

Traducción de
AGUSTÍN NEIRA

Dani Chayle

PAUL RICCEUR

LA MEMORIA,
LA HISTORIA,
EL OLVIDO



INSTITUTO DE ARQUEOLOGÍA y MUSEO
BIBLIOTECA

REGISTRO N° 5515
CD 930.1 UNT



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2000
Primera edición en español, 2004

Título original: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*
ISBN de la edición original: 2-02-034917-5

© Editions du Seuil, septiembre de 2000

D.R. © 2000, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S. A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
e-mail: fondo@fcc.com.ar / www.fcc.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D. F.

ISBN: 950-557-596-3

Fotocopiar libros está penado por la ley. Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

En memoria de SIMONE RICŒUR

El que fue ya no puede no haber sido: en adelante,
este hecho misterioso y profundamente oscuro de
haber sido es su vástago para siempre.

VLADIMIR JANKÉLEVITCH



En un lugar escogido de la biblioteca del monasterio se alza una soberbia escultura barroca. Es la doble figura de la historia. Delante, Cronos, el dios alado. Es un anciano con la frente ceñida; su mano izquierda sujeta un gran libro del que la mano derecha intenta arrancar una hoja. Detrás y en posición dominante, la historia misma. Su mirada es seria, escrutadora; un pie vuelca una cornucopia de la que se desliza una lluvia de oro y plata, signo de inestabilidad; su mano izquierda detiene el gesto del dios, mientras que la derecha exhibe los instrumentos de la historia: el libro, el vintero, el estilete.

Monasterio de Wiblingen, Ulm



Entre la DÉCHIRURE par le temps et la
et l'ÉCRITURE de l'Artiste et son style

Paul Klee

2

2

1

5

1

1

12

1

1

2

1

PREÁMBULO

La presente investigación es fruto de varias preocupaciones: unas, privadas; otras, profesionales; y, otras, por último, que llamaría públicas.

Preocupación privada: por no hablar de la mirada dirigida ahora a una larga vida –*Después de haber reflexionado largamente*–, se trata en este caso del retorno a una laguna en la problemática de *Tiempo y narración* y en *St mismo como otro*; en estas obras, la experiencia temporal y la operación narrativa son corejadas de modo directo y activo, a costa de un estancamiento respecto de la memoria y, peor aun, respecto del olvido, niveles intermedios entre tiempo y narración.

Consideración profesional: esta investigación refleja el trato frecuente con los trabajos, seminarios y coloquios de historiadores eruditos enfrentados a los mismos problemas sobre los vínculos entre la memoria y la historia. Este libro prolonga así un diálogo interrumpido.

Preocupación pública: me quedo perplejo por el inquietante espectáculo que dan el exceso de memoria aquí, el exceso de olvido allá, por no hablar de la influencia de las conmemoraciones y de los abusos de memoria –y de olvido–. En este sentido, la idea de una política de la justa memoria es uno de mis temas cívicos reconocidos.

• • •

La obra consta de tres partes claramente delimitadas por su tema y su método. La primera, consagrada a la memoria y a los fenómenos mnemónicos, está colocada bajo la égida de la fenomenología, en el sentido husserliano del término. La segunda, dedicada a la historia, concierne a la epistemología de las ciencias históricas. La tercera, que culmina en una meditación sobre el olvido, se enmarca en la hermenéutica de la condición histórica de los hombres que somos.

Cada una de estas tres partes presenta un recorrido orientado que asume siempre, por diversas circunstancias, un ritmo ternario. De este modo, la

fenomenología de la memoria se abre deliberadamente a un análisis dirigido hacia el objeto de memoria, el recuerdo que se tiene ante la mente; atraviesa después la fase de la búsqueda del recuerdo, de la anamnesis, de la rememoración; se pasa, finalmente, de la memoria dada y ejercida a la memoria reflexiva, a la memoria de sí mismo.

El recorrido epistemológico se adapta a las tres fases de la operación historiográfica: del estadio del testimonio y de los archivos, pasa por los usos del "porque" en las figuras de la explicación y de la comprensión, y concluye en el plano escriturario de la representación historiadora del pasado.

La hermenéutica de la condición histórica conoce igualmente tres estadios: el primero es el de la filosofía crítica de la historia, de la hermenéutica crítica, atenta a los límites del conocimiento histórico transgredido, de múltiples formas, por cierta *hybris* del saber; el segundo es el de la hermenéutica ontológica, interesada en explorar las modalidades de temporalización que, juntas, constituyen la condición existencial del conocimiento histórico; bajo los pasos de la memoria y de la historia se abre, pues, el dominio del olvido, dominio dividido contra sí mismo entre la amenaza de la destrucción definitiva de las huellas y la seguridad de que siempre permanecen en reserva los recursos de la anamnesis.

Pero estas tres partes no constituyen tres libros. Aunque los tres mástiles lleven velamen enmarañado pero distinto, pertenecen a la misma embarcación destinada a una sola y única navegación. En efecto, una problemática común recorre la fenomenología de la memoria, la epistemología de la historia y la hermenéutica de la condición histórica: la de la representación del pasado. La pregunta se plantea en su radicalidad desde la investigación del aspecto objetal de la memoria: ¿qué sucede con el enigma de una imagen, de una *eikōn* —hablando en griego con Platón y Aristóteles—, que se muestra como presencia de una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior? La misma pregunta recorre la epistemología del testimonio, luego la de las representaciones sociales tomadas por objeto privilegiado de la explicación/compreensión, para desplegarse en el plano de la representación escrituraria de los acontecimientos, coyunturas y estructuras que marcan el ritmo del pasado histórico. El enigma inicial de la *eikōn* se refuerza continuamente de capítulo en capítulo. Transferido de la esfera de la memoria a la de la historia, llega a su cima con la hermenéutica, en la que la representación del pasado aparece expuesta a las amenazas del olvido, pero también confiada a su custodia.

• • •

Algunas observaciones a la atención del lector.

Pongo a prueba en este libro un modo de presentación que no he empleado nunca: para aligerar el texto de las consideraciones didácticas más pesadas –introducción del tema, recordación de los vínculos con la argumentación anterior, anticipación de los resultados posteriores–, he colocado, en los principales puntos estratégicos de la obra, notas de orientación que indicarán al lector en qué punto de mi investigación estoy. Espero que el lector acoja con satisfacción este modo de especular con su paciencia.

Otra observación: evoco y cito frecuentemente autores que pertenecen a épocas diferentes, pero no escribo la historia del problema. Convoco a tal o cual autor según las necesidades del argumento, sin preocuparme de la época. Pienso que este derecho es el de cualquier lector: todos los libros están simultáneamente abiertos ante él.

¿Debo confesar que no tengo regla fija en el empleo del “yo” y del “nosotros”, con exclusión del “nosotros” mayestático y de autoridad? Escribo preferentemente “yo” cuando asumo un argumento, y “nosotros” cuando espero atraer en mi seguimiento al lector.

¡A la mar, pues, nuestro velero de tres mástiles!

• • •

Permítaseme, una vez concluido el trabajo, rendir un homenaje de gratitud a los próximos y allegados que me han acompañado y, si puedo permitirme la expresión, han aprobado mi empresa. No los nombraré aquí.

Pongo aparte los nombres de los que, además de su amistad, me han hecho compartir su competencia: François Dosse, que me ha dado su consejo en la exploración de la obra del historiador; Thérèse Duflot, quien, gracias a su poder de disuasión, se ha convertido en la primera lectora, vigilante y, a veces, despiadada; finalmente, Emmanuel Macron, a quien debo la crítica pertinente de la escritura y la configuración del aparato crítico de esta obra. La última palabra, para agradecer al presidente-director de Éditions du Seuil y a los directores de la colección “L'ordre philosophique” el haberme otorgado, una vez más, su confianza y su paciencia.

Paul Ricœur

I

De la mem
y de la reminis

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
1207 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILL. 60637



La fenomenología de la memoria que proponemos aquí se estructura en torno a dos preguntas: ¿de qué hay recuerdo?, ¿de quién es la memoria?

Estas dos preguntas se plantean según la idea de la fenomenología husserliana. Se ha privilegiado en esta herencia la investigación fundada en el conocido adagio según el cual toda conciencia es conciencia de algo. Este enfoque "objetal" plantea un problema específico en el plano de la memoria. ¿No es ésta fundamentalmente reflexiva, como induce a pensar la forma pronominal que prevalece en francés: acordarse de algo es inmediatamente acordarse de sí? Sin embargo, hemos querido plantear la pregunta "¿qué?" antes de la de "¿quién?", pese a la tradición filosófica que ha tendido a hacer prevalecer el lado egológico de la experiencia mnemónica. La primacía otorgada largo tiempo a la pregunta "¿quién?" tuvo como efecto negativo llevar el análisis de los fenómenos mnemónicos a un callejón sin salida, puesto que fue preciso tener en cuenta la noción de memoria colectiva. Si se dice demasiado deprisa que el sujeto de la memoria es el yo de la primera persona del singular, la noción de memoria colectiva sólo puede pasar por un concepto analógico, incluso por un cuerpo extraño en la fenomenología de la memoria. Si queremos evitar dejarnos encerrar en una inútil aporía, entonces hay que dejar en suspenso la cuestión de la atribución a alguien —y, por tanto, a todas las personas gramaticales— del acto de acordarse, y comenzar por la pregunta "¿qué?". En buena doctrina fenomenológica, la cuestión egológica —cualquiera que sea el significado de *ego*— debe venir después de la cuestión intencional, la cual es imperativamente la de la correlación entre acto ("noesis") y correlato buscado ("noeme"). La apuesta realizada en esta primera parte consagrada a la memoria, sin tener en cuenta su destino en el transcurso de la etapa historiográfica de la relación con el pasado, es la de poder conducir, tan lejos como sea posible, la fenomenología del recuerdo, momento objetal de la memoria.

El momento del paso de la pregunta "¿qué?" a la pregunta "¿quién?" se retrasará por un desdoblamiento significativo de la primera pregunta entre un aspecto propiamente significativo y otro pragmático. A este respecto, es instructiva la historia de las nociones y de las palabras: los griegos tenían dos palabras, *mnēmē* y *anamnesis*, para designar, por una parte, el recuerdo como

algo que aparece, algo pasivo, en definitiva, hasta el punto de caracterizar como afección —*pathos*— su llegada a la mente, y por otra parte, el recuerdo como objeto de una búsqueda llamada, de ordinario, rememoración, recolección. El recuerdo, encontrado y buscado de modo alternativo, se sitúa así en la encrucijada de la semántica y de la pragmática. Acordarse es tener un recuerdo o ir en su búsqueda. En este sentido, la pregunta “¿cómo?” planteada por la *anamnesis* tiende a apartarse de la pregunta “¿qué?” planteada más estrictamente por la *mnēmē*. Este desdoblamiento del enfoque cognitivo y del enfoque pragmático tiene una incidencia importante sobre la pretensión de fidelidad de la memoria respecto al pasado: esta pretensión define el estatuto veritativo de la memoria, que habrá que cotejar más tarde con el de la historia. Mientras tanto, la interferencia de la pragmática de la memoria, en virtud de la cual acordarse es hacer algo, ejerce un efecto de perturbación en toda la problemática veritativa (o veridictiva): posibilidades de abuso se introducen ineluctablemente en los recursos de uso y empleo de la memoria aprehendida según su eje pragmático. La tipología de los usos y abusos que ofreceremos en el capítulo 2 se superpondrá a la tipología de los fenómenos mnemónicos del capítulo 1.

Al mismo tiempo, el enfoque pragmático de la anamnesis nos proporcionará la transición apropiada de la pregunta “¿qué?”, tomada en el sentido estricto de una investigación de los recursos cognitivos del recuerdo, a la pregunta “¿quién?”, centrada en la apropiación del recuerdo por un sujeto capaz de acordarse de sí.

Este será nuestro camino: del “¿qué?” al “¿quién?”, pasando por el “¿cómo?” —del recuerdo a la memoria reflexiva, pasando por la reminiscencia—.

Memoria e imaginación

NOTA DE ORIENTACIÓN

Al someterse a la primacía de la pregunta "¿qué?", la fenomenología de la memoria se ve enfrentada, desde el principio, a una temible aporía avalada por el lenguaje ordinario: la presencia en la que, se cree, consiste la representación del pasado parece ser la de una imagen. Se dice indistintamente que uno se representa un acontecimiento pasado o que uno tiene una imagen de él, que puede ser cuasi visual o auditiva. Más allá del lenguaje ordinario, una larga tradición filosófica, que une de modo sorprendente la influencia del empirismo de la lengua inglesa y el gran racionalismo de factura cartesiana, hace de la memoria una región de la imaginación, la cual era tratada ya desde antiguo con sospecha, como puede verse en Montaigne y Pascal. Lo mismo sucede, de modo muy significativo, con Spinoza. Leemos lo siguiente en la proposición 18 del libro II de la *Ética*, "De la naturaleza y origen del alma": "Si el cuerpo humano fue afectado una vez por dos o varios cuerpos simultáneamente, en cuanto el alma imagine más tarde uno de los dos, se acordará también de los otros". Esta especie de cortocircuito entre memoria e imagen se coloca precisamente bajo el signo de la asociación de las ideas: si estas dos afecciones se unen por contigüidad, evocar una —por tanto, imaginar—, es evocar la otra, por tanto, acordarse de ella. La memoria, reducida a la rememoración, opera siguiendo las huellas de la imaginación. Pero la imaginación, considerada en sí misma, está situada en la parte inferior de la escala de los modos de conocimiento, como una de las afecciones sometidas al régimen de encadenamiento de las cosas exteriores al cuerpo humano, como lo subraya el siguiente escolio: "Este encadenamiento se realiza según el orden y el encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano para distinguirlo del encadenamiento de las ideas que se realiza según el orden del entendimiento" (*Éthique*, trad. Appuhn, pp. 166-167). Esta declaración tiene aún más importancia si se lee en Spinoza la magnífica definición del tiempo, o más bien de la duración, como "continuación de la existencia". Lo sorprendente es que nunca se ponga la memoria en relación con esta

aprehensión del tiempo. Y como la memoria, considerada por otra parte como modo de educación, en cuanto memorización de los textos tradicionales, tiene mala reputación —léase el *Discurso del método* de Descartes—, nada acude en ayuda de la memoria como función específica del acceso al pasado.

A contracorriente de esta tradición de degradación de la memoria, en los márgenes de la crítica de la imaginación, debe procederse, lo más que sea posible, a la separación de la imaginación y la memoria. La idea guía es la diferencia, que podemos llamar eidética, entre dos objetivos, dos intencionalidades: uno, el de la imaginación, dirigida hacia lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible, lo utópico; otro, el de la memoria, hacia la realidad anterior, ya que la anterioridad constituye la manera temporal por excelencia de la "cosa recordada", de lo "recordado" en cuanto tal.

Las dificultades de esta operación de desacoplamiento o separación se remontan al origen griego de la problemática (sección I). Por un lado, la teoría platónica de la *eikōn* subraya principalmente el fenómeno de presencia de una cosa ausente, quedando implícita la referencia al pasado. Esta problemática de la *eikōn* posee su propia pertinencia y su propio proceso, como lo mostrará el desarrollo de nuestras investigaciones. Sin embargo, pudo constituir un obstáculo al reconocimiento de la especificidad de la función propiamente *temporalizadora* de la memoria. Hay que dirigirse a Aristóteles para obtener la declaración de esta especificidad. La noble confesión que se lee en el magnífico y pequeño texto de los *Parva Naturalia* "De la memoria y de la reminiscencia" —"La memoria es del pasado"—, se convertirá en la estrella guía en el desarrollo de nuestra investigación.

La parte central de este estudio estará consagrada a un intento de tipología de los fenómenos mnemónicos (sección II). Pese a su aparente dispersión, pretende delimitar, a través de una serie de aproximaciones, la experiencia *princeps* de distancia temporal, de profundidad del tiempo pasado. No niego que este alegato a favor del indicio de diferenciación de la memoria debería emparejarse con la revisión paralela de la temática del imaginario, como la realizada por Sartre en sus dos libros *La imaginación* y *Lo imaginario*, que intenta desalojar la imagen de su supuesto lugar "en" la conciencia. La crítica de la imagen-cuadro se convertirá así en un elemento del *dossier* común a la imaginación y a la memoria, *dossier* abierto por el tema platónico de la presencia de lo ausente.

Pero no creo que uno pueda limitarse a esta doble operación de especificación del imaginario y del recuerdo. Debe existir en la experiencia viva de la memoria un rasgo irreductible que explique la insistencia de la confusión atestiguada por la expresión de imagen-memoria. Parece bien que el retorno del recuerdo sólo pueda hacerse a la manera del devenir-imagen. La revisión paralela de la fenomenología del recuerdo y de la de la imagen encontraría su límite en el proceso de configuración del recuerdo en imágenes (sección III).

La amenaza permanente de confusión entre rememoración e imaginación, que resulta de este devenir-imagen del recuerdo, afecta a la ambición de fidelidad en la que se resume la función veritativa de la memoria. Y sin embargo...

Y, sin embargo, no tenemos nada mejor que la memoria para garantizar que algo ocurrió antes de que nos formásemos el recuerdo de ello. La propia historiografía —digámoslo ya— no logrará modificar la convicción, continuamente zaherida y continuamente reafirmada, de que el referente último de la memoria sigue siendo el pasado, cualquiera que pueda ser la significación de la "paseidad" del pasado.

* * *

1. La herencia griega

El problema planteado por esta imbricación entre la memoria y la imaginación es tan viejo como la filosofía occidental. La filosofía socrática nos legó sobre el tema dos *topoi* rivales y complementarios: uno platónico y otro aristotélico. El primero, centrado en el tema de la *eikōn*, habla de representación de una cosa ausente; defiende implícitamente que la problemática de la imaginación envuelve y comprende la de la memoria. El segundo, centrado en el tema de la representación de una cosa percibida, adquirida o aprendida anteriormente, aboga por la inclusión de la problemática de la imagen en la del recuerdo. Con estas dos versiones de la aporía de la imaginación y de la memoria, nunca terminamos de explicarnos.

1. Platón: la representación presente de una cosa ausente

Es importante observar desde el principio que nos topamos con la noción de *eikōn*, sola o unida a la de *phantasma*, en el marco de los diálogos que hablan del sofista y, a través de este personaje, de la sofística misma y de la posibilidad propiamente ontológica del error. Por ello, la imagen y, por implicación, también la memoria, están afectadas de sospecha en su origen debido al entorno filosófico de su estudio. ¿Cómo, se pregunta Sócrates, es posible el sofista, y con él el falso lenguaje y, finalmente, el no-ser implicado por la no-verdad? Es en este marco donde plantean el problema los dos diálogos que llevan por título *Teeteto* y *El sofista*. Para complicar un poco más las cosas, la problemática de la *eikōn* está además asociada desde el inicio a la de la impronta, del

typos, bajo el signo de la metáfora del bloque de cera: el error se asimila a la supresión de las marcas, de los *sêmeia*, o a un error semejante al de alguien que colocase sus pasos en la mala impronta, en la huella mala. Se ve, al mismo tiempo, cómo el problema del olvido es planteado desde el principio, e incluso doblemente planteado, como destrucción de huellas y como falta de ajuste de la imagen presente a la impronta dejada por un anillo en la cera. Es digno de destacar que, desde estos textos fundadores, la memoria y la imaginación comparten el mismo destino. Esta situación inicial del problema hace tan importante la afirmación de Aristóteles según la cual "la memoria es del tiempo".

Releamos el *Teeteto* desde 163d.¹ Nos hallamos en plena discusión centrada en la posibilidad del juicio falso y cerrada por la refutación de la tesis según la cual "la ciencia no es otra cosa que una percepción" (151e-187b).² Sócrates propone el siguiente "ataque": "Imagínate la siguiente cuestión: 'Supongamos que alguien ha llegado a saber algo; que tiene y conserva aún el recuerdo de ese objeto mismo: ¿se puede sostener que, en ese momento, mientras lo recuerda, no conoce eso mismo que recuerda?'. Puede parecer que me he alargado en demasía: lo que quiero preguntar es si el que ha aprendido una cosa y la recuerda, no la sabe" (163d). Se ve enseguida el fuerte vínculo de toda la problemática con la crística. En efecto, es preciso haber atravesado la larga apología de Protágoras y su libre alegato a favor del hombre-medida antes de ver despuntar una solución, y en primer lugar una pre-

¹ Texto establecido y traducido por Michel Narcy, París, Flammarion, col. "GF" (trad. esp. de Manuel Balasch, *Teeteto o sobre la ciencia*, Madrid, Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1990).

² Siempre que Ricœur cita textos de otros autores, traducimos directamente dichas citas al castellano sin acudir a ediciones que, eventualmente, puedan existir en lengua española (N. del T.).

³ Sobre todo esto véase David Farrell, *Of memory, reminiscence and writing. On the verge*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1990. ¿Cuál puede ser, pregunta el autor, la verdad de la memoria, puesto que las cosas pasadas están ausentes irrevocablemente? ¿No parece que la memoria nos pone en contacto con ellas mediante la imagen presente de su presencia desaparecida? ¿Qué ocurre con esta relación de la presencia con la ausencia que los griegos exploraron guiados por la metáfora de la impronta (*typos*)? Son las implicaciones del vínculo entre tipografía e iconografía que el autor explora no lejos de los trabajos de J. Derrida sobre la escritura. Cualquiera que sea el destino de esta metáfora hasta la época de las neurociencias, el pensamiento está condenado, por la aportación de la presencia de la ausencia, a permanecer en los márgenes (*on the verge*).



gunta más aguda: "Pues, en el caso presente, ¿piensas que alguien te concederá que, en una persona cualquiera, el recuerdo presente de algo que le ocurrió permanece en ella como una impresión semejante de lo que le ocurrió, ahora que ya no le ocurre? ¡Ni mucho menos!" (166b). Pregunta insidiosa, que arrastra toda la problemática a lo que nos parecerá como una trampa, a saber, el recurso a la categoría de similitud para resolver el enigma de la presencia de lo ausente, enigma común a la imaginación y a la memoria. Protágoras intentó encerrar la aporía auténtica del recuerdo, la presencia de lo ausente, en la erfística del no-saber (presente) del saber (pasado). Armado de esta confianza nueva en el pensamiento, asimilada al diálogo que el alma mantiene consigo misma, Sócrates elabora una especie de fenomenología del error: tomar una cosa por otra. Para resolver esta paradoja, presenta la metáfora del trozo de cera:

Concédeme, entonces, en atención al razonamiento, que hay en nuestras almas un bloque maleable de cera: mayor en unas personas, menor en otras; de una cera más pura para unos y más adulterada para otros; unas veces, más dura, otras, más blanda, y en algunos, en el término medio.

Teeteto: —Lo concedo.

Sócrates: —Pues bien, digamos que es un don de Memoria, la madre de las Musas: aquello de que queremos acordarnos de entre lo que vimos, oímos o pensamos, lo imprimimos en este bloque como si imprimiéramos el cuño de un anillo. Y lo que se imprimió, lo recordamos y lo sabemos en tanto su imagen (*eidōlon*) permanezca ahí; pero lo que se borre o no se pudo imprimir, lo olvidamos (*epilekesthai*), es decir, no lo conocemos (191d).

Observemos que la metáfora de la cera une las dos problemáticas, la de la memoria y la del olvido. Sigue luego una sutil tipología de todas las combinaciones posibles entre el momento del saber actual y el de la adquisición de la impronta; entre éstas, las dos siguientes (núm. 10 y núm. 11): "Lo que se sabe y se percibe, conservando con fidelidad el recuerdo (*ekhōn to mnemeion orthōs*: Diēs traduce 'tener de ello[...] el recuerdo fiel'), es imposible confundirlo con lo que se conoce; ni lo que se conoce y percibe, en las mismas condiciones, con lo que sólo se percibe" (192b-c). Para delimitar esta característica veritativa de la fidelidad, llevaremos más lejos la discusión. Sócrates prosigue la analogía de la impronta y asimila la opinión verdadera a un ensamblaje preciso y la opinión falsa a la falta de ajuste: "Por consiguiente, cuando la percepción se asocia a una de las dos marcas (*ton semeiōn*), pero no a la otra, y luego adscribe la

marca de la percepción ausente a la percepción presente, en este caso el pensamiento comete error" (194a).³ No nos detendremos en la tipología de las ceras, tomada como guía de la tipología de las buenas o las malas memorias. No omitiremos, para el placer de la lectura, la irónica evocación (194c-195a) de los "corazones velludos" (*¡Iliada*, III!) y de los "corazones húmedos". Retendremos la importante idea de que la opinión falsa no reside "ni en la relación de unas percepciones con otras ni en los pensamientos, sino en la asociación (*synapsis*) de la percepción y del pensamiento" (195c-d). La referencia al tiempo que podría esperarse con motivo de la expresión "conservar correctamente el recuerdo" no es pertinente en el marco de la teoría epistémica que tiene como reto el estatuto de la opinión falsa, por lo tanto, del juicio, no de la memoria en cuanto tal. Su fuerza radica en abarcar en toda su amplitud, por medio de la fenomenología del error, la aporía de la presencia de la ausencia.⁴

Es la misma problemática englobadora, en cuanto al impacto sobre la teoría de la imaginación y de la memoria, la que regula el cambio de metáfora con la alegoría del palomar.⁵ Según este nuevo modelo (el "modelo de la pajarera", según Burnyeat), se pide que se admita la identificación entre poseer un saber y servirse de él de modo activo, a la manera como tener un pájaro al alcance de la mano se distingue de tenerlo enjaulado. De este modo se pasa de la metáfora, en apariencia pasiva, de la impronta dejada por un sello a una metáfora en la que se recalca la definición del saber en términos de poder o de capacidad. La pregunta epistémica es la siguiente: ¿la distinción entre una capacidad y su ejercicio permite concebir que se pueda juzgar que algo que se aprendió y cuyo conocimiento se posee (los pájaros que alguien tiene) es algo que se conoce (el pájaro que se coge en la jaula) (197b-c)? La

³ Señalo aquí la traducción alternativa de Krell: "Now, when perception is present to me of imprints but not the other; when [in other words] the mind applies the imprint of the *absent* perception to the perception that is *present*, the mind is deceived in every such instance" (Krell, *Of memory, reminiscence and writing*, *ob. cit.*, p. 27).

⁴ Encontraremos en Myles Burnyeat, *Introduction au Théétète de Platon* (Hackett, 1990; trad. francesa de Michel Narcy, Paris, PUF, 1998), una reñida discusión, en la tradición de la filosofía analítica de lengua inglesa, de la argumentación estrictamente epistémica (los "comentarios más importantes del *Teeteto* están todos en inglés", escribe el autor). Sobre el "juicio falso", su posibilidad y su eventual refutación, véase la traducción francesa, pp. 93-172; sobre el "bloqueo de cera", pp. 125 y ss.; sobre la "pajarera", pp. 144 y ss.

⁵ El modelo del bloque de cera había fracasado en el caso de la identificación errónea de un número por su suma entre dos números; semejantes errores abstractos escapan a la explicación por la falta de ajuste entre percepciones.

pregunta tiene relación con nuestro propósito en la medida en que una mala memorización de las reglas conduce a una falta en la acción de contar. A primera vista, estamos lejos de los casos de error de ajuste según el modelo del bloque de cera. ¿No eran éstos, sin embargo, asimilables al uso erróneo de una capacidad y por ello a una equivocación? ¿No deben memorizarse las improntas para su aplicación, puesto que se refieren a saberes adquiridos? Es así como el problema de la memoria se toca de soslayo por lo que puede considerarse como la fenomenología del error. El ajuste fallido y la captación errónea son dos figuras de la equivocación. El "modelo de la pajarera" es muy apropiado para nuestra investigación, por cuanto aprehender todo es asimilable a una posesión (*hexis* o *ktesis*), y en primer lugar a una caza, y en el que cualquier búsqueda de recuerdo es también una caza. Escuchemos todavía a Sócrates cuando, como verdadero sofista, exalta la sutileza, mezclando pájaros salvajes con sus palomas, y también no-palomas con verdaderas palomas. La confusión surge no sólo en el momento de la captura, sino también durante la posesión.⁶

Por estos desdoblamientos e incrementos inesperados, la analogía del palomar (o el "modelo de la pajarera") se revela con una riqueza parecida a la del paso colocado por error en la mala impronta. Al ajuste y acomodo fallidos, se añade la aprehensión falaz, el error. En cambio, se pierde de vista el destino de la *eikōn*. A él nos reconduce *El sofista*.

La problemática de la *eikōn* desarrollada en el *El sofista* acude precisamente en ayuda del enigma de la presencia de la ausencia concentrada en la observación de *Teeteto* (194a) referida anteriormente.⁷ Lo que está en juego es el estatuto del momento de la rememoración tratada como un reconocimiento de impronta. La posibilidad de la falsedad está inscrita en esta paradoja.⁸

⁶ Se observará de paso la alegoría no explorada del arquero que yerra el blanco (194a). Hay que recordar que *hamartanein* ("equivocarse" y, más tarde, "pecar") es "errar el blanco".

⁷ Dejamos el *Teeteto* en el momento en el que la discusión, centrada hasta ese instante en el juicio falso, se limita al problema estrictamente epistémico de la relación entre estos tres temas: saber, percepción y juicio verdadero (201e). Desde el punto de vista estrictamente epistémico, se pasa de los errores de identificación y de descripción en el *Teeteto* a meros errores de identificación en *El sofista* (Burnyeat, *Introduction au Téthète de Platon*, ob. cit., p. 125).

⁸ A este respecto, yo diría contra Krell que no existe razón para volver contra Platón el descubrimiento de esta paradoja y ver en ella un anticipo de la ontología de la presencia: me parece que la paradoja es constitutiva del enigma de la memoria, como nos acompañará a los largo de todo este libro. Es más bien la naturaleza misma del problema la que saca a la luz la paradoja.

Aisleemos en *El sofista*⁹ el texto clave en el que Platón distingue, en el orden de la imitación, la veracidad del engaño (234c y ss.). El marco de la discusión no está lejos del de *Teeteto*: ¿cómo son posibles la sofística y su arte de la ilusión? El Extranjero y Teeteto están de acuerdo en decir que el sofista –siempre él!– es principalmente un imitador del ser y de la verdad, alguien que fabrica “imitaciones” (*mimēmata*) y “homónimos” (*homionuma*) de los seres (234d). Se cambia aquí de metáfora. Se pasa de la impronta en la cera al retrato, metáfora extendida a su vez de las artes gráficas a las artes del lenguaje (*eidō la legomena*, “ficciones habladas”, traduce Diès, 234c), capaces de “hacer creer” que son “verdaderas” las cosas dichas. Estamos, pues, en el centro de la técnica, de la técnica mimética, pues imitación y magia (“hacedores de prestigios”, 235b 5) no están dissociadas. Es dentro de este marco impuesto donde Platón practica su método favorito de *división*: “Así pues, esto es lo decidido: dividir, lo más rápidamente posible, el arte que produce las imágenes (*eidōlopoiikēn tekhnēn*)” (235b). Por un lado, tenemos la *tekhnē eikastikē* (“arte de copiar”, traduce Diès): “ahora bien, se copia de modo más fiel cuando, para perfeccionar su imitación, se toma del modelo las proporciones exactas de lo largo, ancho y alto y reviste, además, cada parte de los colores que le son apropiados” (235d,c). Por otro lado, está el simulacro, al que Platón reserva el término de *phantasma* (236b). Ya tenemos, pues, *eikōn* opuesta a *phantasma*, arte “eikástico” opuesto a arte “fantástico” (236c). El problema de la memoria desapareció en cuanto a su especificidad, aplastado por la problemática dominante, a saber, el problema de saber en qué compartimento se puede colocar al sofista. El Extranjero confiesa su apuro. Al mismo tiempo, todo el problema de la mimética se ve arrastrado a la aporía. Para salir de ella, hay que remontarse más arriba en la jerarquía de los conceptos y suponer el no-ser.

La idea de “semejanza fiel” propia de la “eikástica” habrá servido, al menos, de relevo. Parece que Platón ha descubierto el momento de la entrada en este callejón sin salida cuando se pregunta: ¿a qué llamamos, pues, “concretamente, imagen” (*eidōlon*)? (239d). Uno se pierde en la enumeración de los ejemplos, que parecen escapar al arte de la división regulada, y en primer lugar al de la definición genérica: “¿Qué definición daremos de la imagen, Extranjero, sino llamarla un segundo objeto (*heteron*) semejante copiado según lo verdadero?” (240a). Pero, ¿qué quiere decir “semejante”? ¿Y “copiado”? Hemos per-

⁹ *Le Sophiste*, trad. de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925 [trad. esp. de Fernando García Romero, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988].

didos en el vacío: "Así pues, ¿lo que llamamos semejanza (*eikōna*) es realmente un irreal no-ser?" (240b). Para afirmarlo, habría que "admitir, a pesar nuestro, que el no-ser en cierto modo es" (240c). La diferencia, de alguna forma fenomenológica, entre eikástica y fantástica es arrastrada en el torbellino en el que erística y dialéctica apenas se distinguen. Todo esto sucede porque la cuestión del ser del sofista ha frustrado la discusión y porque la batalla contra Parménides –"la tesis paterna" (242a)– ha absorbido toda la energía de pensamiento. Se ven, incluso, los tres términos –*eidōlon*, *eikōn* y *phantasia*– reunidos en el vocablo infamante del engaño (*apaiz*, 260c), y un poco después: "el arte que fabrica imágenes y simulacros (*eidōlopoiiken kai phantastikēn*)" (260d). Sólo se recomienda "examinar a fondo qué son *logos*, *doxa* y *phantasia*" (260e) desde el punto de vista de su "comunidad" con el no-ser" (ibíd.).

Hagamos un primer balance aporético de nuestro recorrido de los escritos platónicos sobre la memoria. Podemos escalar del modo siguiente las dificultades. La primera se refiere a la ausencia (señalada como de paso) de referencia expresa a la marca distintiva de la memoria, a saber, la anterioridad de las "marcas", de los *sēmeia*, en las que se significan las afecciones del cuerpo y del alma con las que se vincula el recuerdo. Es cierto que, en muchas ocasiones, los tiempos verbales del pasado se enuncian con claridad; pero ninguna reflexión clara se dedica a estos deicticos incontestables. Es en este punto donde el análisis de Aristóteles expresa claramente una ruptura.

La segunda dificultad concierne al tipo de relación que existe entre la *eikōn* y la marca primera, tal como se esboza en el marco de las artes de imitación. Sin duda alguna, se afirma con rotundidad la distinción hecha en *El sofista* entre arte eikástico y arte fantástico. Y se puede considerar esta distinción como el esbozo del reconocimiento pleno de la problemática que está en el centro de este estudio, a saber, la dimensión veritativa de la memoria y, añadámoslo anticipadamente, de la historia. Además, a lo largo del debate sobre la sofística, el estatus epistemológico y ontológico otorgado a la falsedad presupone la posibilidad de sustraer el discurso verdadero al vértigo de la falsedad y de su real no-ser. De este modo, se preservan las posibilidades de un ícono verdadero. Pero si el problema es reconocido en su especificidad, se plantea la cuestión de saber si la exigencia de fidelidad, de veracidad, contenida en la noción de arte eikástico encuentra el marco apropiado en la noción de arte mimético. De esta clasificación resulta que la relación con las marcas significantes sólo puede ser una relación de semejanza. En *Tiempo y narración* exploré los recursos del concepto de

mimēsis e intenté darle la extensión más amplia a costa de una ruptura creciente entre *mimesis* e imitación-copia. Sin embargo, sigue planteada la cuestión de saber si la problemática de la semejanza no constituye un obstáculo dirimente al reconocimiento de los rasgos específicos que distinguen la memoria de la imaginación. ¿La relación con el pasado sólo puede ser una variedad de *mimēsis*? Esta dificultad nos acompañará continuamente. Si nuestra duda es fundada, la idea de "semejanza fiel", propia del arte eikástico, corre el peligro de habernos proporcionado más una máscara que un relevo en la exploración de la dimensión veritativa de la memoria.

Todavía no hemos llegado al fondo del callejón sin salida. Vimos que el *Teeteto* vinculaba estrechamente el examen de la *eikōn* a la suposición de una marca comparable a la impronta de un sello en la cera. Recordamos los términos con los que el *Teeteto* realiza la unión entre *eikōn* y *typos*: "Supongamos, por necesidad del argumento, que hay en nuestras almas una tablilla de cera". Se presume que esta suposición permite resolver el enigma de la confusión o error, sin olvidar el de la persistencia de las marcas o el de su supresión en el caso del olvido. Es expresar la carga con que está lastrado. A este respecto, Platón no duda en colocar la hipótesis bajo el signo de Mnemosine, madre de todas las Musas, dándole así un tono de solemnidad manifiesta. De este modo, la presunta unión entre *eikōn* e impronta es considerada como más primitiva que la relación de semejanza que despliega el arte mimético. O, dicho de otra manera, hay mimética verídica o mentirosa porque hay entre la *eikōn* y la impronta una dialéctica de acomodación, de armonización, de *ajuste*, que puede salir bien o fracasar. Con la problemática de la impronta y la de la relación entre *eikōn* e impronta alcanzamos el punto culminante de todo el análisis regresivo, ascendente. Ahora bien, la hipótesis —o, mejor, la admisión— de la impronta ha suscitado a lo largo de la historia de la ideas numerosas dificultades que no han cesado de abrumar no sólo a la teoría de la memoria, sino también a la de la historia, bajo otro nombre, el de "huella". La historia, para Marc Bloch, se mostrará como una ciencia por huellas. En lo sucesivo, se pueden disipar algunas de las confusiones relativas al uso del término "huella", siguiendo el de "impronta". Aplicando el método platónico de división recomendado —y practicado— por Platón en *El sofista*, distingo tres usos importantes del término "huella".

Dejo provisionalmente de lado las huellas sobre las que trabaja el historiador: son huellas escritas y eventualmente archivadas. Son las que Platón tiene presente en el mito del *Fedro* cuando cuenta la invención de la escritura. Volveremos sobre ellas en el preludio de nuestra segunda parte. Se trazará, así, una línea de

división entre las marcas "exteriores", las de la escritura propiamente dicha, las de los discursos escritos, y la componente eikástica de la imagen, en virtud de la metáfora de la impresión de la cera. El mito del *Fedro* trasladará el modelo tipográfico, sobre el que David Farrell Krell establece su interpretación del *Teeteto*, de la intimidad del alma a la exterioridad de la escritura pública de los discursos. Con ello, el origen de las huellas escritas sólo se volverá más misterioso.

Otra cosa es la impresión en cuanto afección que resulta del choque de un acontecimiento del que se puede decir que es llamativo, destacado. Esta impresión afecta al meollo del alma. Es tácitamente presupuesta por la metáfora misma del *typos* en el momento de la impresión del anillo sobre la cera, ya que es el alma la que recibe su impronta (*Teeteto*, 194c). Es implícitamente reivindicada en el tercer texto de Platón que comentamos aquí. Este texto se lee en *Filebo* (38a-39c).¹⁰ Se trata nuevamente de la opinión, unas veces falsa y otras verdadera, en esta ocasión en su relación con el placer y con el dolor, candidatos al primer puesto en el concurso entre bienes rivales abierto al comienzo del diálogo. Sócrates propone: "¿No es de la memoria y de la sensación de donde se forma siempre en nosotros la opinión, espontánea y reflexiva?" (38c). Protarco asiente. Se presenta luego el ejemplo de alguien que quiere "discernir" (*krinein*) lo que le aparece de lejos como un hombre. ¿Qué sucede cuando es a él mismo a quien le dirige sus preguntas? Sócrates propone: "En mi opinión, nuestra alma se parece entonces a un libro" (38c). "¿Cómo?", pregunta Protarco. Sigue la explicación:

La memoria, sugiere Sócrates, en su encuentro con las sensaciones, y las reflexiones (*pathēmata*) que provoca este encuentro, me parece que, en tales circunstancias, si puedo hablar así, escriben (*grafein*) discursos en nuestras almas y, cuando semejante reflexión (*pathēma*) inscribe cosas verdaderas, resulta de ello en nosotros una opinión verdadera y discursos verdaderos. Pero cuando este escribano (*grammateus*) que está en nosotros escribe cosas falsas, el resultado es contrario a la verdad (39a).¹¹

¹⁰ Platón, *Philèbe*, trad. de Auguste Diès, París, Les Belles Lettres, 1941 [trad. esp. de María Ángeles Durán y Francisco Lisi, en *Dialogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos, 1997].

¹¹ ¿El traductor francés ha hecho bien en traducir *pathēmata* por "reflexión" en virtud de la relación que, en *República*, 511d, se establece entre pensamiento discursivo o intuición, como estados de alma, y *pathēmata*? Sigue siendo esencial al argumento del *Filebo* que el grafismo íntimo del alma sea del orden de la afección. Corresponderá a Aristóteles tratar la *mēnē* en cuanto presencia en el alma y el recuerdo como *pathos* (cf. después, pp. 33-35).

Y Sócrates propone otra comparación, con la pintura, variante del grafismo: "Acepta, pues, también que otro obrero (*demiurgos*) trabaja en ese momento en nuestras almas" (39b). ¿Cuál? "Un pintor (*zōgrafos*), que viene después del escribano y dibuja (*grafei*) en el alma las imágenes que corresponden a las palabras" (idem). Esto se realiza gracias a la separación operada entre, por una parte, las opiniones y los discursos de los que se acompañaba la sensación y, por otra, "las imágenes de las cosas así pensadas o formuladas" (idem). Ésta es la inscripción en el alma a la que el *Fedro* opondrá las marcas externas sobre las que se establecen los discursos escritos. Por lo tanto, la pregunta planteada por esta impresión-afección es doble. Por una parte: ¿cómo es preservada, cómo persiste, sea recordada o no? Por otra: ¿qué relación de sentido guarda respecto al acontecimiento que marca y señala (lo que Platón llama *eidolon* y que no confunde con la *eikōn* presente de la marca ausente, que plantea un problema de conformidad con la marca inicial)? De esta impresión-signo, es posible una fenomenología en el límite de lo que Husserl llama una disciplina hilética.

Tercer empleo de la marca: la impronta corporal, cerebral, cortical, de la que tratan las neurociencias. Para la fenomenología de la impresión-afección, estas improntas corporales son el objeto de una presuposición sobre la causalidad externa, presuposición cuyo estatuto es muy difícil de establecer. Hablaremos en este caso de sustrato, para designar la conexión de un género particular entre las impresiones propias del mundo vivido y las improntas materiales en el cerebro propias de las neurociencias.¹² No hablo más de esto aquí, limitándome a señalar la diferencia entre los tres usos de la idea indiscriminada de huella: huella escrita sobre soporte material; impresión-afección "en el alma"; impronta o huella corporal, cerebral, cortical. Ésta es, a mi parecer, la dificultad inevitable vinculada al estatuto de la "impronta en las almas" como en un trozo de cera. Ahora bien, hoy ya no es posible eludir el problema de las relaciones entre impronta cerebral e impresión vivida, entre conservación-almacenamiento y persistencia de la afección inicial. Espero mostrar que este problema, heredado del viejo debate sobre las relaciones del alma y del cuerpo, debate asumido con audacia por Bergson en *Materia y memoria*, puede plantearse en términos distintos de los que enfrentan a materialismo y espiritualismo. ¿No tiene esto que ver con dos lecturas del cuerpo, de la cor-

¹² La discusión sobre el estatuto de la huella cortical se lee en la tercera parte, en el marco de la problemática sobre el olvido (cf. después, pp. 537-547).

poricidad –cuerpo-objeto frente a cuerpo-vivencia–, desplazándose el paralelismo del plano ontológico al lingüístico o semántico?

2. Aristóteles: "La memoria es del pasado"

En este segundo plano crístico y dialéctico heredado de Platón, puede situarse el tratado de Aristóteles *Peri mnēmēs kai anamnēseōs*, llegado a nosotros con el título latino de *De memoria et reminiscencia* entre una recopilación de nueve pequeños tratados llamados tradicionalmente *Parva Naturalia*.¹³ ¿Por qué un título doble? Para distinguir, no la persistencia del recuerdo respecto de su rememoración, sino su simple presencia ante la mente (que llamaré más tarde, en mi esbozo fenomenológico, evocación simple).

La memoria, en este sentido particular, es caracterizada enseguida como afección (*pathos*), lo que la distingue precisamente de la rememoración.¹⁴

La primera cuestión planteada es la de la "cosa" de la que uno se acuerda; es en esta ocasión cuando se pronuncia la frase clave que acompaña toda mi investigación: "La memoria es del pasado" (449b 15).¹⁵ Es el contraste con el futuro de la conjetura y de la espera y con el presente de la sensación (o percepción) el que impone esta caracterización capital. Y esta distinción se hace bajo la autoridad del lenguaje común ("nadie diría... más bien se dice que..."). Con mayor fuerza aun: se dice¹⁶ que es "en el alma" donde anteriormente

¹³ La traducción francesa de los *Petits traités d'histoire naturelle* y de *De la mémoire et de la reminiscence* es de René Mugnier (ed. Les Belles Lettres). Expreso aquí mi deuda con la traducción y con el comentario en lengua inglesa de Richard Sorabji, con el título *Aristotle on memory*, Providence, Brown University Press, 1972. Según él, *anamnēsis* podría traducirse por "recordación" ["rappel"] (*recollection*); yo he preferido rememoración ["remémoration"], de acuerdo con la tipología del recuerdo que es continuación, en la presente obra, de esta arqueología del problema. [Trad. esp. de Jorge A. Serrano, *Parva Naturalia*, Madrid, Alianza, 1993.]

¹⁴ Aristóteles designa esta evocación simultáneamente con un sustantivo, *mnēmē*, y con un verbo, *mnēmoneuein* (449b 4). Mugnier traduce: "la memoria y el recuerdo", y un poco después: "hacer acto de memoria"; Sorabji: *memory and remembering*. El sustantivo *anamnēsis* tendrá igualmente un verbo, *anamnēstheisthai*. Mugnier: "reminiscencia" y "recuerdo por reminiscencia"; Sorabji: *recollection, recollecting*.

¹⁵ Mugnier: "La memoria se aplica al pasado"; Sorabji: *Memory is of the past*, el griego dice: *tau genomenou* (lo que aconteció, lo que advino).

¹⁶ Sorabji: *says in his soul*.

(*prōteron*) uno escuchó, sintió y pensó algo (449b 23). Esta marca temporal así promovida al lenguaje concierne a lo que luego llamaremos memoria declarativa. Es subrayada con insistencia: tan cierto es que uno se acuerda "sin objetos" (449b 19), como que es preciso subrayar que hay memoria "cuando transcurre el tiempo" (*when time has elapsed*) (449b 26), o, más precisamente, "con tiempo".¹⁷ En este sentido, los humanos comparten con algunos animales la simple memoria, pero no todos disponen de "la sensación (percepción) (*aisthēsis*) del tiempo" (b 29). Esta sensación (percepción) consiste en que la marca de la anterioridad implica la distinción entre el antes y el después. Pero "el antes y el después existen en el tiempo (*en khronōi*)" (b 23) (*and earlier and later are in time*). En este caso, es total la concordancia con el análisis del tiempo en *Física*, IV, 11: percibimos el tiempo al percibir el movimiento; pero el tiempo sólo es percibido como diferente del movimiento si lo "determinamos (*horizomen*)" (*Física*, 218b 30),¹⁸ es decir, si podemos distinguir dos instantes, uno como anterior, otro como posterior.¹⁹ En este punto, análisis del tiempo y análisis de la memoria se superponen. La segunda cuestión planteada concierne a la relación entre memoria e imaginación. Su vínculo está garantizado por la pertenencia a la misma parte del alma, el alma sensible, según un modo de partición ya practicado por Platón.²⁰ Pero la dificultad está en otro sitio. La proximidad entre las dos problemáticas da un nuevo vigor a la antigua aporía del modo de presencia de lo ausente: "Se podría preguntar uno cómo (*we might be puzzled how*), cuando la afección está presente y la cosa ausente, uno se acuerda de lo que no está presente" (450a 26-27, traducción modificada).

¹⁷ Mugnier: "Todo recuerdo se acompaña de la noción del tiempo"; Sorahji: *All memory involves time*.

¹⁸ "Ser en el tiempo es ser medido por el tiempo en sí y en su existencia. [...] Y, para el movimiento, el hecho de ser en el tiempo es el hecho de ser medido en su existencia" (221a 5-7) [trad. esp. de Alejandro Vigo, *Física*, Buenos Aires, Biblos, 1995].

¹⁹ "Esta determinación supone que tomemos estos términos [anterior, posterior] distintos entre sí, con un intervalo diferente de ellos. En efecto, cuando distinguimos por la inteligencia (*noētomen*) los extremos y el medio, y el alma declara (*eipēi*) que hay dos instantes, el anterior, por una parte, y el posterior, por otra, entonces decimos (*phamen*) que eso constituye tiempo" (219a 25 y ss.).

²⁰ Hay que decir, pues, que "las cosas que son objetos de memoria derivan todas de la imaginación, y lo son accidentalmente las que no existen sin esta facultad" (*whereas things that are not grasped without imagination are remembered in virtue of an accidental association*, 450a 22-25).



A esta aporía, Aristóteles responde con lo que le parece evidente (*delon*): que la afección producida gracias a la sensación "en el alma y en la parte que la conduce"²¹ sea considerada como una especie de pintura (*zōgraphēma*), "de la que afirmamos que es la memoria" (*ídem*). Nos encontramos, una vez más, con una terminología nueva que nos interesará más tarde, con la problemática bien conocida de la *eikōn* y, con ella, la de la impronta (*typos*), vinculada también a la metáfora del sello. Sin embargo, a diferencia del *Teeteto*, que colocaba la impronta "en las almas" —aunque tenga que tratar a éstas como entidades impregnables—, Aristóteles asocia el cuerpo al alma y elabora, sobre esta doble base, una rápida tipología de los efectos variados de improntas (451b 1-11). Pero nuestro autor no se queda en esta metáfora. Surge una nueva aporía: si esto es así, pregunta, ¿de qué se acuerda uno entonces? ¿De la afección o de la cosa de la que ésta procede? Si es de la afección, no es de una cosa ausente de la que uno se acuerda; si es de la cosa, ¿cómo, percibiendo la impresión, podríamos acordarnos de la cosa ausente que no estamos percibiendo? Con otras palabras: ¿cómo, al percibir una imagen, puede uno acordarse de algo distinto de ella?

La solución a esta aporía reside en la introducción de la categoría de alteridad, heredada de la dialéctica platónica. La agregación a la noción de impronta de la de dibujo, de inscripción, se diría hoy (*graphē*),²² encamina hacia la solución. En efecto, corresponde a la noción de inscripción implicar una referencia al otro, el otro distinto de la afección como tal. ¿La ausencia, como el otro de la presencia! Tomemos, dice Aristóteles, un ejemplo: la figura pintada de un animal. Se puede realizar de este cuadro una doble lectura: considerarlo en sí mismo, como simple dibujo pintado sobre un soporte, o como una *eikōn* ("una copia", dicen nuestros dos traductores). Se puede hacer esta lectura porque la inscripción consiste en las dos cosas a la vez: es ella misma y la representación de otra cosa (*allou phantasma*); aquí, la terminología de Aristóteles es precisa: reserva el término *phantasma* para la inscripción en cuanto ella misma, y el de *eikōn* para la referencia a lo otro distinto de la inscripción.²³

²¹ ¿Qué? ¿El alma o la sensación? Mugnier: "que posee la sensación"; Sorabji: *which contains the soul* (450a 25).

²² La expresión *zōgraphēma* introducida un poco más tarde contiene el radical *graphē*.

²³ A este vocabulario, hay que añadir el término *mnēmoneuma*, que Sorabji traduce por *reminder*, especie de recuerdo, memorando, del que hablaremos en la parte fenomenológica del presente estudio. Para el *mnēmoneuma*, Mugnier utiliza el simple término "recuerdo" (*souvenir*), en el sentido de lo que hace pensar en otra cosa.

La solución es hábil, pero presenta sus propias dificultades: la metáfora de la impronta, de la que la de la inscripción quiere ser una variante, recurre al "movimiento" (*kinēsis*), del que proviene la impronta; ahora bien, este movimiento remite, a su vez, a una causa exterior (alguien, algo, reprodujo, marcó la impronta), mientras que la doble lectura de la pintura, de la inscripción, implica un desdoblamiento interno a la imagen mental; hoy diríamos una doble intencionalidad. A mi entender, esta nueva dificultad proviene de la competencia entre los dos modelos de la impronta y de la inscripción. El *Teeteto* había preparado su confrontación al tratar la huella misma como una marca significativa, un *semeion*; por lo tanto, en el propio *semeion* ventan a fusionarse la causalidad externa del movimiento (*kinēsis*) y el significado íntimo de la marca (*semeion*). La secreta discordancia entre los dos modelos resurge en el texto de Aristóteles si cotejamos la producción de la afección y la significación icónica que nuestros dos traductores interpretan como copia, por lo tanto, como semejanza. Esta unión entre estímulo (externo) y semejanza (íntima) seguirá siendo para nosotros la cruz de toda la problemática de la memoria.

El contraste entre los dos capítulos del tratado de Aristóteles —*mnēmē* y *anamnēsis*— es más evidente que su pertenencia a una sola y misma problemática. La distinción entre *mnēmē* y *anamnēsis* se basa en dos rasgos: por un lado, el simple recuerdo sobreviene a la manera de una afección, mientras que la rememoración²⁴ consiste en una búsqueda activa. Por otro lado, el simple recuerdo está bajo la influencia del agente de la impronta, mientras que los movimientos y toda la secuencia de cambios de los que hablaremos después tienen su principio en nosotros. Pero el vínculo entre los dos capítulos está asegurado por la función desempeñada por la distancia temporal: el acto de acordarse (*mnēmoneuōn*) se produce cuando ha pasado tiempo (*prin khronisthēnai*) (451a 30). Y es este intervalo de tiempo, entre la impresión primera y su retorno, el que recorre la rememoración. En este sentido, el tiempo sigue siendo la apuesta común a la memoria-pasión y a la rememoración-acción. Esta apuesta, es cierto, se pierde un poco de vista en el análisis detallado de la rememoración. Se debe a que, en lo sucesivo, se hace hincapié en el "¿cómo?", en el método de la rememoración eficaz.

²⁴ Mugnier conserva "reminiscencia"; Surabji propone "recolección" [*recollection*]; por mi parte, prefiero "rememoración", siguiendo el esbozo fenomenológico sobre las dos "explicaciones de textos" de Platón y Aristóteles. Me parece que la distinción que hace Aristóteles entre *mnēmē* y *anamnēsis* anticipa la que propone la fenomenología de la memoria entre evocación simple y búsqueda o esfuerzo de recordación.

En un sentido general, "los actos de rememoración se producen cuando un cambio (*kinēsis*) llega a producirse después de otro" (451b 10).²⁵ Ahora bien, esta sucesión puede realizarse según la necesidad o según el hábito; se preserva así cierto margen de variación, sobre el que volveremos más tarde; dicho esto, la prioridad dada al aspecto metodológico de la investigación (término del gusto de todos los socráticos) explica la insistencia en la elección de un punto de partida para el recorrido de la rememoración. De este modo, la iniciativa de la investigación incumbe a un "poder buscar" que es nuestro. El punto de partida sigue estando en el poder del explorador del pasado, aunque el encadenamiento que de ello resulta derive de la necesidad o del hábito. Además, durante el recorrido, quedan abiertas varias rutas a partir del mismo punto de partida. De este modo, la metáfora del camino seguido es inducida por la del cambio. Por eso, la búsqueda puede perderse en falsas pistas y la suerte conservar su rol. Pero no se pierde de vista la cuestión del tiempo en el transcurso de estos ejercicios de memoria metódica: "El punto más importante es conocer el tiempo" (452b 7). Este conocimiento se refiere a la medida de los intervalos recorridos, medida precisa o indeterminada; en ambos casos, la estimación del más y del menos forma parte integrante de este conocimiento. Ahora bien, esta estimación incumbe al poder de distinguir y comparar magnitudes, ya se trate de distancias o de dimensiones más grandes o más pequeñas. Esta estimación llega hasta incluir la noción de proporción. Esta declaración de Aristóteles confirma la tesis de que la noción de distancia temporal es inherente a la esencia de la memoria y garantiza la distinción de principio entre memoria e imaginación. Además, el rol desempeñado por la estimación de los lapsos de tiempo subraya el aspecto racional de la rememoración: la "búsqueda" constituye "una especie de razonamiento (*sylogismos*)" (453a 13-14). Lo que no es obstáculo para que el cuerpo sea implicado en el lado de la afección que la caza de la imagen (*phantasma*) presenta (453a 16).

A la inversa de una lectura reductora, se engendra así una pluralidad de tradiciones de interpretación. En primer lugar, la del *ars memoriae*, que consiste, como veremos en el capítulo 2, en una forma de ejercicio de la memoria en el que la operación de memorización prevalece sobre la rememoración

²⁵ Mugnier: "Las reminiscencias se producen cuando este movimiento llega naturalmente después de aquel otro movimiento"; Sorabji: *Acts of recollection happen because one change is of nature to occur after another* (451b 10).

de acontecimientos singulares del pasado. Viene en segundo lugar el asociacionismo de los modernos, el cual, como recalca Sorabji en su comentario, encuentra en el texto de Aristóteles sólidos apoyos. Pero el texto deja sitio para una tercera concepción, en la que se recalca el dinamismo, la invención de los encadenamientos, como hace Bergson en su análisis del "esfuerzo de rememoración".

Al término de la lectura y de la interpretación de *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles, se puede intentar apreciar la contribución de este tratado a la fenomenología de la memoria.

Su mayor aportación consiste en la distinción entre *mnēme* y *anamnesis*. La volveremos a encontrar más tarde con otra terminología: la evocación simple y el esfuerzo de rememoración. Al trazar así la línea entre la simple presencia del recuerdo y el acto de rememoración, Aristóteles preserva para siempre un espacio de discusión digno de la aporía fundamental sacada a la luz por el *Teeteto*, la de la presencia de lo ausente. Se contrasta el balance de su contribución a esta discusión. Por un lado, ha hecho más penetrante la fuerza del enigma al hacer de la referencia al tiempo la nota distintiva del recuerdo en el campo de la imaginación. Con el recuerdo, lo ausente lleva la marca temporal de lo anterior. En cambio, al asumir a su vez como marco de discusión la categoría de la *eikōn*, unida a la del *typos*, corre el riesgo de haber mantenido la aporía en un callejón sin salida. Incluso esta situación es doble. Por una parte, seguirá siendo, a lo largo de nuestra investigación, una cuestión embarazosa la de saber si, entre la imagen-recuerdo y la impresión primera, la relación es de semejanza, incluso de copia. Platón había abordado la dificultad tomando como blanco el engaño inherente a esta clase de relación, y en *El sofista* había intentado distinguir entre dos artes miméticas, el arte fantasmático, engañador por naturaleza, y el arte eikástico, susceptible de veracidad. Aristóteles parece ignorar los riesgos de error o de ilusión vinculados a la concepción de la *eikōn* centrada en la semejanza. Al mantenerse alejado de las desgracias de la imaginación y de la memoria, quiso quizás librar estos fenómenos de las disputas fomentadas por la sofística, a la que reserva su réplica y su refutación en el marco de la *Metafísica*, principalmente con motivo del problema de la identidad respecto a sí misma de la *ousia*. Pero, por no haber tenido en cuenta los grados de fiabilidad de la memoria, sustrajo a la discusión la noción de semejanza icónica. Por otra parte, al dar por hecho el vínculo entre *eikōn* y *typos*, añade a las dificultades de la imagen-copia las propias de la

noción de impronta. En efecto, ¿qué sucede con la relación entre la causa exterior –el “movimiento”– generadora de la impronta y la afección inicial buscada por y en el recuerdo? Es cierto que Aristóteles hizo dar un gran paso a la discusión al introducir la categoría de alteridad en el centro mismo de la relación entre la *eikōn*, reinterpretada como inscripción, y la afección inicial. De este modo, comenzó a movilizar el concepto, por otra parte no discutido, de la semejanza. Pero las paradojas de la impronta no dejarán de resurgir más tarde, principalmente con el problema de las causas materiales de la perseverancia del recuerdo, previo a su rememoración.

En cuanto a la *anamnēsis*, Aristóteles dio, con este término, la primera descripción razonada del fenómeno mnemónico de la rememoración, el cual hace frente a la simple evocación de un recuerdo que viene a la mente. La riqueza y la sutilidad de su descripción lo colocan a la cabeza de la diversidad de las escuelas de pensamiento que buscan un modelo de interpretación para los modos de “encadenamiento” propios de la “necesidad” o de la “costumbre”. El asociacionismo de los empiristas ingleses no es más que una de estas escuelas.

Pero lo sorprendente sigue siendo que Aristóteles haya guardado para describir la rememoración, tal como funciona en las condiciones ordinarias de la vida, una de las palabras clave de la filosofía de Platón, desde el *Menón* y a través de los otros grandes diálogos: la de *anamnēsis*. ¿Cómo explicar esta fidelidad a las palabras? ¿Reverencia debida al maestro? ¿Invocación de una autoridad capaz de llenar un análisis que, sin embargo, naturaliza la grandiosa visión de un saber olvidado de nacimiento y recordado por el estudio? Peor: ¿traición disfrazada de fidelidad? Podemos perdernos en conjeturas. Pero ninguna de las que acabamos de evocar está fuera del ámbito de la psicología de autor. Ahora bien, cada una obtiene su plausibilidad del presunto vínculo temático que subsistiría entre la *anamnēsis* de Platón y la de Aristóteles. Este vínculo temático es doble: está, en primer lugar, en el plano aporético, la herencia de la *eikōn* y del *typos* procedentes del *Teeteto* y de *El sofista*. Platón suponía que estas categorías explicaban la posibilidad de la sofística y de la propia existencia del sofista, por lo que constituían un contrapunto respecto a la teoría de la reminiscencia que sólo se ocupaba de la memoria feliz del joven esclavo del *Menón*; con Aristóteles, *eikōn* y *typos* son las únicas categorías disponibles para explicar el funcionamiento de la memoria cotidiana. Ya no designan sólo una aporía, sino el modo como ésta debería resolverse. Pero sigue existiendo entre Platón y Aristóteles un vínculo más fuerte que el de la

aporta en vías de solución. Este vínculo es el de la fidelidad socrática en el uso de dos términos emblemáticos: "aprender" y "buscar". Primero hay que haber "aprendido"; luego, "buscar" con esfuerzo. Por culpa de Sócrates, Aristóteles ni pudo ni quiso "olvidar" la *anamnēsis* de Platón.

II. Esbozo fenomenológico de la memoria

Permítaseme abrir el esbozo que sigue con dos observaciones.

La primera pretende poner en guardia contra la tendencia de muchos autores a abordar la memoria a partir de sus deficiencias, incluso de sus disfunciones; designaremos más tarde²⁶ el derecho de legitimidad de esta tendencia. A mi modo de ver, lo que importa es abordar la descripción de los fenómenos mnemónicos desde el punto de vista de las *capacidades* de las que ellos constituyen la efectuación "feliz".²⁷ Para ello, presentaré, lo más sencillamente posible, los fenómenos que, en el discurso ordinario, el de la vida cotidiana, se designan con el término "memoria". Lo que justifica, en última instancia, esta opinión preconcebida por la "buena" memoria, es la convicción —que lo que sigue de este estudio se esforzará en apuntalar— de que no tenemos otro recurso, sobre la referencia al pasado, que la memoria misma. A la memoria se vincula una ambición, una pretensión, la de ser fiel al pasado; al respecto, las deficiencias propias del olvido, que evocaremos con amplitud en su momento, no deben tratarse de entrada como formas patológicas, como disfunciones, sino como el reverso de sombra de la región ilustrada de la memoria, que nos une a lo que ocurrió antes de que hiciésemos memoria de ello. Si se puede criticar a la memoria su escasa fiabilidad, es precisamente porque es nuestro único recurso para significar el carácter pasado de aquello de lo que declaramos acordarnos. Nadie pensaría en dirigir semejante reproche a la imaginación, en la medida en que ésta tiene por paradigma lo irreal, lo ficticio, lo posible y otros rasgos que podemos llamar no posicionales. La ambición veritativa de la memoria tiene propiedades que merecen ser recono-

²⁶ Cf. tercera parte, capítulo 3.

²⁷ En este sentido, mi empresa se sitúa en la misma línea que mi exploración de las capacidades o poderes de base —poder hablar, actuar, narrar, considerarse responsable de los propios actos—, que coloco bajo la expresión del hombre capaz en *Si mismo como otro* (*Soi-même comme un autre*, París, Éd. du Seuil, 1990; reed. 1996 [trad. esp. de Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 1996]).

cidas antes de considerar cualquier deficiencia patológica y cualquier debilidad no patológica de la memoria, algunas de las cuales se evocarán desde la próxima sección del presente estudio, antes incluso de compararlas con las deficiencias que, en el estudio siguiente, llamaremos abusos de la memoria. Para decirlo sin miramientos, no tenemos nada mejor que la memoria para significar que algo tuvo lugar, sucedió, ocurrió *antes* de que declaremos que nos acordamos de ello. Los falsos testimonios, de los que hablaremos en la segunda parte, sólo pueden ser desenmascarados por un procedimiento crítico que nada puede hacer mejor que oponer testimonios considerados más fiables a los que están afectados de sospecha. Ahora bien, como demostraremos entonces, el testimonio constituye la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia.

Segunda observación: en contra de la polisemia que, a primera vista, parece a propósito para quitar la idea de cualquier intento, incluso modesto, de ordenar el campo semántico designado por el término "memoria", es posible *esbozar* una fenomenología fragmentada, pero no radicalmente dispersa, cuya relación con el tiempo sigue siendo el último y único hilo conductor. Pero este hilo sólo puede mantenerse en tensión si se logra mostrar que la misma relación con el tiempo de los modos mnemónicos múltiples que la descripción encuentra es susceptible de una tipología relativamente ordenada, no agotada, por ejemplo, por el caso del recuerdo de un acontecimiento único ocurrido en el pasado. Esta segunda apuesta de nuestra empresa pone en juego la coherencia mínima de la aserción que tomamos de Aristóteles desde el principio de este estudio, según la cual la memoria "es del pasado". Pero ser del pasado se dice de múltiples formas (según la conocida expresión de la *Metafísica* de Aristóteles: "el ser se dice de múltiples formas").

La primera expresión del carácter fragmentado de esta fenomenología se debe al propio carácter objetual de la memoria: uno se acuerda de algo. En este sentido, sería preciso distinguir en el lenguaje entre la memoria como objetivo y el recuerdo como cosa pretendida. Se dice "la memoria y los recuerdos". Hablando de un modo radical, aquí se trata de una fenomenología del recuerdo. El griego y el latín utilizan, en este aspecto, formas del participio (*genomenou, praeterita*). Es en este sentido como hablo de las "cosas" pasadas. En efecto, puesto que en la memoria-recuerdo el pasado se distingue del presente, existe la posibilidad reflexiva de distinguir, en el centro mismo de la memoria, la pregunta del "¿qué?" de la del "¿cómo?" y de la del "¿quién?", según el ritmo de nuestros tres capítulos fenomenológicos. En la terminolo-

gía husserliana, esta distribución tiene lugar entre la noesis –la rememoración– y el noema –el recuerdo–.

Un primer rasgo caracteriza el régimen del recuerdo: la multiplicidad y los grados variables de distinción de los recuerdos. La memoria está en singular, como capacidad y como efectuación; los recuerdos están en plural; se tienen recuerdos (¡se dice maliciosamente que las personas mayores tienen más recuerdos que los jóvenes, pero menos memoria!). Evocaremos más tarde la brillante descripción que Agustín hace de los recuerdos que se “precipitan” en el umbral de la memoria; se presentan aisladamente, o en racimos, según complejas relaciones que dependen de los temas o de las circunstancias, o en secuencias más o menos favorables para su configuración en relato. A este respecto, los recuerdos pueden ser tratados como formas discretas de límites más o menos precisos, destacándose sobre lo que se podría llamar el fondo memorial, en el que uno puede deleitarse en estados de ensueño impreciso.

Pero el rasgo más importante es el siguiente: concierne al privilegio otorgado espontáneamente a los acontecimientos entre todas las “cosas” de las que uno se acuerda. En el análisis de Bergson que tomaremos más tarde, la “cosa” recordada se identifica sin más con un acontecimiento singular, no repetible: por ejemplo, la lectura del texto memorizado. ¿Ocurre siempre así? Sin duda alguna, como diremos para terminar, el recuerdo-acontecimiento tiene algo de paradigmático en la medida en que es el equivalente fenomenal del acontecimiento psíquico. El acontecimiento es lo que simplemente acontece. Tiene lugar. Pasa y sucede. Adviene y sobreviene. Es el reto de la *tercera antinomia cosmológica* de la dialéctica kantiana: o bien proviene de algo anterior, según la causalidad necesaria, o bien procede de la libertad, según la causalidad espontánea. En el plano fenomenológico, al que nos limitamos aquí, decimos que nos acordamos de lo que hicimos, sentimos o aprendimos, en una circunstancia particular. Pero un abanico de casos típicos se despliega entre los dos extremos de las singularidades episódicas y de las generalidades, que podemos llamar “estados de cosas”. Están también próximas al acontecimiento único las apariciones discretas (una puesta de sol en un atardecer particular de verano), los rostros singulares de nuestros allegados, las palabras oídas según su régimen de entonación siempre nueva, los encuentros más o menos memorables (que distribuiremos más tarde según otros criterios de variación). Ahora bien, cosas y gentes no sólo aparecen; reaparecen como siendo las mismas; y nos acordamos de ellas según esta mismidad de reaparición. Y de esa misma manera nos acordamos de los nombres, direcciones y

números de teléfono de nuestros allegados. Y los encuentros memorables se ofrecen a nuestra rememoración, no tanto según su singularidad no repetible, sino según su semejanza típica, incluso según su carácter emblemático: una imagen heteróclita de los despertares matinales en la casa de Cambray puebla las primeras páginas de la obra de Proust *En busca del tiempo perdido*. Viene después el caso de las "cosas" aprendidas y, consiguientemente, adquiridas. Así, decimos que nos acordamos también de la tabla de las declinaciones y de las conjugaciones griegas y latinas, de los verbos irregulares ingleses o alemanes. No haberla olvidado es poder recitarla sin tener que aprenderla de nuevo. De este modo, estos ejemplos alcanzan el otro polo, el de los "estados de cosas" que, en la tradición platónica y neoplatónica a la que también pertenece Agustín, constituyen los ejemplos paradigmáticos de la reminiscencia. El texto canónico de esta tradición sigue siendo el *Menón* de Platón y el conocido episodio del redescubrimiento, por el joven esclavo, de algunas propiedades geométricas importantes. En este plano, acordarse y saber se superponen totalmente. Pero los estados de cosas no consisten sólo en generalidades abstractas, en nociones; sometidos al tamiz de la crítica, como diremos más tarde, los acontecimientos de los que trata la historia documental revisten la forma proposicional que les da el estatuto de hecho. Se trata, pues, del "hecho de que..." las cosas hayan ocurrido así y no de otra manera. Se puede decir que estos hechos son adquiridos, incluso, según la confesión de Tucídides, elevados al rango de "posesión para siempre". Así, los propios acontecimientos, según el régimen del conocimiento histórico, tenderán a acercarse a los "estados de cosas".

Siendo ésta la diversidad de las "cosas pasadas", ¿por qué rasgos se reconocen estas "cosas" —estos *praeterita*— como que son "del pasado"? Una nueva serie de modos de dispersión caracteriza a este común "del pasado" de nuestros recuerdos. Propongo como guía de nuestro recorrido del campo polisémico del recuerdo una serie de parejas oposicionales cuya ordenación constituiría una especie de tipología regulada. Esta obedece al principio de orden susceptible de una justificación distinta de su puesta en práctica, como ocurre con los tipos-ideales de Max Weber. Si busco términos de comparación, pienso, en primer lugar, en la analogía según Aristóteles, a mitad de camino entre la simple homonimia, referida a la dispersión del sentido, y la polisemia, estructurada por un núcleo sémico identificado probablemente por una verdadera reducción semiótica. Pienso también en la "semejanza de familia" reivindicada por Wittgenstein. La razón de la relativa indeterminación del esta-

tuto epistemológico de la clasificación propuesta proviene de la imbricación entre la vivencia preverbal —que yo llamo experiencia viva, que traduce el *Erlebnis* de la fenomenología husserliana— y el trabajo de lenguaje que coloca la fenomenología ineluctablemente en el camino de la interpretación, por tanto, de la hermenéutica. Pero los conceptos de “trabajo” que arman la interpretación y rigen la ordenación de los conceptos “temáticos” que se propondrán aquí escapan al control del sentido al que querría responder una reflexión total. Los fenómenos de memoria, tan próximos a lo que somos, oponen, más que otros, la más obstinada de las resistencias a la *hybris* de la reflexión total.²⁸

El primer par oposicional está constituido por el binomio del *hábito* y de la *memoria*. Está ilustrado, en nuestra cultura filosófica contemporánea, por la conocida distinción propuesta por Bergson entre la memoria-hábito y la memoria-recuerdo. Dejamos de lado provisionalmente las razones por las que Bergson presenta esta oposición como una dicotomía. Seguiremos más bien los consejos de la experiencia menos cargada de presuposiciones metafísicas para las cuales hábito y memoria constituyen los dos polos de una serie continua de fenómenos mnemónicos. Lo que constituye la unidad de este espectro es la comunidad de la relación con el tiempo. En ambos casos extremos, se presupone una experiencia adquirida con anterioridad; pero en un caso, el del hábito, esta experiencia está incorporada a la vivencia presente, no marcada, no declarada como pasado; en el otro caso, se hace referencia a la anterioridad como tal de la adquisición antigua. Por consiguiente, en ambos casos sigue siendo cierto que la memoria “es del pasado”, pero según dos modos, no marcado y marcado, de la referencia al lugar en el tiempo de la experiencia inicial.

Coloco al principio de nuestro esbozo fenomenológico el binomio *hábito/memoria*, porque constituye la primera ocasión de aplicar al problema de la memoria lo que, desde la introducción, llamé la conquista de la distancia temporal, conquista colocada bajo el criterio que podemos calificar de gradiente de distanciación. La operación descriptiva consiste, entonces, en clasificar las experiencias relativas a la profundidad temporal desde aquellas en las que el pasado se adhiere, de alguna forma, al presente, hasta aquellas en que

²⁸ Anticipo aquí consideraciones que tienen su lugar en la tercera parte de esta obra, al hablar del encuentro entre la epistemología del conocimiento y la hermenéutica de nuestra condición histórica.



el pasado es reconocido en su dimensión pasada del pasado. Evoquemos, después de otras muchas, las conocidas páginas que *Materia y memoria*²⁹ consagra en el capítulo 2 a la distinción entre "las dos formas de memoria". Como Agustín y los retóricos antiguos, Bergson se coloca en la situación de recitar una lección aprendida de memoria. La memoria-hábito es, pues, aquella que desplegamos cuando recitamos la lección sin evocar, una por una, las lecturas sucesivas del período de aprendizaje. En este caso, la lección aprendida "forma parte de mi presente por la misma razón que mi hábito de caminar o de escribir; es vivida, 'actuada', más que representada" (Bergson, *Matière et Mémoire*, ob. cit., p. 227). En cambio, el recuerdo de una lección en particular, de una fase de memorización, no presenta "ninguno de los caracteres del hábito" (ibíd., p. 226): "Es como un acontecimiento de mi vida; esencialmente, lleva una fecha, que, por consiguiente, no puede repetirse" (idem). "La imagen misma, considerada en sí, era necesariamente y en primer lugar lo que será siempre" (idem). Y también: "El recuerdo espontáneo es al instante perfecto; el tiempo no podrá añadir nada a su imagen sin desnaturalizarla; conservará para la memoria su lugar y su fecha" (ibíd., p. 229). En una palabra: "El recuerdo de esa lectura concreta es una representación, y sólo una representación" (ibíd., p. 226). Mientras que, como acabamos de decir, la lección aprendida es "actuada" más que representada, es privilegio del recuerdo-representación permitirnos remontar "la pendiente de nuestra vida pasada para buscar en ella cierta imagen" (ibíd., p. 227). A la memoria que repite se opone la memoria que imagina; "Para evocar el pasado en forma de imágenes, hay que poder abstraerse de la acción presente, hay que saber otorgar valor a lo inútil, hay que querer soñar. Quizás, sólo el hombre es capaz de un esfuerzo de este tipo" (ibíd., p. 228).

Este texto es de una riqueza considerable. Plantea, en su sobriedad cristalina, el problema más vasto de la relación entre acción y representación, del que el ejercicio de memorización no es más que un aspecto, como veremos en el próximo capítulo. Además, Bergson subraya el parentesco entre la lección aprendida de memoria y "mi hábito de caminar o de escribir". Lo que así se

²⁹ Cf. Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), en *Oeuvre*, introducción de H. Gouhier, textos anotados por A. Robinet, edición del centenario, París, PUF, pp. 225-235 [trad. esp. de José Antonio Míguez, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963]. Se ofrecerá un estudio sistemático de las relaciones entre psicología y metafísica, en la tercera parte de esta obra, en el marco de la investigación consagrada al olvido (cf. más adelante, pp. 559-562).

pone de relieve es el conjunto al que pertenece la recitación, el de las *destrezas*, cuyo rasgo común a todas es el estar disponibles, sin requerir el esfuerzo de aprender de nuevo, de "re-aprender". Por ello, son aptas para ser movilizadas en múltiples ocasiones, abiertas, a su vez, a cierta variabilidad. Ahora bien, es a estas destrezas a las que, en la vasta panoplia de los usos del término "memoria", aplicamos una de las acepciones admitidas de este término. De este modo, el fenomenólogo podrá distinguir "acordarse cómo..." de "acordarse de que..." (expresión que, a su vez, se prestará a otras distinciones posteriores). Este vasto dominio abarca destrezas de niveles muy diferentes. Tenemos, en primer lugar, las capacidades corporales y todas las modalidades del "puedo" que recorro en mi propia fenomenología del "hombre capaz": poder hablar, poder intervenir en el curso de las cosas, poder narrar, poder permitir que se me impute una acción como a su verdadero autor. A esto hay que añadir las costumbres sociales, todos los *habitus* de la vida en común, una parte de los cuales se despliega en los rituales sociales propios de los fenómenos de rememoración, asignados únicamente a la memoria privada. Coinciden así varias polaridades. Encontraremos otras tan significativas en el marco de la presente consideración, en la que se recalca la aplicación del criterio de distanciación temporal.

Que se trate, en el plano fenomenológico, de una polaridad y no de una dicotomía es un hecho atestiguado por la función eminente que desempeñan fenómenos situados entre los dos polos que Bergson opone según su método usual de división.

La segunda pareja de opuestos está constituida por el binomio *evocación/búsqueda*.

Entendemos por evocación el advenimiento actual de un recuerdo. A ella reservaba Aristóteles el término *mnēmē*, mientras que con el de *anamnesis* designaba lo que nosotros llamamos más tarde búsqueda o rememoración. Caracterizaba la *mnēmē* como *pathos*, como afección: puede suceder que nos acordemos, de esto o de aquello, en tal o en cual ocasión; percibimos entonces un recuerdo. Por lo tanto, la evocación es una afección por oposición a la búsqueda. En cuanto tal, es decir, prescindiendo de su posición polar, la evocación soporta la carga del enigma que puso en marcha las investigaciones de Platón y de Aristóteles, a saber, la presencia actual de lo ausente percibido, sentido, aprendido anteriormente. Este enigma debe disociarse provisionalmente de la cuestión planteada por la perseverancia de la afección primera,

perseverancia ilustrada por la conocida metáfora de la impronta del cuño, y consiguientemente, de la cuestión de saber si la fidelidad del recuerdo consiste en la semejanza de la *eikōn* con la impronta primera. Las neurociencias han estudiado este problema con el nombre de huellas mnésicas. No debe acaparar nuestra atención: fenomenológicamente hablando, no sabemos nada del sustrato corporal, y más precisamente cortical, de la evocación, ni conocemos el régimen epistemológico de la correlación entre la formación, la conservación y la activación de estas huellas mnésicas y los fenómenos que caen bajo la mirada fenomenológica. Este problema propio de la categoría de la causalidad material debe dejarse de lado el más largo tiempo posible. Me reservo el afrontarlo en la tercera parte de esta obra. En cambio, lo que debe traerse al primer plano, siguiendo a Aristóteles, es la mención de la anterioridad de la "cosa advenida" respecto a su evocación presente. En esta mención consiste la dimensión cognitiva de la memoria, su carácter de saber. Precisamente en virtud de este rasgo, la memoria puede considerarse como fiable o no, y deben tenerse en cuenta las deficiencias propiamente cognitivas, sin que uno se apresure a someterlas a un modelo patológico, bajo el término de tal o cual forma de amnesia.

Dirijámonos al otro polo del binomio *evocación/búsqueda*. A él se refería el término griego de la *anamnēsis*. Platón lo había mitificado al vincularlo a un saber prenatal del que seríamos separados por un olvido ligado a la inauguración de la vida del alma en un cuerpo calificado, por otra parte, de tumba (*sōma-sēma*), olvido, de alguna forma natal, que haría de la búsqueda un "re-aprender" lo olvidado. Aristóteles, en el segundo capítulo del tratado analizado anteriormente, naturalizó, en cierto sentido, la *anamnēsis*, relacionándola así con lo que nosotros llamamos, en la experiencia cotidiana, la rememoración. Con todos los socráticos, yo designo la rememoración con el término emblemático de búsqueda (*zetēsis*). Sin embargo, la ruptura con la *anamnēsis* platónica no es completa en cuanto que el *ana* de *anamnēsis* significa retorno, reanudación, recuperación de lo que antes se vio, se sintió o se aprendió; por lo tanto, significa, de alguna forma, repetición. De este modo, el olvido es designado oblicuamente como aquello contra lo que se dirige el esfuerzo de rememoración. La *anamnēsis* realiza su trabajo a contracorriente del río Leteo. Se busca lo que uno teme haber olvidado provisionalmente o para siempre, sin poder zanjar, sobre la base de la experiencia ordinaria de la rememoración, entre dos hipótesis referidas al origen del olvido: ¿se trata de la destrucción definitiva de las huellas de lo aprendido anteriormente o de un impedimento

provisional, a su vez superable eventualmente, opuesto a su reanimación? Esta incertidumbre sobre la naturaleza profunda del olvido da a la búsqueda un matiz de preocupación.³⁰ No todo el que busca encuentra necesariamente. El esfuerzo de rememoración puede tener éxito o fracasar. La rememoración lograda es una de las figuras de lo que llamamos la memoria "feliz".

En cuanto al mecanismo de la rememoración, evocamos, en el marco del comentario del tratado de Aristóteles, el abanico de procedimientos empleados, desde la asociación cuasi mecánica hasta el trabajo de reconstrucción que Aristóteles relaciona con el *sylogismos*, con el razonamiento.

Me gustaría presentar aquí los textos antiguos con un aire moderno. Acurriré, una vez más, a Bergson, reservando para un examen en regla la teoría fundamental de *Materia y memoria*, que enmarca los préstamos puntuales que he tomado de los análisis escogidos de Bergson. Estoy pensando en el ensayo, "Esfuerzo intelectual" incluido en *La energía espiritual*,³¹ deteniéndome principalmente en las páginas consagradas al "esfuerzo de memoria".

La distinción principal tiene lugar entre la "rememoración laboriosa" y la "rememoración instantánea" (Bergson, *L'Énergie spirituelle*, ob. cit., pp. 932-938), y se puede considerar la rememoración instantánea como el grado cero de la búsqueda y la rememoración laboriosa como su forma expresa. El principal interés del ensayo de Bergson reside en la lucha mantenida contra la reducción, operada por el asociacionismo, de todas las modalidades de búsqueda a la más mecánica de entre ellas. La distinción entre las dos formas de rememoración se enmarca en una búsqueda más amplia, expresada en esta única pregunta: "¿Cuál es la característica principal del esfuerzo intelectual?" (ibid., p. 931). De ahí el título del ensayo. Merecen subrayarse la amplitud y la precisión de la pregunta. Por un lado [La evocación del recuerdo pertenece a una vasta familia de hechos psíquicos: "Cuando rememoramos hechos pasados, cuando interpretamos hechos presentes, cuando oímos un discurso, cuando seguimos el pensamiento de otro y cuando escuchamos nuestros propios pensamientos, en fin, cuando llena nuestra inteligencia un sistema complejo de representaciones, nos damos cuenta de que podemos adoptar dos actitudes diferentes: una, de tensión, y otra, de relajación, que se distinguen

³⁰ El capítulo sobre el olvido (tercera parte, capítulo 3) se detendrá ampliamente sobre esta ambigüedad.

³¹ Bergson, "Effort intellectuel", en *L'Énergie spirituelle*, en *Obras*, ob. cit., pp. 930-959 [trad. esp.: *La energía espiritual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982].

sobre todo en que la sensación de esfuerzo está presente en una y ausente en la otra" (ibid., p. 930). Por otro lado, la pregunta precisa es ésta: "¿Es el mismo, en ambos casos, el juego de las representaciones? ¿Son de la misma especie los elementos intelectuales y mantienen entre ellos las mismas relaciones?" (ibid., pp. 930-931). La pregunta, según vemos, no puede dejar de interesar a las ciencias cognitivas contemporáneas.

Si la cuestión de la rememoración está colocada al principio del examen aplicado a las diversas clases de trabajo intelectual, significa que lo que mejor se señala aquí es la gradación "de lo más fácil, que es el trabajo de reproducción, a lo más difícil, que es el de producción o invención" (ibid., p. 932). Además, el ensayo puede apoyarse en la distinción realizada en *Materia y memoria* entre "una serie de 'planos de conciencia' diferentes, desde el 'recuerdo puro', aún no traducido en imágenes claras, hasta ese mismo recuerdo actualizado en sensaciones nacientes y en movimientos comenzados" (idem). La evocación voluntaria de un recuerdo consiste precisamente en esta travesía de los planos de conciencia. Se propone, pues, un modelo para separar la parte de automatismo, de rememoración mecánica, y la de reflexión, de reconstitución inteligente, íntimamente mezcladas en la experiencia ordinaria. El ejemplo escogido es el de la rememoración de un texto aprendido de memoria. Por lo tanto, la separación entre dos tipos de lectura se hace en el momento del aprendizaje; a la lectura analítica, que privilegia la jerarquía entre idea dominante e ideas subordinadas, Bergson opone su famoso concepto de *esquema dinámico*: "Entendemos con ello que esta representación no contiene tanto las imágenes mismas como la indicación de lo que hay que hacer para reconstruirlas" (ibid., p. 937). En este sentido, es ejemplar el caso del jugador de ajedrez capaz de jugar varias partidas al mismo tiempo sin mirar los tableros: "lo que está presente en la mente del jugador es una composición de fuerzas o, más bien, una relación entre potencias aliadas u hostiles" (ibid., p. 938). De este modo, cada partida se memoriza como un todo según su perfil propio. Por lo tanto, es en el método de aprender donde hay que buscar la clave del fenómeno de rememoración, por ejemplo, el de la búsqueda inquieta de un nombre recalcitrante: "Una impresión de extrañeza, pero no de una extrañeza indeterminada" (ibid., 939). El esquema dinámico actúa como un guía "que indica cierta *dirección de esfuerzo*" (ibid., p. 40). En este ejemplo, como en muchos otros, "parece que lo fundamental es *desarrollar* un esquema, si no simple, al menos concentrado, en una imagen de elementos distintos o más o menos independientes entre sí" (idem). Éste es el modo de atravesar los dife-

rentes planos de conciencia, de "descender del esquema hacia la imagen" (ibíd., p. 941). Diremos, pues, que "el esfuerzo de rememoración consiste en convertir una representación esquemática, cuyos elementos se interpenetran, en una representación llena de imágenes, cuyas partes se yuxtaponen" (idem). En esto, precisamente, el esfuerzo de rememoración constituye un caso de esfuerzo intelectual y se asemeja al esfuerzo de intelección examinado en el capítulo 2 de *Materia y memoria*: "Ya se trate de seguir una demostración, de leer un libro o de oír un discurso" (ibíd., p. 942), "el sentimiento del esfuerzo de intelección se produce en el trayecto del esquema a la imagen" (ibíd., p. 946). Queda por examinar lo que hace del trabajo de memoria, de intelección o de invención, un esfuerzo, a saber, la *dificultad* que tiene por señal una molestia o un obstáculo, en fin, el aspecto propiamente temporal de ralentización o de retraso. Combinaciones antiguas resisten a la reorganización exigida, tanto del esquema dinámico como de las imágenes mismas en las que el esquema intenta inscribirse. Es el hábito el que resiste a la invención: "En esta vacilación totalmente especial debe encontrarse la característica del esfuerzo intelectual" (ibíd., p. 954). Y "se comprende que esa indecisión de la inteligencia se continúe en la *inquietud* del cuerpo" (ibíd., p. 949). La penalidad tiene así su marca temporal sentida de modo afectivo. Hay *pathos* en la *zetesis*, hay "afección" en la "búsqueda". Así se cruzan de nuevo la dimensión intelectual y la dimensión afectiva del esfuerzo de rememoración, como en cualquier otra forma del esfuerzo intelectual.

Al término de este estudio de la rememoración, me gustaría hacer una breve alusión a la relación entre el esfuerzo de rememoración y el olvido (esperando retomar con detenimiento, en la tercera parte de esta obra, los problemas relativos al olvido que encontramos aquí de un modo disperso).

En efecto, [el esfuerzo de rememoración es el que ofrece la ocasión más importante de hacer "memoria del olvido"], para hablar por adelantado como Agustín. [La búsqueda del recuerdo muestra efectivamente una de las finalidades principales del acto de memoria: luchar contra el olvido, arrancar algunas migajas de recuerdo a la "rapacidad" del tiempo (Agustín *dixit*), a la "sepultura" en el olvido. No es sólo el carácter penoso del esfuerzo de memoria el que da a la relación ese matiz de preocupación, sino también el temor de haber olvidado, de olvidar todavía más, de olvidar mañana realizar tal o cual tarea; pues mañana no habrá que olvidar... acordarse. Lo que, en el próximo estudio, llamaremos deber de memoria consiste esencialmente en deber de no olvidar.

Así, una buena parte de la búsqueda del pasado se coloca bajo el signo de la tarea de no olvidar. De modo más general, la obsesión por el olvido pasado, presente, futuro multiplica la luz de la memoria feliz, de la sombra proyectada sobre ella por la memoria desdichada. Para la memoria que medita —el *Gedächtnis*—, el olvido sigue siguiendo a la vez una paradoja y un enigma. Una paradoja, tal como la presenta Agustín retórico: ¿cómo *hablar* del olvido si no es bajo el signo del recuerdo del olvido, tal como lo avalan y autorizan el retorno y el reconocimiento de la “cosa” olvidada? Si no, no sabríamos que olvidamos. Un enigma, porque no sabemos, de saber fenomenológico, si el olvido es sólo impedimento para evocar y para reencontrar el “tiempo perdido” o si proviene del ineluctable desgaste “por” el tiempo de las huellas que dejaron en nosotros, en forma de afecciones originarias, los acontecimientos sobrevenidos. Para resolver el enigma sería preciso no sólo liberar el fondo de olvido absoluto sobre el que se destacan los recuerdos “salvados del olvido”, sino también articular este no-saber referente al fondo de olvido absoluto sobre el saber exterior —particularmente el de las neurociencias y de las ciencias cognitivas— relativo a las huellas mnésicas. No dejaremos de evocar en su momento esta difícil correlación entre saber fenomenológico y saber científico.³²

Debe darse un lugar especial y eminente a la distinción introducida por Husserl en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*³³ entre retención o recuerdo primario y reproducción o recuerdo secundario. Esta distinción se lee en la segunda sección de las *Lecciones* de 1905 *sobre la conciencia interna del tiempo*, que forman la primera parte de las *Lecciones* completada por las cláusulas adicionales y los complementos del período 1905-1910. He procurado separar estos análisis que se refieren realmente al aspecto objetual de la memoria, como lo confirma la traducción de *Erinnerung* por “recuerdo”, y añadirles, después del presente capítulo, las consideraciones de Husserl referidas a la relación entre recuerdo e imagen. Al separar esta sección del contexto dominante de las *Lecciones*, la sustraigo a la influencia del idealismo subjetivista insertado en la vertiente reflexiva de la memoria (cuyo examen demoro hasta el capítulo final de nuestra fenomenología de la memoria).

³² Véase después, tercera parte, capítulo 3 sobre el olvido, pp. 537-547.

³³ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. francesa de H. Dussort, Paris, PUF, 1964 [trad. esp. de Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002].

Esta liberación actúa, lo confieso, en contra de la dinámica de conjunto de las *Lecciones* de 1905, que, desde la primera a la tercera lección, les hace recorrer una serie de "grados de constitución" (Husserl, *Leçons*, § 34), en los que se borra progresivamente el carácter objetual de la constitución en beneficio de la autoconstitución del flujo de la conciencia; los "objetos temporales" —en otras palabras, las cosas que duran— aparecen entonces como "unidades constituidas" (ibíd., § 37) en la pura reflexividad de la conciencia interna del tiempo. Mi argumento es que la conocida *epokhe* con la que se abre la obra y de la que proviene la exclusión del tiempo objetivo —ese tiempo que la cosmología, la psicología y las demás ciencias humanas tienen por una realidad, ciertamente formal, pero solidaria del estatuto realista de los fenómenos que enmarca— no pone al descubierto, en primer lugar, un flujo puro sino una experiencia (*Erfahrung*) temporal que tiene, en el recuerdo, su cara objetual; la constitución de primer nivel es la de una cosa que dura, por mínima que sea esta objetividad, en primer lugar según el modelo del sonido que continúa resonando, y luego, de la melodía que uno recuerda después. Pero, siempre, "algo dura". Es cierto que la *epokhe* pone al desnudo puras vivencias, las "vivencias del tiempo" (ibíd., § 2, p. 15). Pero, en estas vivencias, se buscan "*data* objetivamente temporales" (§ 2). Se los llama "objetividad" (idem) y entrañan "verdades *apriorísticas*" que pertenecen "a los momentos constitutivos de la objetividad" (idem). Si, desde el principio de la lectura, parece provisional la referencia a este aspecto "objetual", es porque se plantea una cuestión radical, la del "origen" del tiempo" (idem) que se quiere sustraer al reino de la psicología sin por ello caer en la órbita del trascendentalismo kantiano. La pregunta planteada por la experiencia del sonido que dura y de la melodía que vuelve es la de la clase de persistencia que hace que "lo percibido se mantenga presente durante un tiempo, aunque no sin modificarse" (ibíd., § 3, p. 19). La pregunta es ésta: ¿qué es mantenerse para una cosa que dura? ¿Qué es la duración temporal? Esta cuestión no difiere de las planteadas por William James y Henri Bergson con otras palabras semejantes: durar, permanecer, persistir. ¿Qué modificación es ésta? ¿Es un tipo de asociación (Brentano)? ¿O un tipo de comparación recapituladora a partir del último sonido (W. Stern)? Se pueden desechar estas soluciones, no el problema, a saber: "la aprehensión de objetos temporales trascendentes que se extienden sobre una duración" (ibíd., § 7, p. 33). Llamemos "objetos temporales" (*Zeitobjekte*) a estos objetos, sobre cuya base se planteará más tarde el problema de la constitución del tiempo, considerado desde ese momento como una duración no diferenciada por cosas que duran.

De la percepción de la duración de algo, el análisis se inclinará, entonces, hacia el examen de la duración de la percepción en cuanto tal. Por lo tanto, el sonido, la melodía ya no serán tematizados, sino sólo su duración inobjetivable. Es de este lado del desplazamiento del énfasis donde adquiere sentido la importante distinción entre recuerdo inmediato o retención y recuerdo secundario o reproducción.

La experiencia descrita tiene un eje, el presente, el presente del sonido que resuena ahora: "Al tocarlo, lo oigo como un presente, pero cuando sigue resonando posee un presente siempre nuevo, de modo que el presente siempre precedente se convierte en un pasado" (ibíd., § 7, p. 37). Es esta modificación la que constituye el tema de la descripción. Hay un "siempre" presente. En este sentido, la situación descrita no es diferente de la considerada por Agustín en el libro XI de las *Confesiones*: la modificación es del presente. Es cierto que Agustín ignora la exclusión de cualquier tesis trascendente y la reducción del sonido "a puro dato hilético" (ibíd., § 8, p. 37). Pero es común la idea de que algo comienza y cesa, comienza y "cae" después de su final en el pasado más lejano. Se propone entonces la idea de "retención": "en esta recalda", yo lo "retengo" todavía, lo poseo en una "retención", y, mientras ésta se mantiene, "él posee su propia temporalización, es el idéntico tono, su duración es idéntica" (ídem). En esta fase del análisis, las dos proposiciones se superponen: el sonido es el mismo, su duración es la misma. Posteriormente, la segunda absorberá a la primera. Pasaremos entonces de la fenomenología del recuerdo a la de la conciencia del tiempo inmanente. Prepara la transición la observación de que puedo dirigir mi mirada sobre "la manera como 'se da' [el sonido]" (ibíd., § 8, p. 38). Entonces, los "modos" y su continuidad, en un "flujo continuo", pasarán al primer plano. Pero no será abolida la referencia al ahora que, al comienzo del análisis al que nos limitamos aquí, es la fase de un sonido, esa fase que se llama "conciencia del sonido en su inicio" (ibíd., § 8, p. 37: "el sonido está dado, quiere decir: que tengo conciencia de él como presente" (ibíd., § 8, p. 38). En una fase posterior del análisis, se podrá discernir, en la referencia tenaz al presente, el reino de lo que Heidegger y sus seguidores llaman la "metafísica de la presencia".³⁴ En la fase en que detenemos aquí el análisis, la referencia al presente alcanza la experiencia cotidiana que tenemos de las cosas que comienzan, continúan y dejan de aparecer. Comenzar constituye una experiencia irrecusa-

³⁴ En el capítulo 3, consideraremos los importantes análisis que R. Bernet dedica a la fenomenología del tiempo en *Husserl*.

ble. Sin ella, no comprenderíamos lo que significa continuar, durar, permanecer, cesar. Siempre, algo comienza y cesa. Por lo demás, el presente carece de razones para ser identificado con la presencia –en cualquier sentido metafísico que sea–. La fenomenología de la percepción carece de cualquier derecho exclusivo sobre la descripción del presente. El presente es también el del gozar y del sufrir, y, de modo más significativo para la investigación sobre el conocimiento histórico, presente de iniciativa. Por lo tanto, lo que se puede reprochar legítimamente a Husserl, en esta fase inicial de su análisis, es haber cerrado la fenomenología del presente sobre la subjetividad percibida, a expensas de la objetividad afectiva y práctica. Dentro de estos límites, su tesis es simplemente que la percepción no es instantánea, que la retención no es una forma de imaginación, sino que consiste en una modificación de la percepción. La percepción de algo dura. El alejamiento “del instante presente actual” (ibíd., § 9, p. 39) es aún un fenómeno de percepción y no de imaginación. Y es de un algo del que se dice que dura: “La ‘conciencia’, la ‘vivencia’, se refiere a su objeto por mediación de una aparición, en que, precisamente, se presenta “el objeto en su modo” (ibíd., § 9, p. 41). La fenomenología de la memoria es inicialmente la del recuerdo, si se entiende por ello “el objeto en su modo”. Lo que se llama presente, pasado, son “caracteres transcurivos” (ibíd., § 10, p. 41), fenómenos eminentemente inmanentes (en el sentido de una trascendencia reducida al estatuto de lo hiletico).

Si se puede reconocer una tensión en este análisis, antes de entrar en escena la distinción entre retención y recuerdo, es entre la detención sobre el presente actual y la indivisibilidad en fragmentos del fenómeno transcurivo. Pero no se puede reprochar a Husserl esta tensión como una inconsecuencia resultante de una complacencia metafísica: es constitutiva del fenómeno descrito. En efecto, se puede pasar sin detención, como el tiempo mismo, de una fase a otra de la duración del mismo objeto, o detenerse en una fase: el comienzo es simplemente la más notable de estas paradas; pero la cesación también. Así, comenzamos a hacer y dejamos de hacer. El obrar, en particular, posee sus nodos y sus vientres, sus rupturas y sus impulsos; el actuar es musculoso. Y en la sucesión sin aristas de la percepción, es perfectamente sensata la distinción entre comenzar y cesar. Como comienzo precisamente, el presente crea sentido, y la duración equivale a modificación: “al presentarse continuamente un nuevo presente, el presente se transmuta en un pasado y por esto ‘desciende’, con toda regularidad, hacia la profundidad del pasado, toda la continuidad transcuriva de los pasados correspondientes al punto



precedente" (ibíd., § 10, p. 43). ¿Se habla de "punto-fuente" (ibíd., § 11, p. 43)? Es en el marco de la relación comenzar-continuar-cesar. La impresión es originaria, en un sentido no metafísico, en el sentido de lo que simplemente comienza y que hace que haya un antes y un después. El presente cambia sin cesar, pero también surge sin cesar: lo que llamamos suceder, acontecer. A partir de ahí, todo el transcurrir no es más que "retención de retenciones" (ibíd., § 11, p. 44). Pero la distinción comenzar/durar no para de significar, hasta el punto de que una continuidad puede concentrarse en "un punto de actualidad, que se ofrece en continuas modificaciones retencionales" (idem), lo que Husserl gusta comparar con una cola de cometa. Hablamos entonces de duración "pasada" (ibíd., § 11, p. 45). Este punto terminal se analiza perfectamente en continuidad de retenciones; pero en cuanto terminal, se da en una "aprehensión de ahora" (idem), núcleo de la cola del cometa.³⁵

¿Qué sucede, pues, con el término eventual del debilitamiento que sería el desvanecimiento? Husserl, que lo evoca (ibíd., § 11), habla de imperceptibilidad, sugiriendo así el carácter limitado tanto del campo temporal como del campo de visibilidad. La observación vale también para el diagrama del § 10: "no se ha previsto ningún fin de la retención" (nota de Husserl), lo que permitiría entender, según ciertos autores, tanto la confesión de un olvido ineluctable como la consideración de la persistencia inconsciente del pasado.

En resumen, llamar originario el instante del pasado propio de la retención es negar que ésta sea una figuración por imagen. Es esta distinción la que asumiremos según nuevos criterios sobre la base de textos inéditos y que conciernen a otro ciclo de análisis que descansan en la oposición posicional/no posicional. En las *Lecciones* de 1905 prevalece la oposición impresional/retencional. Esta distinción basta para distinguir el ahora de la conciencia de lo "recientemente pasado" que da una extensión temporal a la percepción. Sin embargo, se presenta ya una oposición a lo imaginario: a decir verdad, ya era así desde la crítica de Brentano en la primera sección. En cuanto a la distinción entre impresión/retención, sobre la que reflexionamos aquí, proviene, según Husserl, de una necesidad ética. No es un dato de hecho: "abogamos por la necesidad a priori de que la percepción y, por tanto, la impresión originaria correspondiente precedan a la retención" (ibíd., § 13, p. 48). Con otras palabras,

³⁵ Al respecto, no debe desorientar el diagrama que acompaña la descripción del fenómeno de transcurividad, en el § 11: se trata de una transcripción espacial sugerida por la equivalencia entre el presente y el punto.

para algo que dura, continuar presupone comenzar. Se pueden poner reservas "bergsonianas" contra la equivalencia entre el ahora y el punto, pero no contra la distinción comenzar/continuar. Esta distinción es constitutiva de la fenomenología del recuerdo —de ese recuerdo del que se dice: "el dato del pasado es el recuerdo" (ibíd., § 13, p. 50)—. Y este dato engloba necesariamente un momento de negatividad: la retención no es la impresión; la continuidad no es el comienzo; en este sentido, consiste en un "no-ahora": "pasado y ahora se excluyen" (idem). Durar es, en cierta manera, superar esta exclusión. Durar es permanecer el mismo. Es lo que significa el término "modificación".

Precisamente con relación a esta exclusión —a este no-ahora primordial del pasado retenido, se propone la polaridad de un nuevo género en el interior mismo del no-ahora del recuerdo: la polaridad recuerdo primario/recuerdo secundario, retención/reproducción.

La reproducción supone "desaparecido" y de retorno el recuerdo primario de un objeto temporal como la melodía. La retención se aferraba aún a la percepción del momento. El recuerdo secundario ya no es en absoluto presentación; es re-presentación; es la misma melodía, pero "apenas oída" (ibíd., § 14, p. 50). La melodía oída hace poco "en persona" es ahora rememorada, re-presentada. A su vez, la propia rememoración podrá ser retenida según el modo de lo recién rememorado, representado, re-producido. Es a esta modalidad del recuerdo secundario a la que pueden aplicarse las distinciones propuestas entre evocación espontánea y evocación laboriosa, así como entre grados de claridad. Lo esencial es que el objeto temporal reproducido ya no tenga apoyo, si se puede hablar así, en la percepción. Ha desconectado. Es realmente pasado. Y sin embargo, se enlaza, hace de unión con el presente y su cola de cometa. El intervalo es lo que llamamos lapso. En la época de las *Lecciones* de 1905 y de los *Complementos* del período 1905-1910, la reproducción es clasificada entre los modos de imaginación (ibíd., Suplemento II, pp. 132-136). Quedará por distinguir entre imaginación que enuncia e imaginación no-realizadora, ya que la ausencia es el único vínculo entre las dos, cuya bifurcación principal ya había percibido Platón, en términos de arte mimético, entre fantástico e icónico. Al hablar aquí de lo "nuevamente-dado" de la duración, Husserl evoca implícitamente el carácter tético diferencial de la rememoración.⁴⁶ Que la reproducción sea también la imaginación, es la verdad limitada de Brentano (ibíd., § 19): en términos negativos, reproducir es no dar en

⁴⁶ El término *phantasma* se encuentra en las pp. 64 y 65 (Husserl, ob. cit.).

persona. Ser dado una vez más, no es ser dado recientemente. La diferencia ya no es continua, sino discontinua. Se plantea, pues, la cuestión de saber en qué condiciones la "reproducción" es reproducción del pasado. De la respuesta a esta cuestión depende la diferencia entre imaginación y recuerdo. Lo que crea la diferencia es la dimensión posicional de la rememoración: "el recuerdo, por el contrario, presenta lo que es reproducido y, con tal presentación, le confiere una situación relativa al ahora actual y a la esfera del campo temporal originario al que pertenece el recuerdo mismo" (ibíd., § 23). Husserl remite aquí al Suplemento III: "Las intenciones de encadenamiento del recuerdo y de la percepción. Los modos de la conciencia del tiempo". A este precio, se puede decir que el ahora "recubre" un ahora pasado. Esta "segunda intencionalidad" corresponde a lo que, en Bergson y otros, se llama reconocimiento —conclusión de una búsqueda feliz—.

Es en este punto donde un minucioso análisis consagrado a la distinción entre *Erinnerung* y *Vorstellung* y reunido en el volumen XXIII de los *Husserliana* prosigue el de la segunda sección de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Daré cuenta de todo ello en la última sección de este capítulo, dentro del marco de la comparación entre recuerdo e imagen.

Me gustaría concluir este recorrido sobre las polaridades con la consideración de una pareja de términos opuestos pero complementarios cuya importancia se verá claramente al estudiar la transición de la memoria a la historia.

Hablaré de la polaridad entre *reflexividad* y *mundaneidad*.³⁷ Uno no se acuerda sólo de sí, que ve, que siente, que aprende, sino también de las situaciones mundanas en las que se vio, se sintió, se aprendió. Estas situaciones implican el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en fin, el horizonte del mundo y de los mundos, bajo el cual algo aconteció. Entre reflexividad y mundaneidad, se trata, sin duda, de una polaridad, en cuanto que la reflexividad es un rasgo irrecusable de la memoria en su fase declarativa: alguien dice "en su interior" que vio, sintió, aprendió antes; a este respecto, no debe negarse en absoluto la pertenencia de la memoria a la esfera de interioridad, al ciclo de la *inwardness*, para retomar la terminología de Charles Taylor en *Fuentes del yo*.³⁷ Ninguna pertenencia, salvo la sobrecarga inter-

³⁷ Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989; trad. francesa de C. Melançon, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998 [trad. esp. de Ana Llorca, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996].

pretativa del idealismo subjetivista que impide que ese momento de reflexividad entre en relación dialéctica con el polo de mundaneidad. A mi modo de ver, es esta "presuposición" la que hace deudora a la fenomenología husserliana del tiempo, pese a su vocación de constituirse sin presuposición y de no escuchar más que la enseñanza de las "cosas mismas". Es éste un efecto discutible de la *epokhé* que, bajo apariencia de objetivación, afecta a la mundaneidad. Hay que decir, es cierto, en descargo de Husserl, que la fenomenología del *Lebenswelt*, desarrollada en el último gran libro de Husserl, suprime parcialmente el equívoco al restituir a lo que llamamos globalmente situación mundana su derecho de primordialidad, sin romper, por ello, con el idealismo trascendental de las obras del período intermedio, que culmina en *Ideen I*, pero se anuncia ya en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

Las consideraciones que siguen deben muchísimo a la obra maestra de Edward Casey, *Remembering*.³⁸ El único punto de divergencia que me separa de él se refiere a la interpretación que da de los fenómenos, que describe de maravilla: él piensa que debe salir de la región balizada por el tema de la intencionalidad y, por este medio, de la fenomenología husserliana, bajo la presión de la ontología existencial inaugurada por Heidegger en *El ser y el tiempo*. De ahí la oposición que rige su descripción de los fenómenos mnemónicos entre dos grandes masas, expuestas en los títulos "Keeping memory in Mind" y "Pursuing memory beyond Mind". Pero, ¿qué significa *Mind*—término inglés tan difícil de traducir en francés—? ¿No hace referencia este término a la interpretación idealista de la fenomenología y de su tema principal, la intencionalidad? Además, Casey tiene en cuenta la complementariedad entre estos dos grandes conjuntos al intercalar entre ellos lo que llama los *mnemonic Modes*, a saber, *Reminding*, *Reminiscing*, *Recognizing*. Además, no duda en poner como título a su gran obra *A phenomenological study*. Permítaseme añadir una palabra para testimoniar mi profundo acuerdo con la empresa de Casey: lo que más aprecio es la orientación general de su obra, cuyo objetivo es sustraer al olvido la memoria misma (de ahí el título de la introducción: "Remembering forgotten. The amnesia of anamnesis", al que responde el de la cuarta parte, "Remembering re-membered"). En este sentido, el libro es un alegato por lo que yo llamo la memoria "feliz", en contra de des-

³⁸ Edward S. Casey, *Remembering. A phenomenological study*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

cripciones motivadas por la suspicacia o por la primacía excesiva dada a los fenómenos de deficiencia, incluso a la patología de la memoria.

No diré nada nuevo sobre el polo reflexivo del binomio considerado aquí, en la medida en que se pueden reunir bajo este título fenómenos que ya aparecieron en otras parejas de oposiciones. Habría que dirigirse a la polaridad memoria propia/memoria colectiva de nuestro próximo estudio. Además, Casey termina por esta última, con el título de "Commemoration", su "búsqueda" de la memoria "más allá del espíritu". Después, se debería reagrupar, con el título de reflexividad, el término de "recta" de cada una de las parejas precedentes: así, en la oposición entre hábito y memoria, el lado "hábito" es el menos marcado en lo que se refiere a la reflexividad: se realiza una destreza sin darse cuenta de ella, sin prestarle atención, sin ser consciente de ello, sin ser *mindful* de ello. Si una aplicación deja de funcionar, se nos exige tener cuidado: *Mind your step!* En cuanto a la pareja evocación/rememoración, la reflexividad llega a su cumbre en el esfuerzo de rememoración; es subrayada por el sentimiento de sufrimiento vinculado al esfuerzo. En este aspecto, la evocación simple puede considerarse como neutra o no marcada, en cuanto que se afirma que el recuerdo adviene como presencia de lo ausente; puede decirse marcada negativamente en los casos de evocación espontánea, involuntaria, bien conocida por los lectores de la obra de Proust *En busca del tiempo perdido*; y más aún en los casos de irrupción obsesiva de la que hablaremos en el próximo estudio. La evocación no se siente (*pathos*) simplemente, sino que se sufre. Por lo tanto, la "repetición" en sentido freudiano es lo inverso de la rememoración, la cual puede compararse, en cuanto trabajo de recuerdo, al esfuerzo de rememoración descrito anteriormente.

En efecto, los tres "modos mnemónicos" que Casey intercala entre el análisis intencional de la memoria retenida cautiva, según él, *in Mind*, y la búsqueda de la memoria *beyond Mind* constituyen fenómenos transicionales entre el polo de reflexividad y el polo de mundaneidad de la memoria.

¿Qué significa *Reminding*? No existe término apropiado en francés; sólo uno de los empleos de la palabra "recordar": esto me recuerda aquello, me hace pensar en aquello. ¿Habla de compendio, cuaderno de notas, recordatorio o, con las neurociencias, indicio de rememoración? Se trata, en efecto, de indicadores encaminados a proteger contra el olvido. Se distribuyen a ambos lados de la línea divisoria entre la interioridad y la exterioridad; los encontramos por primera vez en la vertiente de la rememoración, ya en la forma estereotipada de la asociación más o menos mecánica de la rememoración

de una cosa por otra que se le asoció en el aprendizaje, ya como uno de los enlaces "vivos" del trabajo de rememoración; los encontramos por segunda vez como puntos de apoyo exteriores para la rememoración: fotos, tarjetas postales, agendas, recibos, mementos (¡el famoso nudo en el pañuelo!). De este modo, estos signos indicadores ponen en guardia contra el olvido en el futuro: al recordar lo que habrá que hacer, previenen el olvido de hacer (¡dar de comer al gato!).

En cuanto a *Reminiscing*, se trata de un fenómeno más marcado por la actividad que en *Reminding*, consiste en hacer revivir el pasado evocándolo a varios, ayudándose mutuamente en hacer memoria de acontecimientos o de saberes compartidos: el recuerdo de uno sirve de *reminder* para los recuerdos del otro. Es cierto que este proceso memorial puede interiorizarse en la forma de la memoria meditativa, traducida mejor por el *Gedächtnis* alemán, mediante el diario íntimo, las memorias y antimemorias, las autobiografías, en los que el soporte de la escritura da materialidad a las huellas conservadas, reanimadas, y nuevamente enriquecidas de elementos inéditos. Así se hace provisión de recuerdos para los días futuros, para el tiempo dedicado a los recuerdos... Pero la forma canónica del *Reminiscing* es la conversación mediante la oralidad: "Oye, ¿te acuerdas de..., cuando... tú... nosotros...?" El modo del *Reminiscing* se despliega así al mismo nivel de discursividad que la evocación simple en su estadio declarativo.

Queda el tercer modo mnemónico, que Casey llama de transición: *Recognizing*, reconocimiento. El reconocimiento se presenta, en primer lugar, como un complemento importante de la rememoración; su sanción, podríamos decir. Se reconoce como lo mismo el recuerdo presente y la impresión primera buscada como distinta.³⁹ De este modo, el fenómeno de reconocimiento nos remite al enigma del recuerdo en cuanto presencia de lo ausente encontrado anteriormente. Y la "cosa" reconocida es dos veces distinta: como ausente (distinta de la presencia) y como anterior (distinta de lo presente). Y es en cuanto otra, que emana de un pasado distinto, como es reconocida como la misma. Esta misma compleja alteridad presenta grados que corresponden a los grados de diferenciación y de distanciación del pasado respecto al presente. La alteridad es próxima al grado cero en el sentimiento de familiaridad: uno se reencuentra en ella, se siente a gusto, en su casa (*heimlich*), en

³⁹ El reconocimiento será objeto de una atención especial en nuestro estudio del olvido. Cf. más adelante, pp. 547-567.

el disfrute del pasado resucitado. En cambio, la alteridad llega a su cima en el sentimiento de extrañeza (la conocida *Unheimlichkeit* del ensayo de Freud, "inquietante extrañeza"). Es mantenida en su punto medio, cuando el acontecimiento recordado es llevado, como afirma Casey, "*back where it was*". Este punto medio anuncia, en el plano de la fenomenología de la memoria, la operación crítica por la que el conocimiento histórico restituye su objeto al reino del pasado transcurrido, haciendo así de él lo que Michel de Certeau llamaba el "ausente de la historia".

Pero el pequeño milagro del reconocimiento es recubrir de presencia la alteridad de lo ex-sistido. En esto, el recuerdo es re-presentación, en el doble sentido del re-: hacia atrás, de nuevo. Este pequeño milagro es al mismo tiempo una gran trampa para el análisis fenomenológico en la medida en que esta re-presentación corre el riesgo de encerrar nuevamente la reflexión en el recinto invisible de la representación, supuestamente encerrada en nuestra cabeza, *in the Mind*.

No es todo. Queda el hecho de que el pasado reconocido tiende a hacerse resaltar como pasado percibido. De ahí el extraño destino del reconocimiento de poder ser tratado en el marco de la fenomenología de la memoria y en el de la percepción. No se ha olvidado la conocida descripción hecha por Kant de la triple síntesis subjetiva: recorrer, unir, reconocer. El reconocimiento garantiza así la cohesión de lo percibido mismo. Con términos parecidos, Bergson habla del despliegue del esquema dinámico en imágenes como de un retorno a la percepción. Volveremos sobre esto en la tercera sección de este capítulo con el título de configuración en imágenes del recuerdo.

Una vez concluido el recorrido de los "modos mnemónicos" que la tipología de Casey coloca a mitad de camino de los fenómenos que la fenomenología de la intencionalidad (sobrecargada, a mi modo de ver, por el idealismo subjetivista) sitúa supuestamente *in Mind* y de lo que ella va a buscar *beyond Mind*, nos enfrentamos a una serie de fenómenos mnemónicos que implican el cuerpo, el espacio, el horizonte del mundo o de un mundo.

A mi parecer, estos fenómenos no hacen abandonar la esfera de la intencionalidad, sino que revelan su dimensión no reflexiva. Me acuerdo de haber gozado y sufrido en mi carne en tal o cual período de mi vida pasada; me acuerdo de haber vivido largo tiempo en tal o cual ciudad, de haber viajado a tal parte del mundo, y es desde aquí desde donde evoco todos esos "allí" donde yo estuve. Me acuerdo de la extensión de un paisaje marino que me pro-

ducía el sentimiento de la inmensidad del mundo. Y durante mi visita a un emplazamiento arqueológico, yo evocaba el mundo cultural desaparecido al que esas ruinas remitían con melancolía. Como el testigo en una pesquisa policial, puedo decir de esos lugares que "yo estaba allí".

Comenzando por la memoria corporal, hay que decir que se deja redistribuir a lo largo del primer eje de oposiciones: desde el cuerpo habitual al cuerpo episódico, si se puede hablar así. La presente polaridad reflexividad/mundaneidad encubre parcialmente la primera de todas. La memoria corporal puede ser "actuada" como todas las demás modalidades de hábito, como la de conducir un coche que manejo a mi arbitrio. Se adapta según todas las variantes del sentimiento de familiaridad o de extrañeza. Pero las pruebas, las enfermedades, las heridas, los traumatismos del pasado invitan a la memoria corporal a fijarse en incidentes precisos que apelan fundamentalmente a la memoria secundaria, a la rememoración, e invitan a crear su relato. A este respecto, los recuerdos felices, más especialmente eróticos, hacen mención igualmente de su lugar singular en el pasado transcurrido, sin que se olvide la promesa de repetición que encubrían. De este modo, la memoria corporal está poblada de recuerdos afectados de diferentes grados de distanciación temporal: la misma magnitud del lapso pasado puede ser percibida, sentida, como añoranza, como nostalgia. El momento del despertar, tan magníficamente descrito por Proust al comienzo de *En busca del tiempo perdido*, es particularmente propicio para el retorno de las cosas y de los seres al lugar que la vigilia les había asignado en el espacio y en el tiempo. El momento de la rememoración es, pues, el del reconocimiento. Éste, a su vez, puede recorrer todos los grados de rememoración tácita a la memoria declarativa, una vez preparada de nuevo para la narración.

La transición de la memoria corporal a la memoria de los lugares está garantizada por actos tan importantes como orientarse, desplazarse, y, más que ningún otro, vivir en... Es en la superficie de la tierra habitable donde precisamente nos acordamos de haber viajado y visitado parajes memorables. De este modo, las "cosas" recordadas están intrínsecamente asociadas a lugares. Y no es por descuido por lo que decimos de lo que aconteció que tuvo lugar. En efecto, en este nivel primordial se constituye el fenómeno de los "lugares de memoria", antes de convertirse en una referencia para el conocimiento histórico. Estos lugares de memoria funcionan principalmente a la manera de los *reminders*, de los indicios de rememoración, que ofrecen sucesivamente un apoyo a la memoria que falla, una lucha en la lucha contra el

olvido, incluso una suplencia muda de la memoria muerta. Los lugares "permanecen" como inscripciones, monumentos, potencialmente documentos,⁴⁰ mientras que los recuerdos transmitidos únicamente por vía oral vuelan como lo hacen las palabras. Gracias también a este parentesco entre los recuerdos y los lugares, pudo edificarse, en cuanto método de los *loci*, la clase de *ars memoriae* que evocaremos al comienzo del próximo estudio.

Este vínculo entre recuerdo y lugar plantea un difícil problema que adquirirá vigor en el punto de unión de la memoria y de la historia, el cual es también geografía. Este problema es el del grado de originariedad del fenómeno de datación, que tiene como paralelo el de localización. Datación y localización constituyen, a este respecto, fenómenos solidarios que muestran el vínculo inseparable entre la problemática del tiempo y la del espacio. El problema es el siguiente: ¿hasta qué punto la fenomenología de la datación y de la localización puede constituirse sin acudir al conocimiento objetivo del espacio geométrico —digamos euclidiano y cartesiano— y al conocimiento objetivo del tiempo cronológico, articulado, a su vez, según el movimiento físico? Es la pregunta planteada por todos los intentos de reconquista de un *Lebenswelt* anterior —conceptualmente si no históricamente— al mundo (re)construido por las ciencias de la naturaleza. El propio Bergson, tan vigilante respecto de las amenazas de contaminación de la experiencia pura de la duración por las categorías espaciales, no se opone a caracterizar la memoria-recuerdo, comparada con la memoria-hábito, por el fenómeno de datación. De estas lecturas particulares, cuya evocación es interrumpida por la recitación de una lección, dice: "Es como un acontecimiento de mi vida: tiene como esencia el llevar una fecha y, por tanto, el no poder repetirse" (Bergson, *Matière et Mémoire*, ob. cit., p. 226); y un poco después, invitando a representarse "dos memorias teóricamente independientes", observa: "La primera registraría, en forma de imágenes-recuerdos, todos los acontecimientos de nuestra vida cotidiana a medida que tienen lugar; no descuidaría ningún detalle; reservarla a cada hecho, a cada gesto, su lugar y su fecha" (ibíd., p. 227). De este modo, parece que la fecha, como lugar en el tiempo, contribuye a la primera polarización de los fenómenos mnemónicos compartidos entre hábito y memoria propiamente dicha. Ella es igualmente constitutiva de la fase reflexiva o, como se dice, declarativa de la rememoración; el esfuerzo de memoria es, en gran parte, esfuerzo de datación: ¿cuándo?, ¿desde hace cuánto tiempo?, ¿cuánto tien-

⁴⁰ Sobre la relación entre documento y monumento, véase la segunda parte, capítulo 1, p. 228.

po duró eso? Tampoco Husserl se libró de la pregunta, mucho antes del período de la *Krisis*, desde las *Lecciones*... No puedo decir que un sonido comienza, dura, cesa, sin decir cuánto tiempo dura. Además, decir "B sigue a A" es reconocer, en la sucesión entre dos fenómenos distintos, un carácter primordial: la conciencia de sucesión es un dato originario de conciencia; ella es la percepción de esta sucesión. No nos hallamos lejos de Aristóteles, para quien la distinción del antes y del después es el discriminante del tiempo respecto del movimiento. Según Husserl, la conciencia del tiempo inmanente en cuanto originaria tiene ya sus *a priori* que regulan su aprehensión.

Volviendo a la memoria de los lugares, se puede intentar recuperar, siguiendo a Casey, el sentido de la espacialidad según la concepción abstracta del espacio geométrico. Reserva para ésta el término del emplazamiento, y guarda el del lugar (*place*) para la espacialidad vivida. El lugar, dice, no es indiferente a la "cosa" que lo ocupa, o, más bien, lo llena, al modo como el lugar constituye, según Aristóteles, la forma en vacío de un volumen determinado. Son algunos de estos lugares notables a los que se llama memorables. El acto de vivir en..., evocado poco antes, constituye, a este respecto, el vínculo humano más fuerte entre la fecha y el lugar. Los lugares habitados son, por excelencia, memorables. La memoria declarativa se complace en evocarlos y en contarlos, pues el recuerdo está muy unido a ellos. En cuanto a nuestros desplazamientos, los lugares recorridos sucesivamente sirven de *reminders* a los episodios que se desarrollaron en ellos. Son ellos los que, después, nos parecen hospitalarios o inhospitalarios, en una palabra, habitables.

Sin embargo, al comienzo de la segunda parte, en el cambio decisivo de la memoria a la historia, se planteará la cuestión de saber si el tiempo histórico, el espacio geográfico pueden concebirse sin la ayuda de categorías mixtas que articulan el tiempo vivido y el espacio vivido sobre el tiempo objetivo y el espacio geométrico que la *epokhē* sometió a una suspensión metódica en provecho de la fenomenología "pura".

De nuevo se plantea la cuestión, varias veces encontrada, del carácter finalmente defendible de la *epokhē* husserliana. Cualquiera que sea el destino posterior de la memoria de las fechas y de los lugares en el plano del conocimiento histórico, lo que legitima primordialmente la des-implicación del espacio y del tiempo de su forma objetivada, es el vínculo trabado entre memoria corporal y memoria de los lugares. El cuerpo constituye, a este respecto, el lugar primordial, el aquí, respecto del cual todos los otros lugares están allí. En este sentido, es completa la simetría entre espacialidad y tempo-



ralidad: "aquí" y "ahora" ocupan el mismo rango, al lado de "yo", "tú", "él" y "ella", entre los deícticos que marcan y modulan nuestro lenguaje. A decir verdad, aquí y ahora constituyen lugares y fechas absolutos. Pero ¿puede mantenerse largo tiempo esta suspensión del tiempo y del espacio objetivados? ¿Puede evitar unir mi aquí al allí delimitado por el cuerpo del otro sin recurrir a un sistema de lugares neutros? La fenomenología de la memoria de los lugares parece presa, desde el comienzo, en un movimiento dialéctico insuperable de des-implicación del espacio vivido respecto al espacio geométrico, y de re-implicación mutua en cualquier proceso que ponga en relación lo propio y lo extraño. ¿Podría uno considerarse próximo de alguien distinto sin un bosquejo topográfico? ¿Y el aquí y el allí podrían destacarse en el horizonte de un mundo común si la cadena de entornos concretos no estuviese presa en el encasillado de un gran catastro en el que los lugares fuesen algo más que emplazamientos? En resumen, ¿los lugares de memoria serían los guardianes de la memoria personal y colectiva si no permaneciesen "en su sitio", en el doble sentido del lugar y del emplazamiento?

La dificultad que aquí se evoca se hace especialmente embarazosa cuando, después de Casey, se coloca el análisis de los fenómenos mnemónicos vinculados con la conmemoración al final del recorrido que, supuestamente, aleja la memoria de su núcleo "mentalista". Desde luego, es perfectamente legítimo volver a colocar la conmemoración en el marco de la polaridad reflexividad/mundancidad.⁴¹ Pero entonces es excesivo el precio que hay que pagar por esta inserción de la conmemoración en el marco de la mundancidad: desde el momento en que se subraya la gestualidad corporal y la espacialidad de los rituales que acompañan los ritmos temporales de celebración, no se puede eludir el problema de saber en qué espacio y en qué tiempo tienen lugar estas

⁴¹ Se puede situar también el acto de conmemoración en el binomio memoria-hábito/memoria-recuerdo. La mediación de textos (relatos fundadores, manuales litúrgicos) actúa, a este respecto, al modo de los *reminders* evocados un poco antes; no hay efectución ritual sin recordación de un mito que oriente el recuerdo hacia lo que es digno de ser conmemorado. De este modo, las conmemoraciones son tipos de recordaciones, en el sentido de reactualización, de los acontecimientos fundadores sostenidos por la "llamada" a acordarse que solemniza la ceremonia —conmemorar, observa Casey, es solemnizar tomando el pasado con seriedad y celebrándolo en ceremonias apropiadas (Casey, *Remembering*, ob. cit., p. 223)—. Un enfoque más crítico que descriptivo del fenómeno público de la conmemoración se presentará en la tercera parte en el marco de la filosofía crítica de la historia. Antes habrá que recorrer toda la densidad de la epistemología del conocimiento histórico. Se ofrecerá, en el capítulo siguiente, una primera mención de las trampas del conocimiento histórico, pp. 116-123.

figuras festivas de la memoria. El espacio público en cuyo seno se reúnen los celebrantes, el calendario de las fiestas que acompasan los tiempos fuertes de las liturgias eclesásticas y de las celebraciones patrióticas, ¿podrían ejercer sus funciones de reunión comunitaria (*¿religio* igual a *religare*?) sin la articulación del espacio y del tiempo fenomenológicos en el espacio y el tiempo cosmológicos? Más particularmente, ¿no están vinculados los acontecimientos y los actos fundadores al tiempo del calendario hasta el punto de que éste determina frecuentemente el punto cero del sistema oficial de datación?⁴² Pregunta más radical aún: la clase de perennización operada por la serie de reespectuaciones rituales, más allá de la muerte sucesiva de los concelebrantes, ¿no hace de nuestras conmemoraciones el acto más extremadamente desesperado para contrarrestar el olvido en su forma más solapada de destrucción de las huellas, de su causa de deterioro? Ahora bien, este olvido parece operar en el punto de unión del tiempo y del movimiento físico, en ese punto en que, observa Aristóteles en *Física*, IV, 12, 221 a-b, el tiempo "consume" y "deshace". Con esta observación de indecisión, interrumpo, más que concluyo, este esbozo de la fenomenología de la memoria.

III. El recuerdo y la imagen

Con el título de "El recuerdo y la imagen", alcanzamos el punto crítico de toda la fenomenología de la memoria. Ya no se trata de una polaridad susceptible de ser abarcada por un concepto genérico como memoria, incluso desdoblado entre la simple presencia del recuerdo —la *mnēmē* de los griegos— y la rememoración, la recolección —la *anamnēsis* de los griegos—. La pregunta embarazosa es la siguiente: ¿es el recuerdo una especie de imagen? Y, si sí, ¿cuál? Y si resultara posible explicar, mediante el análisis eidético apropiado, la diferencia esencial entre imagen y recuerdo, ¿cómo esclarecer su imbricación, incluso su confu-

⁴² Es cierto que no hay que limitar los actos de conmemoración a las celebraciones religiosas y patrióticas: los elogios y los servicios funerarios son también celebraciones; yo diría que se desarrollan en el tiempo de los allegados, de los próximos, a mitad de camino de la memoria privada y de la social; pero este tiempo de los allegados, y el espacio que se le asigna —cementerio, monumento a los muertos—, se recorre sobre el fondo del espacio público y del tiempo social. Siempre que pronunciamos o escribimos la frase "en memoria de...", inscribimos el nombre de aquellos de los que hacemos memoria en el gran libro del co-recuerdo, el cual se inscribe, a su vez, en el tiempo más largo.

sión, no sólo en el plano del lenguaje, sino también en el de la experiencia viva?: ¿no se habla de recuerdo-imagen, incluso del recuerdo como de una imagen que uno se hace del pasado? El problema no es nuevo: la filosofía occidental lo heredó de los griegos y de sus variaciones en torno al término *eikōn*... Es cierto que, como hemos dicho y repetido, la imaginación y la memoria poseen como rasgo común la presencia de lo ausente y, como rasgo diferencial, por un lado, la suspensión de cualquier posición de realidad y la visión de lo irreal, y, por otro, la posición de una realidad anterior. Sin embargo, nuestros análisis más difíciles los vamos a consagrar a restablecer las líneas de la traslación de una problemática a la otra. ¿Qué necesidad existe de que, tras haber separado la imaginación de la memoria, haga falta asociarlas de un modo distinto del que habría regulado su disociación? En una palabra: ¿qué necesidad eidética demuestra la expresión recuerdo-imagen que no deja de atormentar a nuestra fenomenología de la memoria y que volverá con fuerza en el plano de la epistemología de la operación historiográfica con el nombre de representación historiadora del pasado?⁴³

Tomaremos a Husserl como primer guía en la investigación de las diferencias eidéticas entre imagen y recuerdo. La contribución de Husserl a esta discusión es importante, aunque sus análisis fragmentarios expuestos a lo largo de veinticinco años no hayan desembocado en una obra totalmente organizada. Con todo, varios se han reunido en el volumen XXIII de los *Husserliana* con el título *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898-1925)*,⁴⁴ cuyo vocabulario es impuesto por el estado de la discusión a finales del siglo XIX en torno a pensadores tan importantes como Brentano. Por mi parte, reconozco, en estos análisis de una paciencia y honestidad intelectual abrumadoras, la segunda contribución más importante de la fenomenología descriptiva a la problemática de la memoria, al lado de los análisis consagrados a la retención y a la rememoración en las dos primeras secciones de las *Lecciones de 1905 sobre la conciencia interna del tiempo*. Deseo llamar la atención del lector sobre la correlación entre estas dos series paralelas: una y otra tienen que ver con la vertiente "objetal" del *Erinnerung* que podemos traducir con razón por "recuerdo".

Efectivamente, estos textos laboriosos exploran las diferencias específicas que distinguen, por sus correlatos "objetales" (*Gegenständlichen*), una varie-

⁴³ Véase la segunda parte, capítulo 3.

⁴⁴ *Husserliana*, XXIII, *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898-1925)*, ed. de Eduard Marbach, Dordrecht, Boston y Londres, Nijhoff, 1980.

dad de actos de conciencia caracterizados por su intencionalidad específica. La dificultad de la descripción no proviene sólo de la imbricación de estos correlatos sino también de la saturación del lenguaje por usos posteriores, ya altamente tradicionales como el empleo del término *Vorstellung*, imperativamente pero desgraciadamente traducido en francés por "representación", ya impuestos por la discusión de la época. Así, el término *Vorstellung*, ineludible desde Kant, agrupaba todos los correlatos de actos sensibles, intuitivos, distintos del juicio: la fenomenología de la razón, continuamente propuesta por Husserl, no podía dejar de hablar de ellos. Pero la comparación con la percepción y todos los demás actos sensibles intuitivos ofrecía un principio más prometededor. Es el que Husserl adoptó con obstinación: impuso la distinción entre una variedad de "modos de presentación" de algo, al constituir la percepción la "presentación pura y simple" (*Gegenwärtigung*) y clasificarse los demás actos dentro del término de presentificación (*Vergegenwärtigung*) (término que se ha traducido también por "re-presentación", con el riesgo de confundir "re-presentación" y "representación" -*Vorstellung*-).

El título del volumen de Husserl abarca el campo de la fenomenología de las presentificaciones intuitivas. Se ve dónde se le puede hacer coincidir con la fenomenología del recuerdo: éste es una especie de presentificación intuitiva que tiene que ver con el tiempo. Husserl coloca a menudo su programa bajo la égida de la "fenomenología de la percepción, del *Bild*, de la *Phantasie*, del tiempo, de la cosa (*Ding*)", fenomenología que aún queda por hacer. Que se tomen la percepción y su modo de presentación como referencia no debe hacer pensar prematuramente en alguna "metafísica de la presencia": se trata de la presentación de algo con su carácter distintivo de intuitividad. Además, todos los manuscritos del volumen tienen que ver con los modos objetales que tienen en común la intuitividad, pero que difieren de la percepción por la no-presentación de su objeto. Es su rasgo común. Las diferencias vienen luego. En cuanto al lugar del recuerdo en este conjunto, sigue sin estar totalmente determinado hasta que no se establezca su vínculo con la conciencia del tiempo; pero este vínculo puede hacerse en el plano de los análisis de la retención y de la reproducción que permanecen en la dimensión objetal. Por lo tanto, hay que unir y cotejar, como pide Husserl, los manuscritos recogidos en el tomo X, "La conciencia interna del tiempo", y los del tomo XXIII de los *Husserliana*. En esta última selección, lo que importa es el parentesco con las otras modalidades de presentificación. El reto del análisis, en este estudio, es la relación entre recuerdo e imagen; aquí, nuestro término "imagen" ocupa el mismo campo que la

Vergegenwärtigung de Husserl. ¿Pero no sucedía lo mismo con la *eikōn* griega y sus conflictos con la *phantasia*? Volveremos a encontrar estos últimos con *Bild* y *Phantasie*. Ahora bien, el recuerdo tiene que ver con estas dos modalidades, como lo recuerda la enumeración en el título preferido de Husserl, a lo que hay que añadir la espera (*Erwartung*), colocada del mismo lado que el recuerdo, pero en el extremo opuesto del conjunto de las presentificaciones temporales, como se ve también en los manuscritos sobre el tiempo.

Cuando Husserl habla de *Bild*, piensa en las presentificaciones que describen algo de modo indirecto: retratos, cuadros, estatuas, fotografías, etcétera. Aristóteles había esbozado esta fenomenología al observar que un cuadro, una pintura, podían ser leídos como imagen presente o como imagen que describe una cosa irreal o ausente.⁴⁵ El lenguaje cotidiano, muy impreciso, habla en esta ocasión tanto de imagen como de representación; pero especifica a veces preguntando qué representa tal cuadro, de qué o de quién es la imagen. Se podría entonces traducir *Bild* por "pintura", "descripción".

Cuando Husserl habla de *Phantasie*, piensa en las hadas, en los ángeles, en los diablos de las leyendas: se trata, sin duda, de ficción (algunos textos dicen *Fiktum*). Por otro lado, Husserl se interesa por ella debido a sus vínculos con la espontaneidad que es un carácter de creencia (*belief*, dice a menudo, según el uso de la gran tradición inglesa).

La fenomenología del recuerdo está implicada en estas distinciones y ramificaciones. Pero los ejemplos propuestos no pueden eximir de un análisis esencial, eidético. Y los interminables análisis de Husserl muestran la dificultad para estabilizar significaciones que se apoyan continuamente unas sobre otras.

Es la distinción entre *Bild* y *Phantasie* la que le preocupó más desde el principio (1898-1900), por lo tanto, en la época de las *Investigaciones lógicas*, en el contexto de la teoría del juicio y de la nueva teoría de la significaciones que traslada al primer plano el problema de la intuitividad con el término del *Erfüllung*, de la "realización" de las intenciones significantes. Más tarde, en la época de las *Ideen*, pasará al primer plano la modalidad de neutralidad propia de la *Phantasie*, frente al carácter posicional de la percepción. Intervendrá también, en cierto modo de soslayo, la cuestión de la individuación de algo,

⁴⁵ Se puede leer, en la traducción de Henri Dussott revisada por Gérard Granel, las *Leçons sur la conscience intime du temps* (1905-1928). A partir del original de ese texto, R. Bernet editó y escribió el prefacio de los textos complementarios de las *Leçons* de 1905 con el título *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *Husserliana* X, Hamburgo, Meiner, 1985.

operada por las variedades de presentaciones, como si, periódicamente, fuese la intuitividad la que retomase la parte superior en la escala del saber. En otros momentos, es el alejamiento extremo de la *Phantasie* respecto a la presentación real lo que le intriga. La *Phantasie* tiende a ocupar entonces todo el lugar tenido por el vocablo inglés *idea*, opuesto a *impression* en los empiristas ingleses. Ya no se trata simplemente de obras populares de diablos, sino también de ficciones poéticas u otras. Es la intuitividad "que no presenta" la que delimita el campo. ¿Nos arriesgaremos a hablar tranquilamente de fantasía, de fantástico, como los griegos? (Queda abierta, pues, la grafía "phantasia" o "fantasia".) Lo que importa a la fenomenología del recuerdo es que la nota temporal de la retención puede unirse a la fantasía erigida provisionalmente en género común a todas las no-presentaciones. Pero se guarda el término de la *Vorstellung* cuando se subraya la intuitividad común a la "presentación" y a la "presentificación" en el campo de la lógica fenomenológica de las significaciones. Entonces, ¿hay que insertar las marcas temporales de la retención y de la reproducción únicamente en la *Phantasie*? Sí, si se recalca la no-presentación; no, si se subraya, en el caso del recuerdo secundario, la reproducción: se impone, pues, el parentesco con el *Bild*, que, más allá de los ejemplos evocados anteriormente, abarca todo el campo de lo "pintado" (*das Abgebildete*), es decir, de la presentificación indirecta fundada en una cosa también presentada. Y, si se recalca la "creencia de estar vinculada con el recuerdo" (*Seinsglaube an das Erinnerte*), entonces es completa la oposición entre recuerdo y fantasía: le falta a ésta el "como si" presente del pasado reproducido. En cambio, parece más directo el parentesco con lo "pintado", como cuando se reconoce a un ser querido en una foto. Entonces lo "recordado" se apoya en lo "pintado". Husserl se debatirá⁴⁶ sin cesar en este juego de afinidades y de repulsiones,

⁴⁶ Un texto de los *Husserliana*, VIII, *Erste Philosophie (1923-1924)*, ed. de R. Boehm, La Haya, Nijhoff, 1959, expresa el desanimo de Husserl enfrentado a la asonibrosa imbricación de los fenómenos considerados: "Aparentemente, el recuerdo presentifica simplemente un pasado recordado; la espera, un futuro esperado; la 'pintura' (*Abbildung*), un objeto pintado; la fantasía, un ente de 'ficción' (*Fiktum*); de igual manera que la percepción se refiere a algo percibido. Pero, en realidad, no es así" (ob. cit., p. 130; trad. de P. Ricoeur). No es la única vez que Husserl se acusa de error. Raymond Kassis, excelente conocedor del corpus husserliano en su integridad, me señala las páginas de los *Husserliana*, XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen (1906-1907)*, ed. e introd. de U. Melle, Dordrecht, Boston y Londres, Nijhoff, 1984, consagrados a la "distinción entre conciencia de *Phantasie* y recuerdo primario" (pp. 255-258) y a las "analogías" entre dos clases de presentificaciones. Se trata siempre de objetos temporales que implican una "extensión temporal".

quedando como único punto fijo el tema de las presentificaciones intuitivas, con la única reserva de su propia imbricación en las modalidades conceptuales de la representación en general, tema que abarca presentaciones y no-presentaciones, por lo tanto, la totalidad de las "aprehensiones" objetivadoras, dejando sólo fuera las vivencias prácticas y afectivas, presuntamente construidas, es cierto, sobre estas últimas.

De este modo, el campo unas veces se amplía continuamente en todas las *Auffassungen* (aprehensiones), y otras se estrecha en las innumerables ramificaciones de las presentificaciones o re-presentaciones. Se impone entonces el juego entre lo recordado, lo ficticio (*Fiktum*) y lo pintado (*Abgebildete*), sobre el fondo de la oposición global a la percepción cuyo objeto se presenta a sí mismo (*Selbstgegenwärtige*) de modo directo; lo pintado se anticipa a lo ficticio por su carácter indirecto, ofreciéndole soporte la imagen (*Bild*) física. Por lo tanto, el corte tiene lugar entre la imagen (*Bild*) y la cosa (*Sache*, en el sentido de *res. pragmata*), la cosa de la que se trata, no la cosa en el espacio (*Ding*).

Ahora bien, si el recuerdo es una imagen en este sentido, conlleva una dimensión posicional que lo relaciona, desde este punto de vista, con la percepción. En otro lenguaje, que adopto, se hablará de lo sido del pasado recordado, último referente del recuerdo en acto. Pasará entonces al primer plano, desde el punto de vista fenomenológico, el corte entre lo irreal y lo real (sea presente, pasado o futuro). Mientras que la imaginación puede actuar con entidades de ficción, cuando no pinta, pero se aleja de lo real, el recuerdo presenta las cosas del pasado; mientras que lo pintado tiene todavía un pie en la presentación en cuanto presentación indirecta, la ficción y lo fingido se sitúan radicalmente fuera de presentación. Pero, dada la diversidad de los puntos de vista desde los cuales se describen los fenómenos, y la amplitud variable reconocida a estas especies fenomenológicas, "conciencia de *Bild*" y "conciencia de *Phantasie*" pueden distinguirse alternativamente, en pie de igualdad, para oponerse la una a la otra o incluirse recíprocamente en un sentido o en el otro, según el lugar que les es reconocido en el campo de las presentificaciones intuitivas: todo el lugar o una parte de él. (Husserl suele reservar el sustantivo *Phantasie* a estos soportes de la operación de "pintura", arrastrando así la *Phantasie* misma al campo de "pintura" del *Bild*.)⁴⁷

Es esta problemática englobadora de la presentificación la que será trastrocada en la tercera sección de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia*

⁴⁷ *IHUA XXIII*, Beilage XIII, nb. cit., pp. 168 y ss.

interna del tiempo. Sin embargo, la oposición entre presentación y presentificación continúa operando en el interior del campo objetual de los correlatos de la conciencia intencional, así como la distinción entre recuerdo primario y recuerdo secundario, en cuanto variedades temporales de la presentificación, del "hacer presente" lo que no se da como presente en el sentido de presentar. Los mismos análisis realizados a partir del recuerdo, y no del *Bild* o de la *Phantasie*, se suman a la complejidad de las cosas. En cuanto pasada, la cosa recordada sería pura *Phantasie*,⁴⁸ pero, en cuanto dada de nuevo, impone el recuerdo como una modificación *sui generis* aplicada a la percepción;⁴⁹ desde este segundo aspecto, la *Phantasie* pondría en "suspense" (*aufgehoben*) el recuerdo,⁵⁰ el cual sería por ello cosa más simple que lo ficticio. Tendríamos así la secuencia: percepción, recuerdo, ficción. Se salva un umbral de no-actualidad entre recuerdo y ficción. Por lo tanto, la fenomenología del recuerdo debe librarse de la tutela de la fantasía, de lo fantástico, marcado por el sello de la no-actualidad, de la neutralidad. Pero evocar la neutralidad, como se hace en *Ideen I*, § 111, para situar lo fantástico con relación al recuerdo, es hacer que intervenga la creencia: a la certeza común a la serie percepción, recuerdo, espera, se opone un modo de incertidumbre como la "admisión" (*Aufnahme*), el "presentimiento" (*Ahnung*); estas modalidades pertenecen al mismo ciclo que las "tomas de posición" (*Stellungnahmen*), género común a todas las modalidades de lo no-actual, de lo neutro.

De este modo, la línea de separación corre a lo largo de la fractura entre presentación y presentificación. El recuerdo es una modificación específica de la presentación, al menos en cuanto recuerdo primario o retención, como lo confirman las primeras secciones de las conferencias de 1905. Aquí, *Husserliana XIII* y *Husserliana X* coinciden, al recalcar primordialmente el modo operativo (o de prestación) (*Vollzug*), que distingue la reproducción de la producción, la no-actualidad de la actualidad, la no-posición de la posición. En lo sucesivo, se excluye cualquier posibilidad de confundir el recuerdo con una imagen en el sentido aplicado al término *Bild*. Todo se desarrolla en el escenario del correlato "objetual" de las vivencias examinadas.

Ideen I, pese al giro idealista tomado por la filosofía de la conciencia, no hablará un lenguaje distinto sobre el "cómo de la realización" de las modali-

⁴⁸ HUA XXIII, núm. 4, pp. 218 y ss. (año 1908).

⁴⁹ HUA XXIII, núm. 6, pp. 241 y ss.

⁵⁰ HUA XXIII, p. 245.

dades intuitivas colocadas bajo el signo de la presentificación.³¹ El criterio del carácter posicional se reforzará más y más en los textos posteriores de *Ideen I*: el recuerdo pertenece al "mundo de la experiencia" frente a los "mundos de la fantasía", de la irrealidad. El primero es un mundo común (no se dice aún en virtud de qué mediación intersubjetiva); los segundos son totalmente "libres", su horizonte perfectamente "indeterminado". En principio, pues, no se los puede confundir ni mezclar, cualesquiera que sean, por lo demás, las complejas relaciones entre *Fiktum* y posibilidad, incluso su mutua irreductibilidad. Una fenomenología atenta a las diferencias eidéticas nunca terminó con sus distinciones...

Si hubiera que calificar la diferencia de enfoque entre los ejercicios de *Husserliana X* (que, a su vez, refuerzan los de la primera sección de las *Lecciones* de 1905 sobre la conciencia interna del tiempo) y los ejercicios que se refieren a la secuencia *Phantasie, Bild, Erinnerung*, se podría decir que, en este último volumen, se hace hincapié sobre las diferencias entre los miembros de la familia de las presentificaciones, por lo tanto, de las modificaciones que afectan a las presentaciones del correlato "objetual", mientras que, en las *Lecciones* de 1905, se recalcan las modalidades temporales propias de esta clase de presentificación que son los recuerdos. A este respecto, es digno de destacar que, en los análisis de *Husserliana XXIII*, la noción clave de presentación (*Gegenwärtigung*) sigue siendo distinguida de la del presente temporal, igual que el tema del ahora (*Jetzt*) sigue estando ausente, sin ningún inconveniente, en el análisis objetual del recuerdo. ¿No se debe concluir de ello que no hay que separar el presente, el ahora –noción sobre la que se regula la serie de indicadores de temporalidad–, de la idea de presentación hacia la que se orientan las variedades de presentificación? Y si vale esta hipótesis de lectura, ¿no es entonces el parentesco entre recuerdo e imagen, en el seno de la gran familia de las presentificaciones, el que autoriza retrospectivamente el gesto de corte por el que detuve en el momento objetual el movimiento que arrastra toda la obra, desde las *Lecciones* de 1905, hacia la autoconstitución del flujo de conciencia? La transición se resolverá con el retorno a sí mismo, de la intencionalidad *ad extra* –transversal, como explicaremos–, todavía en acción en la fenomenolo-

³¹ *HUA X* relaciona *Ideen I*, § 36 y ss., y *HUA XXIII*, núm. 19, sobre la operación constitutiva de la fantasía y la distinción entre fantasía y recuerdo en términos de realización. "La intencionalidad rítmicamente no modificada" del recuerdo impide cualquier confusión con la fantasía: el correlato de ésta es "la pura posibilidad" en cuanto a la modalidad (*HUA XXIII*, p. 359).

gía del recuerdo, a la intencionalidad *ad intra*, longitudinal, que prevalece en la constitución del flujo. Reanudaremos el hilo así roto en el tercer capítulo de la fenomenología de la memoria.

Al término de este viaje en compañía de Husserl, en el dédalo de imbricaciones que dificultan la peregrinación, hay que confesar que sólo se ha cubierto la mitad del camino para explicar la confusión que lastra la comparación entre la imagen y el recuerdo. ¿Cómo explicar que el recuerdo vuelva en forma de imagen y que la imaginación así movilizada llegue a revestir formas que escapan a la función de lo irreal? Se trata ahora de deshacer este doble embrollo.

Adopto como hipótesis de trabajo la concepción bergsoniana del paso del "recuerdo puro" al recuerdo-imagen. Hablo de hipótesis de trabajo no para dejar se solidarizarme con este bello análisis, sino para señalar desde el principio mi preocupación por separar, en la medida de lo posible, en el texto de *Materia y memoria*, la descripción psicológica de la tesis metafísica (en el sentido fuerte y noble del término) que se refiere a la función asignada al cuerpo y al cerebro y que afirma, consiguientemente, la inmaterialidad de la memoria. Esta suspensión de la tesis metafísica equivale a disociar, en la herencia recibida de los griegos, la noción de *eikōn* de la del *typos*, de la impronta, que se le asoció desde el principio. Los dos pertenecen, en efecto, desde el punto de vista fenomenológico, a dos regímenes distintos: la *eikōn* contiene en sí misma lo otro de la afección original, mientras que el *typos* pone en juego la causalidad externa de la incitación (*kinesis*) que da origen a la impresión del cuño en la cera. En realidad, toda la problemática moderna de las "huellas mnésicas" es heredera de esta antigua coalición entre *eikōn* y *typos*. La metafísica de *Materia y memoria* se propone precisamente recomponer de modo sistemático la relación entre la acción, cuyo centro es el cerebro, y la representación pura que se basta a sí misma en virtud de la persistencia de derecho de las impresiones primeras. Es esta presunta relación la que dejo de lado en el análisis que sigue.⁵²

La distinción que Bergson establece entre "recuerdo puro" y recuerdo-imagen constituye la radicalización de la tesis de las dos memorias con la que inauguramos el esbozo fenomenológico que precede. Por lo tanto, es esta tesis

⁵² Reservo para el capítulo 3 de la tercera parte, en el marco de la discusión sobre el olvido, la cuestión del rol del cuerpo y del cerebro en el punto de articulación entre la psicología en el sentido amplio y la metafísica concebida fundamentalmente como "metafísica de la materia fundada en la duración" (F. Worms, *Introduction à "Matière et Mémoire" de Bergson*, París, PUF, col. "Les Grands Livres de la philosophie", 1997).



la que se halla radicalizada, a su vez, por la tesis metafísica sobre la que se construye *Materia y memoria*. En cuanto a la estrategia global de la obra, mantendremos en esta situación intermedia la descripción del paso del "recuerdo puro" al recuerdo-imagen.

Admitamos, para poner en movimiento el análisis, que existe algo como un "recuerdo puro" que aún no está configurado en imágenes. Diremos, un poco más tarde, de qué modo es posible hablar de él y cuán importante es poder hacerlo de modo convincente. Partamos del punto extremo alcanzado por la teoría de las dos memorias. "Para evocar el pasado en forma de imágenes, hay que poder abstraerse de la acción presente, hay que atribuir valor a lo inútil, hay que poder soñar. Quizás, sólo el hombre es capaz de un esfuerzo de este tipo. Aunque el pasado al que así nos remontamos es escurridizo, siempre a punto de escapárse nos, como si esta memoria regresiva fuese contrariada por la otra memoria, más natural, cuyo movimiento hacia adelante nos lleva a actuar y a vivir" (Bergson, *Matière et Mémoire*, ob. cit., p. 229). En esta fase del análisis, no disponemos, para hablar del "recuerdo puro", más que del ejemplo de la lección aprendida de memoria. Y por una especie de paso límite, escribimos, siguiendo a Bergson: "El recuerdo espontáneo es en seguida perfecto; el tiempo no podrá añadir nada a su imagen sin desnaturalizarla; conservará para la memoria su lugar y su fecha" (ibíd., p. 229). La distinción entre la "memoria que ve de nuevo" y la "memoria que repite" (ibíd., p. 234) era el fruto de un método de división que consistía en distinguir, en primer lugar, "dos formas extremas de la memoria, consideradas, cada una de ellas, en estado puro" (ibíd.), y después en reconstruir el recuerdo-imagen como forma intermedia, como "fenómeno mixto que resulta de su coalescencia" (ibíd.). Y era en el acto del reconocimiento donde se operaba esta fusión, señalada por el sentimiento de "ya visto". Por lo tanto, es también en el trabajo de la rememoración donde puede ser recuperada en su origen la operación de la configuración en imágenes del "recuerdo puro". Sólo se puede hablar de esta operación como de un paso de lo virtual a lo efectivo, o también como de la condensación de una nebulosa o de la materialización de un fenómeno etéreo. Se presentan otras metáforas: movimiento desde la profundidad hacia la superficie, desde las tinieblas hacia la luz, de la tensión a la distensión, de la altura hacia las zonas más profundas de la vida psíquica. Éste es el "movimiento de la memoria que trabaja" (ibíd., p. 276). Lleva, de alguna forma, el recuerdo a un área de presencia semejante a la de la percepción. Pero —y es aquí donde nos encontramos con la otra vertiente de la dificultad— no

es una imagen cualquiera la que se moviliza así. Al contrario de la función no-realizadora que culmina en la ficción exiliada en la exterioridad de toda la realidad, lo que aquí se exalta es su función visualizadora, su modo de dar a ver. En este punto, no se puede dejar de evocar el último componente del *mythos* que, según la *Poética* de Aristóteles, estructura la configuración de la tragedia y de la epopeya, a saber, la *opsis*, de la que se dice que consiste en "poner ante los ojos", en mostrar, en hacer ver.⁵³ Así ocurre con la configuración en imágenes del "recuerdo puro": "esencialmente virtual, el pasado sólo puede ser aprehendido por nosotros como pasado si seguimos y adoptamos el movimiento por el que se abre en imágenes presentes, emergiendo de las tinieblas a la plena luz" (ibíd., p. 278). La fuerza del análisis de Bergson estriba en mantener a la vez distintas y unidas las dos extremidades del espectro recorrido. En un extremo: "*Imaginar no es acordarse*. Sin duda, un recuerdo, a medida que se actualiza, tiende a vivir en una imagen; pero la proposición recíproca no es verdadera, y la imagen pura y simple sólo me transportará al pasado si efectivamente fui a buscarla al pasado, siguiendo así el proceso continuo que la llevó de la oscuridad a la luz" (ídem).

Si seguimos hasta el final esta pendiente descendente que, del "recuerdo puro", conduce al recuerdo-imagen —y, como vamos a ver, mucho más allá—, asistimos a un cambio total de la función creadora de imagen, que despliega también su espectro desde el polo extremo que sería la ficción hasta el polo opuesto que sería la alucinación.

En *Tiempo y narración*, hablaba yo del polo de la ficción de la imaginación cuando oponía el relato de ficción al relato histórico. Ahora debemos situarnos en otro polo, el de la alucinación. De igual manera que Bergson dramatizó el problema de la memoria por su método de división y de paso a los extremos, es importante dramatizar la temática de la imaginación ordenándola respecto a los dos polos de la ficción y de la alucinación. Al acercarnos al polo alucinador, ponemos al descubierto lo que constituye para la memoria la *trampa de lo imaginario*. En efecto, esta memoria atormentada es el blanco ordinario de las críticas racionalistas de la memoria.

⁵³ Aristóteles, *Poética*, 1450a 7-9, hace del "espectáculo" (*opsis*) una de las partes constitutivas del relato trágico. Designa el orden (*koinon*) exterior y visible del poema, de la fábula, al lado de la dicción (*lexis*) que expresa su legibilidad. *Retórica*, III, 10, 1410b 33, dice de la metáfora que "coloca ante los ojos". Volveremos a encontrar esta misma relación entre legibilidad y visibilidad en el plano de la representación historiadora (segunda parte, capítulo 3).

Para explicar esta trampa, he pensado que podía ser apropiado convocar, al lado de Bergson, a otro testigo, a Jean-Paul Sartre en *Lo imaginario*.³⁴ Este libro sorprendente encamina a este viraje de la problemática de la memoria, aunque no sea ésta su intención. Hablo de "libro sorprendente". En efecto, comienza por un alegato en favor de la fenomenología de lo irreal, retomando por la otra cara la empresa de desacoplamiento de la imaginación y de la memoria que hemos intentado anteriormente. Como se afirma con rotundidad en la conclusión, y esto a pesar de la desviación de la que hablaremos: "la tesis de la conciencia creadora de imágenes es radicalmente diferente de la tesis de la conciencia realizadora. Es afirmar que el tipo de existencia del objeto representado por la imagen, en cuanto que es *representado por la imagen*, difiere en naturaleza del tipo de existencia del objeto aprehendido como real. [...] Esta nada esencial del objeto imaginado basta para diferenciarlo de los objetos de la percepción" (Sartre, *L'Imaginaire*, ob. cit., p. 346). Pero el recuerdo está del lado de la percepción, en cuanto a la tesis de la realidad: "existe [...] una diferencia esencial entre la tesis del recuerdo y la de la imagen. Si recuerdo un acontecimiento de mi vida pasada, no lo imagino, *me acuerdo de él*, es decir que no lo planteo como *dado-absente*, sino como *dado-presente* en el pasado" (ibid., p. 348). Es exactamente la interpretación propuesta al comienzo de este estudio. Pero éste es ahora el cambio radical. Se produce en el campo del imaginario. Resulta de lo que se puede llamar la seducción alucinadora del imaginario. A esta seducción se dedica la cuarta parte de *Lo imaginario*, con el título "La vida imaginaria": "El acto de imaginación [...] es un acto mágico. Es un encantamiento destinado a mostrar el objeto en el que se piensa, la cosa que se desea, de modo que uno pueda tomar posesión de él" (ibid., p. 239). Este encantamiento equivale a una anulación de la ausencia y de la distancia. "Es un modo de *representar* la satisfacción plena" (ibid., p. 241). El "no-ser-ahí" (ibid., pp. 242-243) del objeto inanimado es cubierto por la cuasi-presencia inducida por la operación mágica. La irrealidad se halla conjurada por esta especie de "danza frente a lo irreal" (ibid., p. 275). En realidad, esta anulación estaba en ciernes en el "poner ante los ojos", en lo que consiste la configuración en imágenes, la escenificación constitutiva del recuerdo-imagen. Sartre no consideró, en este texto, su repercusión en la teo-

³⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940; reeditado en "Folio essais", 1986. Citamos esta última edición. [Trad. esp.: *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1997.]

ría de la memoria. Pero prepara su comprensión por la descripción de lo que no tarda en convertirse en una "patología de la imaginación" (ibíd., p. 285 y ss.). Ésta está centrada en la alucinación y su marca distintiva, la obsesión, "esa especie de vértigo suscitado en particular por la huida ante un tabú". Todo esfuerzo por "no pensar más en él" se transforma espontáneamente en "pensamiento obsesivo". ¿Cómo, frente a este fenómeno de fascinación por el objeto prohibido, no dar un salto en el plano de la memoria colectiva y no evocar el tipo de obsesión que describen los historiadores del tiempo presente estigmatizando ese "pasado que no pasa"? La obsesión es a la memoria colectiva lo que la alucinación a la memoria privada, una modalidad patológica de la incrustación del pasado en el corazón del presente, la cual es simétrica de la inocente memoria-hábito que habita también el presente, pero para "actuar en él", dice Bergson, no para atormentarlo.

De esta descripción que hace Sartre del cambio de la función no-realizadora de la imaginación en función alucinadora, resulta un curioso paralelismo entre la fenomenología de la memoria y la de la imaginación. Todo sucede como si la forma que Bergson llama intermedia o mixta del recuerdo, a saber, el recuerdo-imagen, por lo tanto, a mitad de camino entre el "recuerdo puro" y el recuerdo reinscrito en la percepción, en el estadio en que el reconocimiento alcanza su pleno desarrollo en el sentimiento de lo ya visto, correspondiese a una forma intermedia de la imaginación y de la alucinación, es decir, el componente "imagen" del recuerdo-imagen. Entonces, también como de una forma mixta hay que hablar de la función de la imaginación que consiste en "poner ante los ojos", función que se puede llamar ostensiva: se trata de una imaginación que muestra, que da a ver, que hace ver.

La fenomenología de la memoria no puede ignorar lo que se acaba de llamar la trampa de lo imaginario, en la medida en que esta configuración en imágenes, que se acerca a la función alucinadora, constituye una especie de debilidad, de descrédito, de pérdida de fiabilidad para la memoria. No dejaremos de volver sobre ello cuando consideremos cierta manera de escribir la historia, al estilo de Michelet, diríamos, en la que también la "resurrección" del pasado tiende a revestir formas cuasi alucinatorias. La escritura de la historia comparte, de este modo, las aventuras de la configuración en imágenes del recuerdo bajo la égida de la función ostensiva de la imaginación.

No me gustaría concluir con esta perplejidad, sino con la respuesta provisional que se puede dar al problema que podemos llamar de confianza y que la teoría de la memoria transmite a la teoría de la historia. Este problema es el

de la fiabilidad de la memoria y, en este sentido, de su verdad. Este problema estaba planteado en el segundo plano de toda nuestra investigación referida al rasgo diferencial que separa la memoria de la imaginación. Al término de nuestra investigación, y a pesar de las trampas que lo imaginario tiende a la memoria, se puede afirmar que una exigencia específica de verdad está implicada en el objetivo de la "cosa" pasada, del *qué* anteriormente visto, oído, experimentado, aprendido. Esta exigencia de verdad especifica la memoria como magnitud cognitiva. Más precisamente, es en el momento del reconocimiento, con el que concluye el esfuerzo de la rememoración, cuando se declara esta exigencia de verdad. Entonces sentimos y sabemos que algo sucedió, que algo tuvo lugar, que nos implicó como agentes, como pacientes, como testigos. Llamemos fidelidad a esta exigencia de verdad. Hablaremos en lo sucesivo de la verdad-fidelidad del recuerdo para explicar esta exigencia, esta reivindicación, este *claim*, que constituye la dimensión epistémica-veritativa del *orthos logos* de la memoria. Será labor del estudio que sigue mostrar cómo la dimensión epistémica, *veritativa* de la memoria se compagina con la dimensión *pragmática* vinculada a la idea de *ejercicio* de la memoria.



La memoria ejercida: uso y abuso

NOTA DE ORIENTACIÓN

El enfoque cognitivo desplegado en el capítulo anterior no agota la descripción de la memoria considerada desde el ángulo "objetal". Hay que añadirle un enfoque pragmático. Esta nueva consideración se articula con la primera del modo siguiente: acordarse es no sólo acoger, recibir una imagen del pasado; es también buscarla, "hacer" algo. El verbo "recordar" duplica al sustantivo "recuerdo". El verbo designa el hecho de que la memoria es "ejercida". Pero la noción de ejercicio, aplicada a la memoria, es tan antigua como la de *eikón*, de representación. Unida a la de "búsqueda" (*zētēsis*), brilla en el firmamento de los conceptos socráticos. Después de Sócrates, Platón duda en desplazar su discurso sobre la *eikón* al campo de las "técnicas imitativas", y en distinguir la mimética "fantasmática", engañosa por destino, de la mimética "icónica", considerada "recta" (*orthos*), "verídica" (*alētinós*). A su vez, Aristóteles, en el capítulo "Anamnēsis" de su corto tratado por doble motivo, describe la rememoración como una "búsqueda", mientras que caracterizó la *mnēmē*, en el primer capítulo, como "afeción" (*pathos*). De este modo, nuestros dos maestros griegos se anticipan a lo que Bergson llamará esfuerzo de memoria, y Freud, trabajo de rememoración, como veremos próximamente.

El hecho importante es que los dos enfoques, cognitivo y pragmático, se superponen en la operación de la rememoración; el reconocimiento, que corona la búsqueda conseguida, designa la cara cognitiva de la rememoración, mientras que el esfuerzo y el trabajo se inscriben en el campo práctico. Reservaremos, en lo sucesivo, el término de *rememoración* para significar esta superposición en la misma operación de la *anamnesis*, de la recolección, de las dos problemáticas: cognitiva y pragmática.

Este desdoblamiento entre dimensión cognitiva y dimensión pragmática acentúa la especificidad de la memoria entre los fenómenos propios de la denominación psíquica. A este respecto, el acto de hacer memoria viene a inscribirse en la lista de los

podere, de las capacidades, propios de la categoría del "yo puedo", para retomar la expresión tan del agrado de Merleau-Ponty.¹ Pero parece que está reservado al acto de hacer memoria el ofrecer a la mirada de la descripción una sobreimpresión tan completa del enfoque cognitivo y de la operación práctica en un acto único como es la rememoración, heredera directa de la *anamnēsis* aristotélica e indirecta de la *anamnēsis* platónica.

Esta originalidad del fenómeno mnemónico es de una importancia considerable para el desarrollo de nuestras investigaciones. En efecto, ella caracteriza igualmente la operación historiográfica en cuanto práctica teórica.² El historiador se propone "hacer historia", como cada uno de nosotros intenta "hacer memoria". La confrontación entre memoria e historia tendrá lugar esencialmente en el plano de estas dos operaciones indivisamente cognitivas y prácticas.

El reto de la investigación que sigue es la suerte del deseo de fidelidad que, según vimos, se vincula a la intencionalidad de la memoria en cuanto guardián de la profundidad del tiempo y de la distancia temporal. De qué modo, respecto a este reto, pueden afectar a la ambición veritativa de la memoria las vicisitudes de la memoria ejercida? Digámoslo en dos palabras: el ejercicio de la memoria es su uso; pero el uso implica la posibilidad del abuso. Entre uso y abuso se desliza el espectro de la mala "mimética". Precisamente por el abuso, la intencionalidad veritativa de la memoria queda amenazada totalmente.

Las páginas que siguen intentan esbozar una tipología de gran envergadura de estos abusos de la memoria ejercida.

Pondremos aparte las proezas del *ars memoriae*, ese arte celebrado por Frances Yates;³ los excesos a los que dio lugar son los de una memoria artificial que explota metódicamente los recursos de la operación de memorización que nosotros queremos distinguir cuidadosamente, desde el plano de la memoria natural, de la rememoración en el sentido limitado de evocación de hechos singulares, de acontecimientos. Consagraremos después la sección más larga de este capítulo a los abusos de la memoria natural; los distribuiremos en tres planos: al plano patológico-tera-

¹ Yo mismo me esforcé en *Si mismo como otro* en tratar como manifestaciones múltiples del poder fundamental de obrar a operaciones tradicionalmente asignadas a problemáticas distintas. El mismo cambio pragmático se toma en cada una de las grandes secciones de la obra: *puedo* hablar, *puedo* actuar, *puedo* contar(me), *puedo* imputarme a mi mismo mis acciones como su verdadero autor. Ahora digo: *puedo* acordarme. En este sentido, la investigación propuesta aquí de los fenómenos mnemónicos constituye un capítulo suplementario en la antropología filosófica del hombre que actúa y sufre, del hombre capaz.

² Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Londres, Pitkin, 1966; trad. francesa de D. Arasse, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, col. "Bibliothèque des histoires", 1975 [trad. esp. de Ignacio Gómez de Liaño, *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974]. Aquí citamos por la edición original.

péutico corresponderán los trastornos de la memoria impedida; al plano propiamente práctico, los de la memoria manipulada; al ético-político, los de la memoria convocada abusivamente, cuando conmemoración rima con rememoración. Estas múltiples formas del abuso hacen resaltar la vulnerabilidad fundamental de la memoria, la cual resulta de la relación entre la ausencia de la cosa recordada y su presencia según el modo de la representación. Todos los abusos de la memoria ponen al descubierto esencialmente el carácter enormemente problemático de esta relación representativa con el pasado.

* * *

I. Los abusos de la memoria artificial: las proezas de la memorización

Existe una modalidad del acto de hacer memoria que se da como práctica por excelencia, a saber, la memorización, que es importante distinguir rigurosamente de la rememoración.]

[Con la rememoración, se acentúa el retorno a la conciencia despierta de un acontecimiento reconocido como que tuvo lugar antes del momento en que ésta declara que lo percibió, lo conoció, lo experimentó. La marca temporal del antes constituye así el rasgo distintivo de la rememoración, bajo la doble forma de la evocación simple y del reconocimiento que concluye el proceso de recordación.] La memorización, en cambio, consiste en maneras de aprender que tienen como objeto saberes, destrezas, posibilidades de hacer, de tal modo que éstos sean estables, que permanezcan disponibles para una efectucción, marcada, desde el punto de vista fenomenológico, por el sentimiento de facilidad, de espontaneidad, de naturalidad.] Este rasgo constituye el equivalente pragmático del reconocimiento que concluye la rememoración en el plano epistemológico. En términos negativos, se trata de una economía de esfuerzos, pues el sujeto está dispensado de aprender de nuevo para efectuar una tarea apropiada a circunstancias definidas. Así pues, el sentimiento de facilidad representa la cara positiva de esta efectucción lograda de un recuerdo que Bergson diría "actuado" más que "representado". En este sentido, se puede considerar la memorización como una forma de memoria-hábito.] Pero el proceso de memorización es especificado por el carácter construido de las maneras de aprender tendentes a una efectucción fácil, forma privilegiada de la memoria feliz.

Es, pues, un proyecto legítimo describir las maneras de aprender encaminadas a semejante efectuación fácil desde el punto de vista de las técnicas de adquisición, e intentar localizar los fallos gracias a los cuales el abuso puede infiltrarse en el uso. Seguiremos un orden de complejidad creciente en el que las ocasiones de mal uso crecerán a la medida de la ambición de dominio ejercido sobre todo el proceso de memorización. Pues, en esta ambición de dominio, reside, sin duda, la posibilidad de deslizarse del uso al abuso.

En el escalón más bajo encontramos las técnicas propias de lo que, en psicología experimental, se llama *aprendizaje*. Precisamente, hablo en términos generales y englobadores de "maneras de aprender", para delimitar cuidadosamente el campo de aprendizaje. El aprendizaje, fácilmente asociado a la memoria en las obras especializadas, es propio de la biología de la memoria.¹ El aprendizaje consiste, en efecto, en la adquisición, por un ser vivo, de comportamientos nuevos que no forman parte del repertorio de los poder-hacer o de los poder-saber heredados, programados genéticamente, o que son propios de la epigénesis cortical. Lo importante, para nuestra investigación, es que el dominio de la adquisición pertenece al experimentador que conduce la manipulación. Es él quien fija la tarea, quien define los criterios de éxito, quien organiza castigos y recompensas, y así "condiciona" el aprendizaje. Esta situación constituye la forma más opuesta a la del *ars memoriae* que descubriremos al término de este recorrido y que será fruto de una disciplina, de una "ascesis" —la *askēsis* de los socráticos, que significa "ejercicio"—, cuyo maestro será el aprendiz mismo. Al hablar de manipulación, no se denuncia ciertamente un abuso; se quiere sólo caracterizar el tipo de dominio que dirige la experimentación. Sólo merecerá ser marcada con un sello especial de infamia la manipulación en el medio humano, como evocaremos más tarde en unión con la ideología. Sin embargo, desde este nivel, y sin abandonar el plano psicológico en el que se organizan estas experimentaciones, se puede someter a una crítica apropiada la condición de dominio de la manipulación de los vivientes sometidos a estas pruebas. Se pensaba, en la época del behaviorismo, que estas pruebas daban una base experimental de verificación a modelos propios de hipótesis del tipo Estímulo-Respuesta (E-R). La crítica de autores como Kurt Goldstein, de la que Merleau-Ponty se hace eco en *La estructura del comportamiento* y Canguilhem en *El conocimiento de*

¹ Georges Chapouthier, *La Biologie de la mémoire*, Paris, MIF, 1994, p. 5 y ss.



la vida,⁴ se refiere esencialmente al carácter artificial de las situaciones en las que un animal, incluso un sujeto humano, es colocado bajo el control del experimentador, a diferencia de las relaciones espontáneas del viviente con su medio, tal como la ciencia etológica los aprehende en entorno abierto. Ahora bien, las condiciones de la experimentación no son neutras en cuanto a la significación de los comportamientos observados. Contribuyen a enmascarar los recursos de exploración, de anticipación, de negociación del ser vivo gracias a los cuales éste entra en debate con un *Umwelt* que le pertenece como propio y que él contribuye a construir.

Esta discusión nos importa en la medida en que las maneras de aprender que ahora vamos a considerar pueden, a su vez, oscilar entre la manipulación, es decir, el dominio ejercido por el maestro, y la esperada disciplina del discípulo.

En efecto, es a la dialéctica del maestro y del discípulo a la que conciernen los ejercicios de memorización inscritos en un programa de educación, de *paideia*. El modelo clásico es bien conocido: consiste en la *recitación* de la lección aprendida *de memoria*. Agustín se complace en derivar su análisis del triple presente —presente del pasado o memoria, presente del futuro o espera, presente del presente o intuición— del examen del acto de recitar un poema o un versículo de la Biblia. Recitar de memoria, como se dice, sin vacilación y sin falta, constituye una pequeña hazaña que prefigura otras mayores, como se dirá más tarde. Ahora bien, antes de enseñarnos contra los abusos del “de memoria”, debemos recordar las razones de ser de su buen uso. En el ámbito de la enseñanza, que no es más que una parte de la *paideia*, como veremos dentro de poco, la recitación constituyó durante largo tiempo el modo privilegiado de transmisión, controlado por los educadores, de textos considerados, si no como fundadores de la cultura enseñada, al menos como prestigiosos, en el sentido de textos que sientan cátedra, crean autoridad. Pues, en última instancia, de autoridad se trata aquí, más precisamente de autoridad enunciativa, para distinguirla de la autoridad institucional.⁵ En este sentido, abordamos aquí un concepto político en el sentido más fundamental, que está ligado a la instauración del vínculo social. Apenas se concibe sociedad en la

⁴ Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965; reed. 1992 (trad. esp. *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976). Sobre K. Goldstein, el capítulo “Le vivant et son milieu” (“El viviente y su medio”) (pp. 143-147).

⁵ Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, PUF, col. “Sociologie d'aujourd'hui”, 1986.

que no se imbriquen el vínculo horizontal del vivir juntos y el vertical de la autoridad de los antiguos, según un conocido adagio evocado por Hannah Arendt: *Potestas in populo, auctoritas in senatu*. La cuestión eminentemente política estriba en saber quién es el "senado", quiénes son los "antiguos", y de dónde procede su autoridad. La educación se despliega más acá de ese problema y como al abrigo de su cuestionamiento en términos de legitimidad. En efecto, sea lo que fuere de este enigma de la autoridad —centro de lo que Rousseau llamaba el "laberinto del político"—, toda sociedad tiene la responsabilidad de la transmisión transgeneracional de lo que considera como sus logros culturales. Aprender es, para cada generación, ahorrar, como sugerimos antes, el esfuerzo agotador de aprender todo de nuevo cada vez. Por eso, en las comunidades cristianas se aprendió desde hace tiempo a recitar el catecismo. Y también por eso se aprendieron las reglas de la correcta escritura —¡oh, el dictado!— y las de la gramática y el cálculo. Y todavía, de igual manera, seguimos aprendiendo los rudimentos de una lengua muerta o de una lengua extranjera —¡ah, las declinaciones y conjugaciones griegas y latinas!—. De niño, aprendimos canciones infantiles y ritornelos; luego, fábulas y poemas; en este aspecto, ¿no se ha ido demasiado lejos en la guerra contra el "de memoria"? Dichoso quien puede todavía murmurar, como Jorge Semprún, al oído de un moribundo —¡Maurice Halbwachs, desgraciadamente!— los versos de Baudelaire: "Oh muerte, viejo capitán, ya es hora, levemos anclas... nuestros corazones, que conoces, están llenos de rayos...". Pero el "de memoria" no es sólo patrimonio de la escuela de antes. Muchos profesionales —médicos, juristas, científicos, ingenieros, docentes, etcétera— recurren en su vida a una copiosa memorización de destrezas basadas en repertorios, listas de ítems, formularios, siempre disponibles para su oportuna actualización. Se supone que todos disponen de una memoria ejercitada.

Y no es todo; ni el uso pedagógico ni el uso profesional de la memorización agotan el tesoro de los modos de aprender sancionados por la recitación impecable y sin ningún titubeo. Hay que evocar aquí todas esas artes que Henri Gouhier presenta con el título genérico de artes en dos tiempos —danza, teatro, música—,⁶ en las que la ejecución es distinta de la escritura de la obra confiada a un libreto, a una partitura, a una inscripción de cualquier tipo. Estas artes exigen de sus practicantes un duro entrenamiento de la memoria que descansa en la repetición obstinada y paciente, hasta obtener

⁶ Henri Gouhier, *Le Théâtre et l'Existence*, Paris, Aubier, 1952.

una ejecución a la vez fiel e innovadora, donde el trabajo previo se olvida bajo la apariencia de una improvisación feliz. ¿Cómo no admirar a esos bailarines, a esos actores, a esos músicos que grabaron con frecuencia fabulosos repertorios que "ejecutan" para nuestro gozo? Son verdaderos atletas de la memoria. Quizás son los únicos testigos indiscutibles de un uso sin abuso, pues la obediencia a las órdenes de la obra les inspira la humildad capaz de temperar el legítimo orgullo de la proeza realizada.

Me gusta evocar, en la tercera fase de nuestro recorrido a través de los modos de aprender, la larga tradición que ha elevado la memorización al rango del *ars memoriae*, digno del nombre de arte, de técnica. Frances A. Yates le ha dedicado, con el título mismo de *El arte de la memoria*, una obra que sigue siendo un clásico en la materia.⁷ El nombre latino no es una mera convención: se trata, en su origen, de los procedimientos mnemotécnicos recomendados y practicados por los retóricos latinos; el autor desconocido del *Ad Herennium* (identificado, sin fundamento, con Cicerón por la tradición medieval), el propio Cicerón —ordinariamente llamado *Tullius*—, Quintiliano. Sin embargo, el mito fundador no es romano sino griego. Hace referencia a un episodio famoso, ocurrido hacia el año 500 antes de nuestra era, al término fatal de una fiesta dada por un rico mecenas en honor de un famoso atleta. El poeta Simónides de Ceos, por otro lado evocado con complacencia por Platón, fue contratado para hacer el panegírico del atleta victorioso. Llamado oportunamente fuera de la sala del banquete para reunirse con los benévolos semidioses Cástor y Pólux, se libra de la catástrofe que entierra a atleta e invitados bajo los escombros del lugar del panegírico. Esta feliz suerte es suficiente para el mito griego, en el que el poeta aparece bendecido por los dioses. Pero los latinos conocen un desarrollo del mito muy adecuado a su cultura de la elocuencia. El poeta hubiera podido designar de memoria el lugar ocupado por cada comensal y así, según manifiesta Weinrich, "identificar a los muertos según su localización en el espacio". Mediante la hazaña se significa una

⁷ Frances A. Yates, *The Art of Memory*, ob. cit. A su vez, Harald Weinrich investiga en *Leib. Kunst und Kritik des Vergessens* (Munich, CV. H. Beck, 1997; trad. francesa de Diane Meur, *Léthé. Art et critique de l'oubli*, Paris, Fayard, 1999; aquí citamos la edición original) un eventual *ars oblivionis*, que sería lo simétrico de este "arte de la memoria", históricamente bien documentado. Dedicó a este último arte las primeras páginas de su obra, haciendo de la memorización, antes que de la rememoración, el eje de referencia para la historia literaria del olvido, cuyos meandros no son menores que los del río mítico que dio nombre a su obra. Volveremos sobre esto en la tercera parte, capítulo 3.

victoria fabulosa sobre el olvido —esa catástrofe simbolizada por la muerte súbita—. Pero es a costa de un duro precio que vincula el arte de la memoria a la retórica. Este arte consiste esencialmente en asociar *imágenes* a *lugares* (*topoi, loci*) organizados en sistemas rigurosos, como en una casa, en una plaza pública, en un marco arquitectónico. Los preceptos de este arte son de dos clases: unos regulan la selección de los lugares; otros, la de las imágenes mentales de las cosas de las que uno quiere acordarse y que el arte asigna a lugares escogidos. Las imágenes así almacenadas se consideran fáciles de evocar en el momento oportuno, ya que el orden de los lugares preserva el orden de las cosas. Del tratado *Ad Herennium* —los anteriores tratados griegos se han perdido— destaca la definición lapidaria que se repetirá de generación en generación: "La memoria artificial (*artificiosa*) consiste en lugares y en imágenes". En cuanto a las "cosas" figuradas por las imágenes y los lugares, se trata de objetos, de personajes, de acontecimientos, de hechos relativos a una causa que hay que defender. Lo importante es que estas ideas se vinculen a imágenes y que estos tiempos se almacenen en lugares. Encontramos de nuevo la antigua metáfora de la inscripción: los lugares desempeñan la función de la tablilla de cera, y las imágenes, la de las letras inscritas sobre éstas. Y, detrás de esta metáfora, resurge la metáfora propiamente fundadora, que procede del *Teeteto*, de la cera, del sello, de la impronta. Pero la novedad consiste en que el cuerpo —eventualmente, el cerebro— o el alma unida al cuerpo ya no son el soporte de esta impronta, sino la imaginación considerada como una potencia espiritual. La mnemotecnia que se aplica aquí es en honor de la imaginación, de la que la memoria se convierte en el anexo. Al mismo tiempo, la espacialización anula la temporalización. No nos referimos a la espacialidad del cuerpo propio y del mundo que lo rodea, sino a la del espíritu. La noción de lugar ha reemplazado la marca de lo anterior que, desde el *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles, especifica la memoria. El recuerdo ya no consiste en evocar el pasado, sino en efectuar saberes aprendidos, ordenados en un espacio mental. En términos bergsonianos, hemos pasado hacia el lado de la memoria-hábito. Pero esta memoria-hábito es una memoria ejercitada, cultivada, elaborada, esculpida, dirían algunos textos. Son verdaderas hazañas con las que es gratificada la memoria fabulosa de verdaderos atletas de la memorización. Cicerón califica de "casi divinas" semejantes proezas.

La tradición que procede de esta "institución oratoria", para retomar el título del tratado de Quintiliano, es tan rica que nuestra discusión contemporánea que se refiere a los lugares de memoria —lugares bien reales inscritos en la

geografía— puede considerarse como la heredera tardía del arte de la memoria artificial de los griegos y de los latinos, para los cuales los lugares eran emplazamientos de una escritura mental. Si, a la zaga del *Ad Herennium*, la tradición debió de ser larga y variada, remontándose no sólo al *Teeteto* y a su apólogo del sello en la cera, sino también al *Fedro* y a su conocida condena de la memoria entregada a “marcas” exteriores, ¡cuánto más lo fue de Tullius a Giordano Bruno, en quien Frances Yates ve culminar el *ars memoriae*! ¿Qué camino recorrido de un término a otro y qué cambios tan radicales! Al menos tres de entre ellos han acompasado esta extraña epopeya de la memoria memorizante.

Tenemos, en primer lugar, la reinscripción que Agustín hace de la retórica de los latinos en una interpretación claramente platónica de una memoria más vinculada a lo fundamental que a lo episódico. Evocamos, desde el inicio de la presente obra, el *De memoria* del libro X de las *Confesiones*: además del conocido exordio sobre los “palacios” y los “almacenes” de la memoria, encontramos el apólogo del cuño en la cera reemplazado por el tema de las esfigies. Además, se toma el acto de recitar como soporte del análisis de la rememoración. Pero se debe retener sobre todo la exclamación: “¡Grande es el poder de la memoria!”. Sin duda, el reto de toda la tradición del *ars memoriae* es el poder ejercido en el acto de hacer memoria. Pero Agustín teme aún más el olvido, el cual será olvidado completamente durante el apogeo del *ars memoriae*.

Con el segundo viraje, el *ars memoriae* sufre una moralización completa de parte de los escolásticos medievales; y esto sobre la base de la sorprendente unión entre la retórica ya moralizada de Cicerón-Tullius⁸ y la psicología aristotélica del *De anima* y del *De memoria et reminiscencia*.⁹ Este último texto, en particular, tratado como un apéndice del *De anima*, fue muy apreciado por los medievales; Santo Tomás ofreció un comentario detallado de él. La

⁸ Cicerón legó a los medievales varios escritos retóricos importantes: *De oratore*, *De inventione* (del que el *Ad Herennium* se considera la segunda parte) y las *Disputas tuscultas* (*Tusculanae disputationes*) que habían ejercido una influencia decisiva en la conversión de Agustín. Es el primer latino en haber hecho de la memoria, hacia el final del *De inventione*, una parte de la virtud de *prudentia*, al lado de la *intelligentia* y de la *providentia*.

⁹ A decir verdad, la herencia medieval de Aristóteles sobre la memoria es triple. En primer lugar, el relevo ofrecido a la metáfora de la impronta del sello en la cera (primer capítulo del *De memoria et reminiscencia*); en segundo lugar, el acoplamiento entre memoria e imaginación: en el *De anima* se afirma que “es imposible pensar sin imágenes”; finalmente, la inclusión de la mnemotécnica entre los procedimientos de la rememoración razonada del recuerdo en el segundo capítulo del *De memoria* (elección de un punto de partida, ascenso y descenso a lo largo de series asociativas, etcétera).

memoria se halla así inscrita en varias listas: es una de las cinco partes de la retórica, al lado de la *intelligentia* y de la *providentia*, siendo esta misma retórica una de las partes, entre las siete artes liberales (gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música, astronomía); pero la memoria es también una parte de la virtud de la prudencia, la cual figura entre las virtudes principales, al lado del valor, la justicia y la templanza. Enmarcada así de múltiples maneras, y en este sentido sometida a una memorización de segundo grado, la memoria de los medievales es objeto de elogios y de cuidado particulares, como se puede esperar de una cultura que conoce la escritura, aunque no la imprenta, y que, además, puso por las nubes la autoridad enunciativa y escrituraria: maestros en el pensar, griegos y latinos figuran como *auctoritates*, junto a las Sagradas Escrituras, los textos conciliares y las obras de los doctores de la Iglesia. Desde los albores de la Edad Media, Alcuino, a quien Carlomagno encargó la restauración del sistema educativo de la Antigüedad en el Imperio Carolingio, puede declarar a su emperador que la memoria es el "tesoro de todas las cosas"; todas las cosas: artículos de fe, sendas virtuosas que llevan al paraíso, sendas perniciosas que llevan al infierno. Por la memorización, se *inculca*, mediante "notas de memoria", todos los saberes, destrezas, creencias, modales que jalonan el camino de la felicidad perfecta. A este respecto, la *Secunda secundae* de la *Suma Teológica* de Santo Tomás constituye el documento principal de esta instrucción de razón y de fe de la que el *ars memoriae* se convirtió en el depositario y el *organon*. Al mismo tiempo que la razón y la fe, la devoción recibe su parte con las elocuentes imágenes del infierno, el purgatorio, el paraíso, considerados como lugares de inscripción de los vicios y de las virtudes, lugares de memoria, en el sentido más fuerte del término. No es extraño, pues, que este recorrido de la memorización conduzca, más allá de las hazañas de la memoria individual, a la *Divina Comedia* de Dante. Los lugares recorridos bajo la dirección de Virgilio, y luego de Beatriz, constituyen otras tantas estaciones para la memoria meditante que une la rememoración de las figuras ejemplares, la memorización de las enseñanzas principales de la tradición y la conmemoración de los acontecimientos fundadores de la doctrina cristiana.¹⁰ Respecto a esta soberbia metáfora de los lugares espiri-

¹⁰ Pueden leerse las bellas páginas consagradas a Dante por Yates en *The Art of Memory*, ob. cit., pp. 104 y ss., y por Weinrich en *Lethe*, ob. cit., pp. 142 y ss. Según este último, la topología del más allá, a la que el poeta accede, por otra parte, después de haber bebido el agua del olvido, hace de Dante el *Gedächtnis mann*, el hombre de la memoria (ibid., p. 145). Weinrich no conoce ninguna obra igual a la *Divina Comedia*, salvo *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust.

tuales, las hazañas de la memoria artificial se revelan ingrisorias. En efecto, hacía falta una memoria poética para trascender la oposición entre memoria natural y memoria artificial, para pulverizar la oposición entre uso y abuso.¹¹ Eso ya no ocurrirá al final del tercer cambio.

El tercer cambio profundo que afecta al destino de la memoria artificial está marcado por la unión entre mnemotécnica y *secreto hermético*. Giordano Bruno, hacia quien convergen todos los análisis de Frances Yates, es la figura emblemática de esta nueva y casi última fase del increíble recorrido del *ars memoriae*. El arte en cuestión se ha hecho arte mágico, arte oculto. Encabeza esta metamorfosis la concepción presentada como una revelación, como la manifestación de un secreto, de un sistema de correspondencias entre los astros y el mundo inferior. El arte consiste en colocar en los círculos concéntricos de una "rueda" —la rueda de la memoria—, según el principio de una correspondencia de término por término, la posición de los astros, la tabla de las virtudes, el conjunto de las imágenes expresivas de la vida, las listas de conceptos, la serie de las figuras humanas heroicas o santas, todas las imágenes arquetípicas concebibles, en una palabra, todo lo que puede ser enumerado, ordenado como un sistema. De este modo, se deposita en la memoria un poder divino, el que confiere el dominio absoluto de un arte combinatorio entre el orden astral y el del mundo de aquí abajo. Se trata de "colocar" las imágenes en lugares, pero estos lugares son los astros, y estas imágenes, las "sombras" (el primer libro sobre la memoria publicado por G. Bruno se llama *De umbris idearum*, 1582) en que consisten los objetos y los acontecimientos del mundo inferior. Esta verdadera "alquimia" de la imaginación, como dice Frances Yates (*The Art of Memory*, ob. cit., p. 220), está al frente de una mnemotécnica mágica que da a quien la posee un poder sin límites. Es total el desquite de la reminiscencia platónica y, sobre todo, neoplatónica sobre la psicología aristotélica de la memoria y de la rememoración, pero a costa de la transformación de la especulación razonada en mistagogia. Sí, "grande es el poder de la memoria", según Agustín; pero el retórico cristiano ignoraba a

¹¹ Frances Yates concluye en estos términos su capítulo "Medieval memory and the formation of imagery": "Desde el punto de vista de este libro, que tiene que ver principalmente con la posterior historia del arte, es fundamental subrayar que el arte de la memoria procedía de la Edad Media. Sus más profundas raíces se hincaban en un muy venerable pasado. Arrancado de esos profundos y misteriosos orígenes, fluyó hacia siglos posteriores, portando el sello de un fervor religioso que se combinaba extrañamente con el detallismo mnemotécnico que sobre él echara la Edad Media" (*The Art of Memory*, ob. cit., p. 113).

qué excentricidad podía conducir este elogio de la memoria feliz. Y Cicerón podía llamar "casi divinas" las hazañas de la memoria ejercitada; pero tampoco él podía prever a qué excesos podría dar motivos la memoria oculta del hombre del Renacimiento, aquel que Yates llama "el mago de la memoria" (ibíd., p. 297).

Me gustaría evocar, para concluir esta rápida mirada sobre el *ars memoriae*, las preguntas que plantea Frances Yates al término de su propio recorrido, antes de escribir la suerte de posdata constituida por su último capítulo titulado "The art of memory and the growth of scientific method" (ibíd., p. 354). Cito a Yates:

Hay una pregunta a la que no puedo dar una respuesta clara y satisfactoria: ¿qué fue, pues, la memoria oculta? El cambio que, de la formación de similitudes corporales del mundo inteligible, condujo al esfuerzo por aprehender el mundo inteligible a costa de fantásticos ejercicios de la imaginación —como aquellos a los que Giordano Bruno consagró su vida— ¿hizo acceder la psique humana a logros creadores superiores a los que antes nunca había alcanzado en el plano de la imaginación? ¿Es ése el secreto del Renacimiento? ¿Y representa la memoria oculta ese secreto? Lego a otros este problema (ídem).

¿Qué responder a Frances Yates? No puede uno contentarse con registrar el hecho de que la historia de las ideas no dio curso a esta cultura apasionada de la memoria y de que se abrió un nuevo capítulo con la noción de método, con el *Novum Organum* de Francis Bacon y el *Discurso del método* de Descartes. Después de todo, el *ars memoriae*, con su culto al orden tanto en el plano de los lugares como en el de las imágenes, era, a su modo, un ejercicio metódico. Hay que buscar la razón de su eclipse en el corazón de la empresa. Francis Bacon va derecho al punto crítico cuando denuncia la "ostentación prodigiosa" que motiva profundamente la cultura de la memoria artificial. Desde el principio, este arte es alabado como hazaña, como prodigio. Una especie de ebriedad —Kant hablaría de *Schwärmerei* en el sentido de entusiasmo y de intoxicación a la vez— penetró en el punto de articulación entre memoria natural y memoria artificial. Una ebriedad que transformó en su contrario la modestia de un duro aprendizaje iniciado dentro de los límites de la memoria natural, cuyos poderes siempre fue legítimo intentar reforzar, es decir, a la vez la amplitud y la exactitud. Pues lo que aquí está en juego es, sin duda, la noción de límite. Con Bruno, la noción de límite llega a su cumbre. Pero, ¿qué límites? Fundamentalmente, es el límite sugerido por la relación de la memoria

con el olvido.¹² El *ars memoriae* es una negación exagerada del olvido y, poco a poco, de las debilidades inherentes tanto a la preservación de las huellas como a su evocación. Correlativamente, el *ars memoriae* ignora las limitaciones de las huellas. Como se sugirió por vez primera al discutir sobre la metáfora platónica del *typos*, de la impronta, la noción fenomenológica de huella —distinta de la condición material, corporal, cortical de la impronta— se construye sobre la base del *ser-afectado* por el acontecimiento del que se da testimonio por narración, tras la modificación de las experiencias pasadas en función de las nuevas. Para la memoria artificial, todo es acción, nada es pasión. Los lugares son muy escogidos, su orden oculta lo arbitrario de su elección; y las imágenes son tan manipuladas como los lugares a los que son asignadas. Doble reto, pues: del olvido y del ser-afectado. La infatuación terminal está en germen en esta negación original. Grande es, sin duda, el poder de la memoria, exclama Agustín. Pero éste, lo observamos desde las primeras páginas de este libro, no ignoró el olvido. Evaluó con pavor su amenaza y sus estragos. Además, de esta negación del olvido del ser-afectado proviene la preeminencia otorgada a la memorización a expensas de la rememoración. La sobreestimación que el *ars memoriae* hace de las imágenes y de los lugares tiene como precio el descuido del acontecimiento que asombra y sorprende. Al romper así el pacto de la memoria con el pasado en beneficio de la escritura íntima en un espacio imaginario, el *ars memoriae* pasó de la hazaña atlética de la memoria ejercitada a lo que Yates llama justamente la “alquimia de la imaginación”. La imaginación, liberada del servicio del pasado, ocupó el lugar de la memoria. El pasado en cuanto ausente de la historia que lo narra constituye el otro límite de la ambiciosa mnemotécnica, además del olvido que, como diremos más tarde, es solidario de la pascidad del pasado.¹³

¹² Weirich ve esta negación del olvido desde el episodio griego de la proeza de memoria atribuida a Simónides que identifica a los muertos del banquete fatal por su ubicación en el espacio. Según Cicerón, el poeta habría ofrecido a Temístocles, desterrado de su patria, enseñarle el arte mágico de “acordarse de todo” (*ut omnia meminisset*). El gran hombre habría respondido que prefería que se le enseñara el arte de olvidar capaz de ahorrarle el sufrimiento de acordarse de lo que no quería y de no poder olvidar lo que quería olvidar (Weirich, *Leibniz*, ob. cit., p. 24). Habrá que volver sobre ello al tratar el olvido como una magnitud por derecho propio.

¹³ Edward Casey evoca, al comienzo de la obra que hemos citado con profusión en el estudio anterior, *Remembering*, el daño hecho a la memoria, en el sentido preciso de rememoración, por la crítica de la pedagogía mediante la memoria, como si el proceso de la memorización se extendiese de modo indiscriminado al proceso de la rememoración, en provecho de una cultura olvidadiza.

Hay dos maneras de dar curso a estas consideraciones de principio que vuelven a introducir la idea de límite en un proyecto que la excluye. La primera consiste en restituir la moderación real a la cultura de la memorización dentro de los límites de la memoria natural; la segunda consiste en tomar en consideración los abusos que se incorporan al uso, puesto que éste constituye un modo de manipulación a merced de la memoria artificial. Las últimas consideraciones de esta sección están consagradas a las modalidades del arte de memorización contenido en los límites de la memoria natural. De este modo, dejaremos de lado la magia de la memoria para adentrarnos en la pedagogía de la memoria, es decir, en la acción de enmarcar la cultura de la memoria mediante un proyecto educativo. Así somos conducidos a la discusión iniciada anteriormente sobre el uso y el abuso de la memorización en la educación. Volvemos a ella teniendo presentes los principales episodios de la fabulosa historia de la memoria artificial. A decir verdad, no es el poder de la imaginación llevada al extremo el que sirve de blanco en el proceso de la recitación "de memoria", en esa misma época del Renacimiento que había sido el testigo de las hazañas de la memoria artificial, sino la autoridad de la herencia cultural transmitida por los textos. Para estas críticas, el asno aparece como el animal emblemático de la necia memoria que se encorva bajo el peso de los saberes impuestos: "No se hacen, dice Montaigne, más que asnos cargados de libros".¹⁴ Es digno de destacar que la crítica de la memoria memorizante haya coincidido con el elogio del *ingenium*, el genio, el espíritu, en el sentido dado a este término por Helvetius en *De l'esprit*.¹⁵ Se hizo así una fusión entre el alegato a favor del método, que se remonta a Ramus, y otro a favor del *ingenium*, que posee en germen la cultura de la imagen creadora. La fusión se realiza en la noción de juicio, tan del gusto de los defensores de la *Luces*. Pero, en el corazón mismo del juicio, el entendimiento razonador no logró refrenar el *ingenium*. Prueba de ello es la rebelión de Rousseau contra las *Luces*. En nombre, pues, de un *ingenium* salvaje, éste asesta a la cultura de la misma memoria natural los golpes más duros: "Emilio no aprenderá nunca nada de memoria, ni siquie-

¹⁴ Montaigne, *Essais*, I, 26, citado por H. Weinrich, quien no deja de evocar en este contexto a Sancho Panza y su asno, en contraste con el "ingenioso" caballero de la triste figura (Weinrich, *Lethe*, ob. cit., pp. 67-71).

¹⁵ Weinrich se complace en citar estas palabras de Helvetius: "La grandezza de espíritu no supone una gran memoria; incluso añadiré que la extrema extensión del primero es absolutamente exclusiva de la segunda" (Weinrich, ob. cit., p. 78).



ra fábulas, ni siquiera las de La Fontaine, por ingenuas y encantadoras que sean".¹⁶

Podemos, pues, preguntarnos si en este momento la crítica de la memoria memorizante no se extralimitó en su objetivo. Al abuso por exceso con Bruno responde el abuso por defecto con J.-J. Rousseau. Es cierto que no es la misma memoria la que se celebra en uno y se rebaja en otro. El exceso de uno afecta la *memoria artificiosa*; el abuso por defecto del otro perjudica la memoria natural, que también reclama lo que se le debe. Vuelven a nuestra mente, más allá del uso escolar de la memorización, las estimables proezas de la memoria profesional, la de los médicos, de los jueces, de los docentes, etcétera, y la de los artistas de la danza, del teatro, de la música. En realidad, siempre ha existido la memorización.

Antes de pasar la página del *ars memoriae*, me gustaría hacer, con H. Weinrich, un breve *excursus* sobre el olvido. Dijimos anteriormente que el *ars memoriae* era movido por el deseo exorbitante de "no olvidar nada"; ¿el uso mesurado de la memorización no implica también el uso mesurado del olvido? ¿No se puede hablar de "olvido metódico", siguiendo a Descartes? Si, en efecto, la duda metódica comporta el rechazo reflexivo de cualquier pedagogía mediante la memoria, y en este sentido implica cierta estrategia del olvido, ¿no constituye la regla de recapitulación del *Discurso del método* el uso metódico de la memoria, pero de una memoria natural liberada de toda mnemotécnica? De igual forma, ¿no se puede hablar de "olvido ilustrado", según el espíritu de las Luces? Olvido ilustrado que, en el sentido propio del término, serviría de barrera contra la cultura fanática de la memoria memorizante? Habrá que volver sobre ello en su momento, cuando tratemos de dar al *ars memoriae* su elemento simétrico, que sería el *ars oblivionis* según el deseo de H. Weinrich en *Lethe*.¹⁷ Mientras tanto, estas sugerencias convergen en la defensa del uso mesurado de la rememoración —según la *justa memoria*—, idea que tomará consistencia, dentro de un momento, al considerar los abusos de la memoria manipulada por la ideología. En un sentido, la extralimitación poética que realiza Dante y el olvido metódico al estilo de Descartes reconducen, cada uno a su manera, a la rica problemática de la memoria natural.

¹⁶ Citado por H. Weinrich, *ibid.*, p. 90.

¹⁷ Véase después, sobre el olvido, tercera parte, capítulo 3.

II. Los abusos de la memoria natural: memoria impedida, memoria manipulada, memoria dirigida abusivamente

El presente estudio está consagrado a una tipología de los usos y abusos de la memoria natural. Nietzsche abrió el camino en esta dirección en la *Segunda consideración intempestiva*, cuyo título es elocuente: *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida*. La manera de interrogar inaugurada en este texto une, en una semiología compleja, el tratamiento médico de los síntomas y el tratamiento filosófico de los tropos. Es cierto que la polémica provocada concierne en primer lugar a la historia, más concretamente a la filosofía de la historia en cuanto al lugar de ésta en la cultura. Pero se da el tono para un tratamiento similar de la memoria, precisamente de la memoria colectiva, la cual, como repetiré al comienzo del próximo estudio, constituye el lugar de arraigamiento de la historiografía. Como se dijo al inicio del presente estudio, la memoria cae dentro de esta perspectiva precisamente en cuanto memoria *ejercida*.

Propongo el siguiente modo de lectura, a fin de evitar el uso masivo e indiscriminado de la noción de abuso de memoria. Distinguiré, en primer lugar, un enfoque claramente patológico, poniendo en juego categorías clínicas, y eventualmente terapéuticas, tomadas principalmente del psicoanálisis. Intentaré restituir a esta patología su amplitud y su profundidad relacionándola con algunas de las experiencias humanas más fundamentales. Daré paso, después, a formas concertadas de manipulación o de instrumentalización de la memoria, propias de la crítica de las ideologías. Es en este plano medio donde son más pertinentes las nociones de abuso de memoria y, añadámoslo enseguida, de abuso de olvido. Finalmente, quisiera reservar para un punto de vista normativo, claramente ético-político, el problema del deber de memoria; debe distinguirse cuidadosamente este punto de vista normativo del anterior con el que se lo confunde demasiado fácilmente. Este recorrido de nivel en nivel se convertirá así en un recorrido de las diferentes figuras de los usos y abusos de la memoria, desde la memoria *impedida* hasta la memoria *obligada*, pasando por la memoria *manipulada*.

1. Nivel patológico-terapéutico: la memoria impedida

En este nivel y desde este punto de vista, puede hablarse de memoria *herida*, incluso *enferma*. Lo demuestran expresiones corrientes como traumatismo,

herida, cicatrices, etcétera. El uso de estos términos, en sí mismos patéticos, no deja de plantear graves dificultades. ¿Hasta qué punto, preguntaremos en primer lugar, estamos autorizados a aplicar a la memoria colectiva categorías forjadas en el coloquio analítico, por lo tanto en el nivel interpersonal, marcado principalmente por la mediación de la traslación? Esta primera dificultad sólo se superará definitivamente al término del capítulo que sigue. Admitiremos aquí, provisionalmente, el valor operativo del concepto de memoria colectiva; además, el uso que se hará de él dentro de un momento, contribuirá luego a la legitimación de este concepto problemático. Otra dificultad que debe encontrar aquí cierta resolución: podemos preguntarnos en qué medida la patología de la memoria, en consecuencia, el tratamiento de la memoria como *pathos*, se inscribe en una investigación sobre el ejercicio de la memoria, sobre la *tekhnè* memorial. La dificultad es nueva: lo que está en juego son actuaciones individuales y colectivas debidas al uso, a la práctica de la memoria.

Para orientarnos en esta doble dificultad, he considerado apropiado recurrir a dos notables ensayos de Freud y relacionarlos entre sí, lo que, al parecer, no hizo el autor. El primero de estos textos, de 1914, se titula "Rememoración, repetición, per-elaboración".¹⁸ Se observará enseguida que el título sólo consta de verbos que recalcan la pertenencia de los tres procesos al juego de las fuerzas psíquicas con las que "trabaja" el psicoanalista.

El punto de partida de la reflexión de Freud se halla en la identificación del obstáculo principal encontrado por el trabajo de interpretación (*Deutungsarbeit*) en el camino de la rememoración de los recuerdos traumáticos. Este obstáculo, atribuido a las "resistencias de la represión" (*Verdrängungswiderstände*), es designado con el término de "compulsión de repetición" (*Wiederholungszwang*); se caracteriza, entre otros motivos, por la tendencia al paso al acto (*Agieren*), que, según Freud, "sustituye al recuerdo". El paciente "no reproduce [el hecho olvidado] en forma de recuerdo sino en forma de acción: lo *repite* sin saber evidentemente que lo *repite*" (*Gesammelte Werke*, ob. cit., t. X, p. 129). No estamos lejos del fenómeno de obsesión evocado anteriormente. Dejemos de lado sus implicaciones respecto al olvido. Volveremos sobre ello en el capítulo sobre el olvido en la tercera parte. Por otra parte, se recalca el paso al acto y el

¹⁸ "Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten", en *Gesammelte Werke*, Frankfurt del Meno, S. Fischer Verlag, 1913-1917, tomo X, pp. 126-136. La paginación adoptada es la de la edición alemana. La traducción "Remémoration, répétition, perelaboration" es la de A. Berman en *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1970.

lugar que este último ocupa sin saberlo el paciente. Lo importante, para nosotros, es el vínculo entre compulsión de repetición y resistencia, así como la sustitución de este último fenómeno por el recuerdo. En eso consiste el obstáculo a la prosecución del análisis. Ahora bien, más allá de esa mirada clínica, Freud presenta dos proposiciones terapéuticas que serán para nosotros de máxima importancia en el momento de trasladar el análisis clínico al plano de la memoria colectiva, como nos sentimos autorizados a hacer en esta fase de la discusión. La primera concierne al psicoanalista; la segunda, al paciente. Al primero se le aconseja gran paciencia respecto a las repeticiones que sobrevienen con el pretexto de la traslación. La traslación, observa Freud, crea así un ámbito intermedio entre la enfermedad y la vida real; se puede hablar de éste como de una "arena", en la que se permite que la compulsión se manifieste con una libertad absoluta, ofreciéndose al fondo patógeno del sujeto la ocasión de manifestarse abiertamente. Pero también se pide algo al paciente: al dejar de lamentarse y de ocultarse a sí mismo su verdadero estado, necesita "encontrar el valor de fijar su atención en sus manifestaciones mórbidas, dejar de considerar su enfermedad como un adversario digno de estima, como una parte de sí mismo cuya presencia está bien motivada y del que convendrá sacar datos preciosos para su vida futura" (ibíd., p. 132). Si no, no hay "reconciliación" (*Versöhnung*) del enfermo con lo reprimido (idem). Guardemos de momento este término de reconciliación, que volverá al primer plano en nuestras reflexiones posteriores sobre el perdón. Detengámonos, por ahora, en este doble manejo de las resistencias por parte del paciente y de su psicoanalista, al que Freud da el nombre de *Durcharbeiten* (ibíd., p. 136); de *working through*, como se ha traducido en inglés; de *perlaboration*, en francés; o de "per-elaboración" o de "remodelación", como yo preferiré decir. Aquí, el término importante es el de trabajo –o más bien, de "trabajar"– que subraya no sólo el carácter dinámico de todo el proceso, sino también la colaboración del paciente en este trabajo. Es con relación a esta noción de trabajo, enunciada en su forma verbal, que es posible hablar del recuerdo mismo, así liberado, como de un trabajo, el "trabajo de rememoración" (*Erinnerungsarbeit*) (ibíd., p. 133). Así, trabajo es el término repetido varias veces, y opuesto simétricamente a compulsión: trabajo de rememoración contra compulsión de repetición, así podría resumirse el tema del precioso ensayo. Corresponde también a este trabajo tanto la paciencia del psicoanalista respecto a la repetición canalizada por la traslación como el valor exigido al paciente para reconocerse enfermo, en la búsqueda de una relación verídica con su pasado.

Antes de considerar, a costa de las reservas de principio recordadas anteriormente, las transposiciones posibles del plano privado de la relación analítica al plano público de la memoria colectiva y de la historia, detengámonos en el segundo ensayo, titulado "Duelo y melancolía".¹⁹ Presenta, sin duda, más resistencia que el precedente a la transposición al plano de la memoria colectiva, en la medida en que el duelo es tratado no tanto por sí mismo, precisamente como trabajo, sino como término de comparación para descubrir mejor los enigmas de la melancolía. Es la comparación con el ensayo anterior la que puede ayudar a sacar de la comparación misma una información positiva sobre el trabajo de duelo.²⁰ Pero, sobre todo, este ensayo despierta profundos ecos en una experiencia milenaria que tuvo la melancolía misma por tema de meditación y por tormento.

Estas reservas iniciales no nos impiden señalar que es el duelo —el trabajo de duelo— el que se toma, en primer lugar, como término de comparación y se supone directamente accesible, al menos en un primer momento. Además, es el binomio duelo/melancolía el que hay que tomar en bloque, y es la pendiente del duelo hacia la melancolía y la dificultad del duelo para salirse de esta terrible neurosis las que deben suscitar nuestras reflexiones posteriores sobre la patología de la memoria colectiva y sobre las perspectivas terapéuticas así abiertas.

"El duelo, se dice al comienzo, es siempre la reacción a la pérdida de una persona amada o de una abstracción erigida en sustituto de esa persona, como

¹⁹ "Trauer und Melancholie" (1915), en *Gesammelte Werke*, ibi. cit., tomo x. Aquí adoptamos la trad. francesa de J. Laplanche y J.-B. Pontalis, "Deuil et Mélancolie", en *Métopsychoanalyse*, París, Gallimard, 1968.

²⁰ Lo que puede conducir a pasar al lado de la instrucción que buscamos sobre el parentesco entre trabajo de recuerdo y trabajo de duelo se debe al hecho de que el término de trabajo se aplica igualmente a la melancolía y al duelo en el marco del modelo "económico" muy solicitado por Freud en la época en que escribe este ensayo. El tema del duelo, observa Peter Honnans en *The Ability to Mourn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, no es un tema cualquiera en la descripción y la explicación psicoanalíticas; está vinculado con el carácter sintomático de la histeria y el famoso enunciado: "Los psicópatas sufren de reminiscencias". En las *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, Freud relaciona los síntomas histéricos en cuanto síntomas mnésicos con los monumentos que adornan nuestras ciudades (Honnans, ob. cit., p. 261). Los monumentos son respuestas a la pérdida. Más aún, el trabajo de duelo es coextensivo a toda la empresa psicoanalítica como renuncia y resignación que culmina en la reconciliación con la pérdida. Honnans da una extensión positiva a este tema nutricional con el nombre de individuación entendida como apropiación de sí, en relación con la *Phantasie* y la capacidad de narrar.

patría, libertad, ideal, etcétera." Se abre así una puerta desde el principio en la dirección que tomaremos posteriormente. Y la primera cuestión que se plantea el psicoanalista es la de saber por qué en algunos enfermos vemos surgir, "después de las mismas circunstancias, *en lugar del duelo*, la melancolía" (el destacado es nuestro). La expresión "en lugar de..." señala de entrada el parentesco, desde el punto de vista de la estrategia de la argumentación, entre los dos ensayos que estamos relacionando: en lugar del recuerdo, el paso al acto; en lugar del duelo, la melancolía. Por lo tanto, se trata, en cierta manera, de la oposición entre duelo y melancolía, de la bifurcación, en el plano "económico", entre energías afectivas diferentes, y en este sentido, de la bifurcación entre dos modalidades de trabajo. La primera oposición que observa Freud es la disminución del "sentimiento de sí" (*Selbstgefühl*) en la melancolía, mientras que "en el duelo no existe disminución del sentimiento de sí". De ahí la pregunta: ¿qué es el trabajo realizado en el duelo? Respuesta: "La prueba de la realidad ha mostrado que el objeto amado ha dejado de existir y toda la libido está ordenada a renunciar al vínculo que la une a ese objeto. Contra esto se produce la comprensible rebelión". Sigue una cuidadosa descripción de los "grandes costos de tiempo y de energía invertidos" que requiere esta obediencia de la libido a las órdenes de la realidad. ¿Por qué este elevado costo? Porque "la existencia del objeto perdido se persigue psíquicamente". Así, lo gravoso del precio que hay que pagar por esta liquidación se debe a la sobreactividad de los recuerdos y de las esperas por la que la libido sigue estando vinculada al objeto perdido: "La realización detallada de cada una de las órdenes dictadas por la realidad es el trabajo del duelo".

Pero entonces, ¿por qué el duelo no es la melancolía? ¿Y qué inclina el duelo hacia la melancolía? Lo que hace del duelo un fenómeno normal, aunque doloroso, es que, "una vez terminado el trabajo de duelo, el yo se halla de nuevo libre y desinhibido". Es en este aspecto como el trabajo de duelo puede relacionarse con el trabajo del recuerdo. Si el trabajo de la melancolía ocupa en el presente ensayo una posición estratégica paralela a la que ocupa la compulsión de repetición en el precedente, se puede sugerir que el trabajo de duelo se revela costosamente liberador como trabajo del recuerdo, pero también recíprocamente. El trabajo de duelo es el costo del trabajo del recuerdo; pero el trabajo del recuerdo es el beneficio del trabajo del duelo.

Antes de sacar de esto las consecuencias que tenemos a la vista, veamos qué enseñanzas complementarias aporta el trabajo de melancolía en el cuadro precedente del trabajo de duelo. Volviendo a empezar desde la observación ini-

cial sobre la disminución del *Ichgefühl* en la melancolía, hay que decir que, a diferencia del duelo, donde es el universo el que aparece empobrecido y vacío, en la melancolía es el yo mismo el propiamente desolado: cae bajo los golpes de su propia devaluación, de su propia acusación, de su propia condena, de su propio abatimiento. Pero no es todo, ni siquiera lo esencial: ¿los reproches dirigidos contra sí mismo no sirven probablemente para enmascarar reproches cuya mira es el objeto de amor? "Sus lamentos, escribe Freud con audacia, son acusaciones (*Ihre Klagen sind Anklagen*).". Acusaciones que pueden llegar hasta la martirización del objeto amado, perseguido en el fuero interno del duelo. Freud formula la hipótesis de que la acusación, al debilitar la capacidad de energía objetal, facilita la retirada dentro del yo, así como la transformación de la discordia con el otro en laceración de sí. No seguiremos más adelante a Freud en sus investigaciones propiamente psicoanalíticas sobre la regresión del amor objetal al narcisismo primario, incluso hasta la fase oral de la libido —ni tampoco sobre la parte de sadismo incorporada al narcisismo, así como la tendencia de la melancolía a invertirse en el estado sintomáticamente inverso de la manía—. Por lo demás, Freud es muy prudente en sus exploraciones. Nos limitaremos a esta cita: "La melancolía toma así del duelo una parte de sus caracteres; la otra, del proceso de regresión a partir de la elección objetal narcísica hasta el narcisismo".

Si ahora se pregunta qué enseña la melancolía sobre el duelo, hay que volver a este *Ichgefühl* que se ha considerado como un bien conocido y que Freud caracteriza en un momento como "reconocimiento de nosotros mismos". Suya es la vergüenza ante el otro ignorada por el melancólico, de tan ocupado como está de él mismo. Estima de sí y vergüenza serían, pues, componentes unidos del duelo. Freud lo señala: la "censura de lo consciente" —expresión de la instancia generalmente llamada conciencia moral— corre pareja con "la prueba de la realidad entre las grandes instituciones del yo". Esta observación concuerda con lo que se dijo en el ensayo anterior sobre la responsabilidad del paciente en la renuncia al paso al acto y en el mismo trabajo de memoria. Otra observación: si, en la melancolía, las lamentaciones son acusaciones, el duelo lleva también la marca de ese inquietante parentesco, con la condición de cierta medida, que sería propia del duelo, medida que limita tanto la acusación como el reproche a sí bajo el cual ésta se oculta. En fin —y esto es quizá lo más importante—, la proximidad entre *Klage* y *Anklage*, entre lamentación y reproche, que la melancolía exhibe, ¿no revela el carácter ambivalente de las relaciones amorosas que hace que amor y odio estén cerca hasta en el duelo?

Con el desenlace positivo del duelo, en contraste con el desastre de la melancolía, quisiera interrumpir esta breve incursión en uno de los más conocidos ensayos de Freud:

La melancolía plantea también otras cuestiones a las que no siempre podemos responder. Comparte con el duelo esa particularidad de poder desaparecer, al cabo de cierto tiempo, sin dejar aparentes y pesadas modificaciones. Respecto al duelo, hemos podido ver que debía pasar cierto tiempo antes de que realizase la liquidación detallada de lo que exige la prueba de la realidad y para que el yo, una vez realizada esa tarea, haya podido retirar del objeto perdido su libido, ya libre de nuevo. Podemos figurarnos el yo ocupado en un trabajo análogo, en el transcurso de la melancolía; desde el punto de vista económico, no comprendemos ninguno de los dos fenómenos.

Olvidemos la confesión de Freud sobre la explicación, y retengamos su lección clínica: el tiempo de duelo no deja de tener relación con la paciencia que el análisis exigía sobre el paso de la repetición al recuerdo. El recuerdo no se refiere sólo al tiempo: exige también tiempo, un tiempo de duelo.

No quisiera dejar esta confrontación entre duelo y melancolía con estas palabras perplejas de Freud: "No comprendemos ni uno ni otro fenómeno". Si aún no se ha dicho la última palabra sobre el duelo y el trabajo de duelo en psicoanálisis, es que tampoco se ha dicho sobre la melancolía. En efecto, ¿hay que dejar la melancolía en manos de los médicos, psiquiatras o psicoanalistas? ¿Es sólo una enfermedad mental? Para quien ha leído *Saturno y la melancolía*, de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl,²¹ es inaceptable la reducción nosológica de la melancolía, iniciada por E. Kraepelin y reorientada por L. Binswanger. En efecto, ¿cómo dejar de evocar el lugar ocupado por la melancolía en el antiguo sistema de los cuatro humores de la medicina griega, en el que el humor melancólico —el de la atrabilis (*atra bilis*)— bordea el humor sanguíneo, el colérico y el flemático? Ésta es una lista más que hay que memorizar, teniendo en cuenta la red de correspondencia con elementos cósmicos, divisiones del tiempo, épocas de la vida: "Melancolía, dicen los textos medievales del siglo XII, imita a la tierra, crece en otoño, reina en la madurez". Fisiología, psicología, cosmología se hallan

²¹ *Saturn and Melancholy. Studies of the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nelson, 1964. Se cita aquí esta edición, trad. de P. Ricoeur [trad. esp. de María Luisa Balseiro, *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid, Alianza, 1999].

así conjugadas según el triple principio: búsqueda de elementos primarios comunes al microcosmos y al macrocosmos, establecimiento de una expresión numérica para estas estructuras complejas y ley de armonía y de proporcionalidad entre los elementos. Se reconoce en él el espíritu de Pitágoras, seguido por Empédocles. Lo importante para el tipo de *excursus* que yo aventuro más allá –o mejor dicho, más acá– de Freud, es que el concepto de humor no ha parado de oscilar entre la idea de enfermedad y la de carácter o temperamento: el balance depende del grado de armonía o de inarmonía entre los humores. Ahora bien, precisamente con la melancolía culmina la ambivalencia, que se convierte así en el punto crítico de todo el sistema. Este privilegio, si se puede hablar así, de la melancolía se precisó a medida que la teoría de los cuatro humores se transformó en teoría de los temperamentos y de los tipos mentales. Depresión y ansiedad (o miedo) se convierten en los síntomas destacados de la melancolía. Melancolía se hace entonces sinónimo de insania, de locura. La unión entre la melancolía de la teoría humoral y la locura de los héroes trágicos –Áyax, Hércules, Belerofonte–, erigida por Platón en filosofema, es completada desde el más conocido de los *Problemas* atribuidos a Aristóteles, el Problema XXX, 1 –“una monografía sobre la atrabilis”, dicen nuestras fuentes–. “¿Por qué –pregunta el autor del Problema XXX– los hombres más eminentes en filosofía, en política, en poesía o en las artes son tan claramente melancólicos?” Y el texto añade los nombres de Empédocles, de Platón, de Sócrates a la lista de los perturbados. ¿Cómo no evocar, pues, la teoría de las múltiples figuras de *mania* en el propio Platón y la asimilación realizada por muchos diálogos entre exaltación, ebriedad y otros estados “divinos”? Pero estos estados son obra de la atrabilis! Aquí, lo normal y lo patológico se tocan: lo melancólico se ve remitido del médico al pedagogo, y viceversa. Lo melancólico es “excepcional”. La teoría romántica del “genio” está en germen en esta ambigua descripción del “furor” (para retomar la traducción que del griego *mania* hace Cicerón). Sólo resisten los estoicos, que optan decididamente por la lectura psiquiátrica en el sentido estricto.

Son los pensadores del Renacimiento quienes, más allá de la transmisión medieval de la herencia contrastada recibida de los médicos y de los filósofos griegos de la naturaleza, orientaron la meditación sobre la melancolía hacia la doctrina moderna del genio.²² El tema astral, que nuestros eruditos autores bus-

²² El lector no dejará de cotejar el *ars memoriae*, evocado anteriormente, y la teoría de la melancolía. ¿No estaba “loco” el autor de las *Sombras de las ideas* [*De umbris idearum*], Giordano Bruno?

can y persiguen hasta en la astrología árabe, está siempre presto a surgir en nuestros exaltados del Renacimiento.²³ El hombre del Renacimiento —representado por un Erasmo, un Marsilio Ficino, un Pico de la Mirándola, un Nicolás de Cusa, un Durero— persigue no tanto la salvación individual como el libre desarrollo de la espontaneidad individual; en este impulso, anuncia la fogosidad del genio romántico donde se encuentra, mantenido a la expectativa, el contraste inquietante entre exaltación y depresión. El polo negativo no es otro que lo que Lessing llamará la “voluptuosa melancolía”, heredera de la *acedia* de los medievales, esa pérfida tentación que oscila entre el pecado y la enfermedad. Pero el hombre del Renacimiento hace también una apuesta: la melancolía puede ser *melancholia generosa* (*Saturn and Melancholy*, ob. cit., p. 241).²⁴

Pero es en el grabado de Durero titulado *Melancholia I* donde se cristalizan todos los intentos de rehabilitación de Saturno y de la melancolía. En él se centran los comentarios de Klibansky, Panofsky y Saxl. “Leamos” el grabado. Una mujer está sentada: su mirada, fija en la distancia vacía; su rostro, sombrío; el mentón, apoyado en un puño cerrado; de su cinturón cuelgan unas llaves, símbolo de poder, y un monedero, símbolo de riqueza; en suma, dos títulos de vanidad. La melancolía es para siempre esa figura inclinada, pensativa. ¿Cansancio? ¿Pena? ¿Tristeza? ¿Meditación? Vuelve la pregunta: ¿postura decadente de la enfermedad o del genio que piensa? No hay que buscar la respuesta sólo en la figura humana; el entorno es también tácitamente elocuente: instrumentos sin uso, una figura geométrica de tres dimensiones que representa la geometría, la quinta de las “artes liberales”, yacen dispersos en la escena inmóvil. Así, la vanidad del saber aparece incorporada a la figura ociosa. Esta fusión entre la geometría que se abandona a la melancolía y la melancolía perdida en una pensativa geometría, da a *Melancholia I* su enigmático poder.²⁵ ¿será triste la verdad misma, según el adagio del Eclesiastés?

²³ *Saturn and Melancholy*, ob. cit., pp. 125 y ss. El paralelismo entre las dos temáticas no sería arbitrario, como lo confirma la referencia a Saturno, “el astro de la melancolía”, en la tradición literaria, pictórica y poética.

²⁴ Es Marsilio Ficino, más que nadie, “quien dio forma efectiva a la melancolía del hombre de genio y la reveló al resto de Europa, en particular a los grandes de Inglaterra de los siglos XVI y XVII, en el claroscuro del neoplatonismo cristiano y de su misticismo” (Klibansky y otros, *Saturn and Melancholy*, ob. cit., p. 255). No estamos lejos de los aileros entusiastas del *ars memoriae*, habida cuenta de las connotaciones astrales de muchos pensadores del Renacimiento.

²⁵ Es cierto que la figura central, que unos *putti* alegran, tiene alas, pero replegadas: ¿sugerencia de sublimación? Parecen constituir un antídoto la corona que ciñe su cabeza y, sobre todo, el número cuatro— el “cuadrado mágico” de las matemáticas místicas.



Se nos plantea entonces la pregunta: ¿qué sombría luz lanza esta mirada retrospectiva sobre el texto de Freud? Me parece que, para comprender bien el tema, es preciso prolongar la investigación sobre la melancolía hasta una de las fuentes del tema ocultas en la medicina, la psicología, la literatura y la iconografía: detrás de la lamentación de Alain Chartier que invoca a "Dame Merencolye" o del rey René celebrando a "Dame Tristesse", se perfila la *acedia*, ya citada antes, en la que los espirituales de la Edad Media veían la peor de las tentaciones, más allá incluso de la sanguínea "lujuria", de la colérica "discordia", a saber, la complacencia con la tristeza. La *acedia* es esa especie de pereza, de lasitud, de hastío, a la que puede sucumbir el religioso que no reza ni trabaja. ¿No entramos en contacto aquí con el fondo moral de la melancolía apenas tratado superficialmente por Freud con el término de *Selbstgefühl*? ¿No se complace la *acedia* en esa tristeza de la memoria meditativa, ese *mood* específico de la finitud que se hace consciente de sí misma? ¿No es la *tristeza sin causa* pariente de la enfermedad-para-la-muerte de Kierkegaard, esa pariente de la desesperación, o mejor dicho, según la sugerencia de Gabriel Marcel, de la desesperanza?²⁶ Al remontarnos de este modo a la *acedia* de los religiosos, ¿no hemos proporcionado al trabajo de duelo su digno oponente? Se objetará que el trabajo de duelo carece de antecedente en la literatura de la melancolía. En este sentido, sería, sin duda, una creación de Freud. Pero el trabajo de duelo tiene sus antecedentes también en los antidotos con los que la tradición médica, psicológica, moral y literaria pudo superar la melancolía. Entre estos remedios, encuentro la alegría, el humor, la esperanza, la confianza y también... el trabajo. Los autores de *Saturno y la melancolía* no se equivocaron en buscar en la poesía lírica de finales de la Edad Media y del Renacimiento, en particular en la inglesa, de Milton y del Shakespeare de los *Sonetos*, hasta Keats, el elogio de un humor contrastado y, si se puede decir así, dialéctico, en el que *Delight* responde a *Melancholy* bajo los auspicios de la belleza. Habría que proseguir hasta Baudelaire este desfile de figuras poetizadas de la melancolía para restituir a ésta su profundidad enigmática que no agota ninguna nosología. Jean Starobinski nos lleva en esta dirección en *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*.²⁷ El poema preliminar "Al

²⁶ Encontré por primera vez esta problemática de la "tristeza sin causa" al final del tomo I de *Filosofía de la voluntad* con el título de la "Tristeza de lo finito" (*Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier [1950], 1988, pp. 420 y ss.).

²⁷ Jean Starobinski, *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, Paris, Julliard, col. "Collège de France", 1984.

lector", en *Las flores del mal*, ¿no llama "libro saturnal" al libro del Tedio? La mirada perdida de la melancolía se refleja en el espejo de la conciencia reflexiva cuyos reflejos modula la poesía. El "Spleen" abre así un camino de memoria: "Soy la siniestra memoria"; "tengo más recuerdos que si tuviera mil años...". En efecto, son figuras del pasado histórico las que atormentan el conocido poema "El cisne", que abordaremos desde una perspectiva diferente, en el punto en que la memorización de la historia coincide con la historiación de la memoria:²⁸

¡Andrómaca, yo pienso en vos!...

[...]

Este Simois mentiroso que crece por vuestros llantos,

[...]

Fecundó de súbito mi memoria fértil.

[...]

¡Así, en el bosque donde mi espíritu se exilia

Un viejo Recuerdo sueña con su trompetería!²⁹

¿Y por qué no evocar *in fine* los últimos cuartetos y las últimas sonatas de Beethoven y su poderosa evocación de una tristeza sublimada? Ésta es la palabra: sublimación. Este elemento que falta en la panoplia de la *metapsicología* de Freud quizás hubiera proporcionado a este último el secreto del cambio de la complacencia con la tristeza en tristeza sublimada —en alegría—.³⁰ Sí, la pena es esa tristeza que no realizó el trabajo del duelo. Sí, la alegría es la recompensa de la renuncia al objeto perdido y la prenda de la reconciliación con su objeto interiorizado. Y, por cuanto el trabajo de duelo es el camino obligado del trabajo de recuerdo, también la alegría puede premiar con su favor el trabajo de memoria. En el horizonte de este trabajo: la memoria "feliz", cuando la imagen poética completa el trabajo de duelo. Pero este horizonte se oculta detrás del trabajo de historia, cuya teoría queda por hacer más allá de la fenomenología de la memoria.

²⁸ Cf. después, tercera parte, capítulo 3, p. 503-505.

²⁹ Jean Starobinski jalona así el camino que, de la antigua *accidia*, pasando por la melancolía de Dürer, conduce al *spleen* de Baudelaire, el cual, a su vez, lleva a la memoria.

³⁰ Al evocar la *poetic melancholy in post-medieval poetry* y en los grandes isabelinos que anuncian la "Ode of Melancoly" de Keats, los autores de *Saturno y la melancolía* describen esa melancolía estetizante como *heightened self-awareness* (ib. cit., p. 228).

Dicho esto, vuelvo a la cuestión que dejamos en suspenso: saber hasta qué punto es legítimo trasladar al plano de la memoria colectiva y de la historia las categorías patológicas propuestas por Freud en los dos ensayos que acabamos de leer. Puede encontrarse de los dos lados una justificación provisional: del lado de Freud y del de la fenomenología de la memoria herida.

Por lo que se refiere a Freud, se habrán observado las diversas alusiones a situaciones que sobrepasan con mucho el escenario psicoanalítico, tanto para el trabajo de recuerdo como para el de duelo. Esta extensión es tanto más esperada cuanto que todas las situaciones evocadas en la cura psicoanalítica tienen que ver con *el otro*, no sólo el de la "novela familiar", sino también el otro psicosocial y, si se puede decir así, el otro de la situación histórica. Además, Freud no se opuso a semejantes extrapolaciones; en *Tótem y tabú*, en *Moisés y la religión monoteísta*, en *El futuro de una ilusión* o en *El malestar en la cultura*. Incluso algunos de sus psicoanálisis privados, si se nos permite la expresión, fueron psicoanálisis *in absentia*, siendo el más célebre el del doctor Schreber. ¿Y qué decir de El Moisés de Miguel Ángel y de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*? Por tanto, ningún escrúpulo debe detenernos por este lado. La traslación se hizo más fácil por ciertas reinterpretaciones del psicoanálisis próximas a la hermenéutica, como se ve en algunos trabajos antiguos de Habermas, en los que el psicoanálisis es reformulado en términos de desimbolización y de re-simbolización, y en los que se recalca la función de las distorsiones sistemáticas de la comunicación en el plano de las ciencias sociales. La única objeción a la que no se respondió en las interpretaciones hermenéuticas del psicoanálisis concierne a la ausencia de terapeutas reconocidos en las relaciones interhumanas. ¿Pero no se puede decir que, en este caso, es el espacio público de la discusión el que constituye el equivalente de lo que se llamaba un poco más arriba la "palestra" como zona intermediaria entre el terapeuta y el paciente?

Sea lo que fuere de esta dificultad verdaderamente temible, es más importante para nuestro propósito considerar el lado de la memoria colectiva para encontrar en su nivel el equivalente de las situaciones patológicas con las que tiene que tratar el psicoanálisis. Es la constitución bipolar de la identidad personal y de la identidad comunitaria la que justifica, en último término, la extensión del análisis freudiano del duelo al traumatismo de la identidad colectiva. Se puede hablar, no sólo en un sentido analógico sino también en los términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de memoria colectiva. La noción de objeto perdido encuentra una aplicación directa en

las "pérdidas" que afectan también al poder, al territorio, a las poblaciones que constituyen la sustancia de un Estado. Las conductas de duelo, que se ponen de manifiesto desde la expresión de aflicción hasta la completa reconciliación con el objeto perdido, son ilustradas por las grandes celebraciones funerarias en torno a las cuales se reúne todo un pueblo. A este respecto, se puede decir que las conductas de duelo constituyen un ejemplo privilegiado de relaciones cruzadas entre la expresión privada y la expresión pública. Es así como nuestro concepto de memoria histórica enferma encuentra una justificación *a posteriori* en esta estructura bipolar de las conductas de duelo.

La transposición de categorías patológicas al plano histórico estaría más justificada si se llegase a demostrar que no se aplica sólo a las situaciones excepcionales evocadas más arriba, sino también que se deben a una estructura fundamental de la existencia colectiva. Lo que debe evocarse aquí es la relación fundamental de la historia con la violencia. No se equivocaba Hobbes al afirmar que la filosofía política tiene su origen en una situación originaria en la que el temor a la muerte violenta empuja al hombre del "estado de naturaleza" a los vínculos de un pacto contractual que le garantizará, ante todo, la seguridad; por otra parte, no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se puede asimilar sin ninguna duda a la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son esencialmente actos violentos legitimados después por un estado de derecho precario. Lo que fue gloria para unos fue humillación para los demás. A la celebración de un lado, corresponde del otro la execración. Así se almacenaron en los archivos de la memoria colectiva heridas simbólicas que exigen curación. Más precisamente, lo que, en la experiencia histórica, pasa por paradoja, a saber, *demasiada* memoria aquí, *no suficiente* memoria allí, se deja interpretar bajo las categorías de la resistencia, de la compulsión de repetición, y finalmente se halla sometido a la prueba del difícil trabajo de rememoración. El *exceso de memoria* recuerda particularmente la *compulsión de repetición*, de la que Freud dice que conduce a sustituir, por el paso al acto, el recuerdo verdadero por el que el presente se reconciliaría con el pasado: ¡Cuántas violencias por el mundo que sirven como *acting out* "en lugar" del recuerdo! Se puede hablar, si se quiere, de memoria-repetición para estas celebraciones fúnebres. Pero es para añadir enseguida que esta memoria-repetición resiste a la crítica y que la memoria-recuerdo es fundamentalmente una memoria crítica.

Si esto es así, entonces la *demasiado poca* memoria incumbe a la misma re-interpretación. Lo que unos cultivan con delectación melancólica, y lo que

otros rehuyen con mala conciencia, es la misma memoria-repetición. A unos les gusta perderse en ella; los otros temen ser engullidos por ella. Pero unos y otros padecen el mismo *déficit de crítica*. No acceden a lo que Freud llamaba el trabajo de rememoración.

Se puede dar un paso más y sugerir que es en el plano de la memoria colectiva, quizás más aún que en el de la memoria individual, donde adquiere todo su sentido la comparación entre trabajo de duelo y trabajo de recuerdo. Tratándose de las heridas del amor propio nacional, se puede hablar, con razón, de objeto de amor perdido. La memoria herida se ve obligada a confrontarse siempre con pérdidas. Lo que no sabe hacer es el trabajo que la prueba de realidad le impone: el abandono de las energías y actividades por las que la libido no deja de relacionarse con el objeto perdido, hasta que *la pérdida no haya sido interiorizada definitivamente*. Pero es también el momento de subrayar que esta sumisión a la prueba de realidad, constitutiva del verdadero trabajo de duelo, forma también parte integrante del trabajo del recuerdo. Encuentra aquí su plena justificación la sugerencia hecha anteriormente sobre los intercambios de significación entre trabajo del recuerdo y trabajo de duelo.

La transición del plano patológico al propiamente práctico nos la proporcionan las anotaciones sobre la terapéutica apropiada a estos trastornos. Freud apela continuamente a la cooperación del paciente, colocando toda la experiencia analítica en el punto de articulación del lado positivo, *práctico*, de la memoria y del lado activo del *ejercicio* de la memoria. A este respecto, la noción de trabajo —trabajo de rememoración, trabajo de duelo— ocupa una posición estratégica en la reflexión de los fallos de la memoria. Esta noción supone que los trastornos en cuestión no sólo son sufridos, sino que también somos responsables de ellos, como lo atestiguan los consejos terapéuticos que acompañan la *per-elaboración*. En un sentido, los abusos de memoria, de los que hablaremos ahora, pueden aparecer como desviaciones perversas de este trabajo en el que el duelo se une a la rememoración.

2. Nivel práctico: la memoria manipulada

Cualquiera que sea la validez de las interpretaciones patológicas de los excesos y de las deficiencias de la memoria colectiva, no quisiera dejarle ocupar todo el campo. Debe dejarse un sitio, al lado de estas modalidades más o menos pasivas sufridas, padecidas, de estos "abusos" —habida cuenta de las correcciones

aportadas por el propio Freud a este tratamiento unilateral de la pasividad-, a los abusos, en el sentido fuerte del término, que se derivan de la manipulación concertada de la memoria y del olvido por quienes tienen el poder. Hablaré, pues, no tanto de memoria herida como de memoria instrumentalizada (tiene aquí su sitio la categoría weberiana de racionalidad según un fin –*Zweckrationalität*– opuesta a la de racionalidad según un valor –*Wertrationalität*–; igualmente, la de “razón estratégica” empleada por Habermas opuesta a “razón comunicacional”). Es en este plano en el que con más legitimidad se puede hablar de abusos de memoria, los cuales son también abusos de olvido.

Lo que constituye la especificidad de este segundo enfoque es el cruce entre la problemática de la memoria y la de la identidad, tanto colectiva como personal.

Nos detendremos en el capítulo siguiente en este problema de intersección al hablar de la teoría de Locke, en la que la memoria es erigida como criterio de identidad. El centro del problema es la movilización de la memoria al servicio de la búsqueda, del requerimiento, de la reivindicación de identidad. De las desviaciones que de ello resultan, conocemos algunos síntomas inquietantes: *demasiada memoria* en tal región del mundo, por lo tanto, abusos de memoria; *no suficiente memoria* en otro lugar, en consecuencia, abusos de olvido. Pues bien, es en la problemática de la identidad donde hay que buscar la causa de la fragilidad de la memoria así manipulada. Esta fragilidad se añade a la propiamente cognitiva que proviene de la proximidad entre imaginación y memoria, y encuentra en ésta su acicate y su coadyuvante.

¿Qué hace frágil a la identidad? El carácter puramente presunto, alegado, pretendido de la identidad. Este *claim*, se diría en inglés, este *Anspruch*, en alemán, se aloja en las respuestas a la pregunta “¿quién?”, “¿quién soy?”, respuestas en “¿qué cosa?”, como: esto es lo que nosotros somos. Tales somos, así y no de otro modo. La fragilidad de la identidad consiste en la fragilidad de estas respuestas en *qué*, que quieren dar la receta de la identidad proclamada y reclamada. De este modo, el problema es desplazado un grado, de la fragilidad de la memoria a la de la identidad.

Hay que citar como primera causa de la fragilidad de la identidad su difícil relación con el tiempo; dificultad primaria que justifica precisamente el recurso a la memoria, en cuanto componente temporal de la identidad, en unión con la evaluación del presente y la proyección del futuro. Ahora bien, la relación con el tiempo constituye una dificultad en virtud del carácter equivoco de la noción misma, implícita en la de lo idéntico. En efecto, ¿qué significa permanecer el mismo a través del tiempo? Me enfrenté en otro momen-

to con este enigma, para el que propuse distinguir dos sentidos de lo idéntico: el mismo como *idem*, *same*, *gleich*, el mismo como *ipse*, *self*, *Selbst*. Me pareció que el mantenimiento de sí en el tiempo descansa en un juego complejo entre mismidad e ipseidad, si se me permiten estos barbarismos; de este juego equívoco, los aspectos prácticos y "páticos" son más temibles que los aspectos conceptuales, epistémicos. Diré que la tentación identitaria, el "desatino identitario", como dice Jacques Le Goff, consiste en el repliegue de la identidad *ipse* sobre la identidad *idem*, o, si se prefiere, en el deslizamiento, en la desviación, que conduce de la flexibilidad, propia del mantenimiento de sí en la *promesa*, a la rigidez inflexible de un *carácter*, en el sentido cuasi tipográfico del término.

[Segunda causa de fragilidad: la confrontación con el otro, sentida como una amenaza.] Es un hecho que el otro, por ser otro, viene a percibirse como un peligro para la propia identidad, la del nosotros como la del yo. Sin duda, uno puede sorprenderse de esto: ¿es preciso, pues, que nuestra identidad sea frágil, hasta el punto de no poder soportar, de no poder sufrir, que otros tengan modos diferentes de administrar su vida, de comprenderse, de inscribir su propia identidad en la trama del vivir-juntos? Es así. Son, sin duda, las humillaciones, los atentados reales o imaginarios contra la estima de sí, bajo los golpes de la alteridad mal tolerada, los que hacen cambiar radicalmente de la acogida al rechazo, a la exclusión, la relación que el mismo mantiene con el otro.

[Tercera causa de fragilidad: la herencia de la violencia fundadora.] Es un hecho que ~~no~~ existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación, que se puede llamar original, con la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son, en lo esencial, actos violentos legitimados después por un Estado de derecho precario; legitimados, en definitiva, por su antigüedad misma, por su vetustez. De este modo, los mismos acontecimientos significan para unos gloria, y para los otros, humillación. A la celebración por un lado, corresponde la execración por el otro. Así se almacenan, en los archivos de la memoria colectiva, heridas reales y simbólicas. Aquí, la tercera causa de fragilidad de la identidad se funde en la segunda. Queda por mostrar por qué medio ciertas formas de abuso de la memoria pueden incorporarse a la reivindicación de identidad cuya fragilidad propia acabamos de mostrar.

Las manipulaciones de la memoria que evocaremos más tarde se deben a la intervención de un factor inquietante y multiforme que se intercala entre la reivindicación de identidad y las expresiones públicas de memoria. Se trata del fenómeno de la ideología, cuyo mecanismo intenté desmontar en otro

lugar.³¹ El proceso ideológico es opaco por un doble motivo. En primer lugar, permanece oculto; a diferencia de la utopía, es inconfesable; se enmascara volviéndose denuncia contra los adversarios en el campo de la competición entre ideologías: es siempre el otro el que se sume en la ideología. Por otra parte, el proceso es de una extrema complejidad. Propuse distinguir tres niveles operativos del fenómeno ideológico, en función de los efectos que ejerce sobre la comprensión del mundo de la acción del hombre. Recorridos de arriba abajo, desde la superficie al interior, estos efectos son sucesivamente de distorsión de la realidad, de legitimación del sistema del poder, de integración del mundo común por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción. En el nivel más profundo, aquel al que se refiere Clifford Geertz, el fenómeno ideológico parece constituir una estructura insuperable de la acción, en la medida en que la mediación simbólica crea la diferencia entre las motivaciones de la acción humana y las estructuras hereditarias de los comportamientos programados genéticamente. Una correlación notable se establece en este nivel fundamental entre síntesis simbólica y sistemas semióticos, algunos de los cuales son propios realmente de la retórica de los tropos.³² Considerado a este nivel de profundidad, el análisis del fenómeno ideológico se inscribe en la órbita de la "semiótica de la cultura". Sin duda debido a este factor de integración, la ideología puede obtenerse como guardián de la identidad, en la medida en que ofrece una réplica simbólica a las causas de fragilidad de esta identidad. En este nivel de radicalidad, el de la acción centrada simbólicamente, no puede tratarse aún de manipulación, por lo tanto, tampoco de abuso de memoria. No se puede hablar más que de coacción silenciosa ejercida sobre las costumbres en una sociedad tradicional. Sin duda, esto es lo que hace de la noción de ideología algo prácticamente imposible de desarraigar. Pero hay que añadir enseguida que esta función constituyente de la ideología apenas

³¹ P. Ricoeur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, col. "La Couleur des idées", 1997 [trad. esp.: *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989]. Mi investigación se refiere a pensadores tan diferentes como Marx, Althusser, Mannheim, Max Weber, Habermas (primer período), Clifford Geertz.

³² "Sin una idea de cómo funcionan, [...] en la proyección de las actitudes personales en su forma pública, la metáfora, la analogía, la ironía, la ambigüedad, la paradoja, la hipérbole, el ritmo y todos los demás elementos de lo que llamamos impropriadamente el 'estilo', no podemos analizar la importancia de las aserciones ideológicas" ("Ideology as a cultural system", en C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 209 [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995]).

puede operar fuera del relevo de su segunda función, la de justificación de un sistema de orden o de poder, ni siquiera potencialmente al abrigo de la función de distorsión que se inserta en la precedente. En última instancia, sólo en sociedades carentes de estructura política jerárquica, y en este sentido sin poder, se correría el riesgo de encontrar el fenómeno desnudo de la ideología como estructura integradora, en cierto modo inocente. La ideología, en definitiva, gira en torno al poder.³³

En efecto, lo que la ideología tiende a legitimar es la autoridad del orden o del poder —orden, en el sentido orgánico entre todo y parte; poder, en el sentido de la relación jerárquica entre gobernantes y gobernados—. A este respecto, son de un indudable interés para nuestra empresa los análisis que Max Weber dedica a las nociones de orden (*Ordnung*) y de dominación (*Herrschaft*), aunque el autor de *Economía y sociedad* no trate de modo temático sobre la ideología y su relación con la identidad. Todo el análisis weberiano del poder³⁴ gira en torno a la pretensión de legitimidad que suscita cualquier forma de poder, sea carismático, tradicional o burocrático; todo se basa, pues, en la naturaleza del nudo —del *nexus*— que vincula las pretensiones de legitimidad suscitadas por los gobernantes a la creencia en la susodicha autoridad por parte de los gobernados. En este nudo reside la paradoja de la autoridad. La ideología, se puede suponer, tiene lugar precisamente en el resquicio entre el requerimiento de legitimidad que emana de un sistema de autoridad y nuestra respuesta en términos de creencia. La ideología *añadiría* una especie de plusvalía a nuestra creencia espontánea, gracias a lo cual ésta podría cumplir con los requerimientos de la autoridad. En esta fase, la función de la ideología consistiría en llenar el abismo de credibilidad abierto por todos los sistemas de autoridad, no sólo el carismático —porque el jefe es enviado de arriba— y el sistema fundado en la tradición —porque siempre se hizo así—, sino también el sistema burocrático —porque se supone que el experto sabe—. Weber da crédito a la presente hipótesis definiendo los tipos de legitimidad, sus imperativos y sus exigencias, a partir de los tipos de creencia “en virtud de los cuales”

³³ Geertz, cuyo ámbito de estudio fue Marruecos e Indonesia, lo expresa claramente: “El hombre se hace, para lo mejor y para lo peor, animal político a través de la construcción de las ideologías, de las figuras esquemáticas del orden social”. “La función de la ideología, prosigue el autor, es posibilitar una política autónoma proporcionando los conceptos que crean autoridad y le dan sentido, las imágenes persuasivas por las que puede aprehenderse juiciosamente” (ob. cit., p. 218).

³⁴ P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, ob. cit., pp. 241-284.

el orden es legitimado y el poder, justificado. Ahora bien, todas las clases de creencias constituyen, cada una a su manera, razones para obedecer. Por lo demás, es así como se define la autoridad, como poder legítimo para hacerse obedecer. La *Herrschaft* según Weber consiste esencialmente en una relación jerárquica entre mandar y obedecer. Se define expresamente por la expectativa de la obediencia y la probabilidad de que ésta será satisfecha. Es en este punto crítico donde se ven movilizados los sistemas simbólicos y sus expresiones retóricas evocadas, por otra parte, por C. Geertz. Proporcionan la argumentación que eleva la ideología al rango de plusvalía añadida a la creencia en la legitimidad del poder.³⁵

A mi parecer, esta relación de la ideología con el proceso de legitimación de los sistemas de autoridad constituye el eje central respecto al cual se distribuyen, por una parte, el fenómeno más radical de integración comunitaria merced a mediaciones simbólicas –incluso retóricas– de la acción y, por otra parte, el fenómeno más aparente y más fácil de deplorar y de denunciar, a saber, el efecto de distorsión sobre el que Marx centró sus mejores análisis en *La ideología alemana*.³⁶ Conocemos las discutibles metáforas de la imagen invertida o del hombre colocado cabeza abajo. El mecanismo de la distorsión, configurado así en imágenes, sólo sería plausible si se articulase en el fenómeno de legitimación que yo situo en el centro del dispositivo ideológico y si afectase, en último término, a las mediaciones simbólicas insuperables de la acción. A falta de estos intermediarios, se supone que el detractor de la ideología es capaz de dar de la realidad humana fundamental, es decir, la *praxis*, la actividad transformadora, una descripción verdadera, no deformada, por lo tanto, exenta de cualquier interpretación en términos de significación, de valor, de norma. Este realismo, incluso esta ontología de la *praxis*³⁷ y más pre-

³⁵ Al aventurar la expresión de plusvalía, sugiero que la noción marxista de plusvalía centrada en la producción de valores en la economía comercial no constituiría más que una figura particular del fenómeno general de plusvalía vinculado al ejercicio del poder, al ser el poder económico en la forma capitalista de la economía de mercado la variante especificada por la división del trabajo entre gobernantes y gobernados.

³⁶ P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, ob. cit., pp. 103-147.

³⁷ La obra de Michel Henry sobre la ontología de Marx (*Marx*, tomo I, *Une philosophie de la réalité*, París, Gallimard, 1976) sigue siendo el texto de referencia para comprender en profundidad el análisis marxiano de la realidad humana. Yo había escrito, poco después de la aparición de este hermosísimo libro, un análisis de éste, retomado en *Lectures 2, La contrée des philosophes*, París, Seuil, col. "La couleur des idées", 1992; reed. col. "Points Essais", 1999. En esta última edición, pp. 265-293.



cisamente del trabajo vivo,³⁸ constituyen al tiempo la fuerza y la debilidad de la teoría marxiana de la ideología. En efecto, si la praxis no integra originariamente un estrato ideológico, en el primer sentido del término, no se ve lo que, en esta praxis, podría dar motivos para la distorsión. Desgajada de este contexto simbólico originario, la denuncia de la ideología se reduce a un panfleto contra la propaganda. No es inútil esta empresa purificadora; puede ser necesaria circunstancialmente si es guiada en la perspectiva de la reconstrucción de un espacio público de discusión y no en la de una lucha sin cuartel que sólo tuviese como horizonte la guerra civil.³⁹

Si este análisis es plausible, incluso correcto, se descubre fácilmente en qué resortes se apoyan las diversas empresas de manipulación de la memoria.

Es fácil relacionarlos respectivamente con los diversos planos operativos de la ideología. En el plano más profundo, el de las mediaciones simbólicas de la acción, la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa. Y como la configuración de la trama de los personajes del relato se realiza al mismo tiempo que la de la historia narrada, la configuración narrativa contribuye a modelar la identidad de los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la propia acción. El relato, recuerda Hannah Arendt, dice el "quién de la acción". Es más concretamente la función selectiva del relato la que ofrece a la manipulación la ocasión y los medios de una estrategia astuta que consiste de entrada tanto en la estrategia del olvido como de la rememoración. Daremos cuenta de ello en el estudio temático reservado al olvido. Pero los recursos de manipulación que ofrece el relato se hallan movili- zados fundamentalmente en el plano en el que la ideología actúa como discurso justificativo del poder, de la dominación. La dominación, como hemos visto, no se limita a la coacción física. Hasta el tirano necesita un retórico, un sofista, para proporcionar un intermediario a su empresa de seducción y de intimidación. El relato impuesto se convierte así en el instrumento privilegiado de

³⁸ Jean-Luc Petit, *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*, París, Seuil, 1980.

³⁹ Fue la contribución de Habermas en la época de *Connaissance et intérêt* (París, Gallimard, 1976; reed. col. "Tel", 1979 [trad. esp. de F. Ivars y M. Jiménez, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1992]); véase Paul Ricœur, *L'Ideologie et l'Utopie*, ob. cit., pp. 285-334. Un interés por la emancipación, distinto del interés por el control y la manipulación, a los que corresponderían las ciencias empíricas, e incluso del interés por la comunicación, propio de las ciencias históricas e interpretativas, sería el fundamento de las ciencias sociales críticas como el psicoanálisis y la crítica de las ideologías.

esta doble operación. La plusvalía que la ideología añade al crédito ofrecido por los gobernados para responder a la reivindicación de legitimación suscitada por los gobernantes presenta también una textura narrativa: relatos de fundación, relatos de gloria y de humillación alimentan el discurso de la adulación y del miedo. De este modo, se hace posible vincular los abusos expresos de la memoria a los efectos de distorsión propios del plano del fenómeno de la ideología. En este plano aparente, la memoria impuesta está equipada por una historia "autorizada", la historia oficial, la historia aprendida y celebrada públicamente. Una memoria ejercitada, en efecto, es, en el plano institucional, una memoria enseñada; la memorización forzada se halla así enrolada en beneficio de la rememoración de las peripecias de la historia común consideradas como los acontecimientos fundadores de la identidad común. De este modo, se pone el cierre del relato al servicio del cierre identitario de la comunidad. Historia enseñada, historia aprendida, pero también historia celebrada. A la memorización forzada se añaden las conmemoraciones convenidas. Un pacto temible se entabla así entre rememoración, memorización y conmemoración.

Entramos en contacto aquí con los abusos precisos denunciados por Tzvetan Todorov en el ensayo titulado precisamente *Les abus de la mémoire*,⁴⁰ en el que se puede leer una requisitoria severa dirigida contra el frenesí contemporáneo de conmemoraciones, con su cortejo de ritos y de mitos, ordinariamente vinculados a los acontecimientos fundadores evocados hace un momento. El control de la memoria, insiste Todorov, no es sólo propio de los regímenes totalitarios; es patrimonio de todos los celosos de la gloria. Esta denuncia advierte que hay que ponerse en guardia contra lo que el autor llama el "elogio incondicional de la memoria" (*Les abus de la mémoire*, ob. cit., p. 13). "Los retos de la memoria, añade el autor, son demasiado grandes como para confiarlos al entusiasmo o a la cólera" (ibid., p. 14). No insistiré en otro aspecto del problema, el de la pretensión de nuestros contemporáneos de instalarse en la postura de la víctima, en el estatuto de la víctima: "Haber sido víctima os da el derecho de quejaros, de protestar y de reclamar" (ibid., p. 56). Esta actitud engendra un privilegio exorbitante, que coloca al resto de la gente en posición de deudor de créditos. Retendré, más bien, de Todorov una última observación que nos conducirá al difícil problema del deber de memoria: "El trabajo del historiador, como todo trabajo sobre el pasado, no consis-

⁴⁰ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995 (trad. esp. de Miguel Salazar, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000).

te nunca solamente en establecer hechos sino también en escoger los más destacados y significativos de entre ellos, y en relacionarlos luego entre sí; pero este trabajo de selección y de combinación está orientado necesariamente por la búsqueda, no de la verdad, sino del bien" (ibídem., p. 50). Cualesquiera que sean mis reservas respecto a la alternativa sugerida aquí entre la verdad y el bien, debemos aplazar hasta la discusión posterior que se refiere al deber de memoria, la reorientación de nuestros objetivos sobre los abusos de memoria derivados de la búsqueda de la justicia. Esta preocupación enlaza con los objetivos precedentes aprovechando el consejo realmente atinado de Todorov de extraer de los recuerdos traumatizantes el valor ejemplar que sólo el trastocamiento de la memoria en proyecto puede hacer pertinente. Si el traumatismo remite al pasado, el valor ejemplar orienta hacia el futuro. Ahora bien, lo que el culto de la memoria por la memoria oblitera es, con la perspectiva del futuro, la cuestión del fin, del reto moral. Pero esta cuestión, la noción misma de uso, implícita en la de abuso, no podía dejar de remitir a ella. Nos ha hecho superar ya el umbral del tercer nivel de nuestra investigación.

3. Nivel ético-político: la memoria obligada

¿Qué sucede, preguntaremos para terminar, con el supuesto deber de memoria? A decir verdad, la cuestión es muy prematura respecto al recorrido de pensamiento que nos queda por hacer. Ella nos proyecta mucho más allá de la simple fenomenología de la memoria, e incluso más allá de una epistemología de la historia, hasta el corazón de la hermenéutica de la condición histórica. En efecto, no se puede hacer abstracción de las condiciones históricas en las que es requerido el deber de memoria, a saber, en Europa Occidental y en Francia particularmente, algunos decenios después de los acontecimientos horribles de mediados del siglo xx. La intimación sólo adquiere sentido con relación a la dificultad experimentada por la comunidad nacional, o por partes heridas del cuerpo político, de hacer memoria de esos acontecimientos de una manera sosegada. De estas dificultades, no se puede hablar de forma responsable antes de haber atravesado las áridas llanuras de la epistemología del conocimiento y alcanzado la región de los conflictos entre memoria individual, memoria colectiva, memoria histórica, en ese punto en que la memoria viva de los supervivientes se enfrenta a la mirada distanciada y crítica del historiador, por no hablar de la del juez.

Ahora bien, es en este punto de fricción donde el deber de memoria resulta particularmente cargado de equívoco. La intimación a recordar corre el riesgo de ser entendida como una invitación dirigida a la memoria a cortocircuitar el trabajo de la historia. Por mi parte, mi preocupación por este peligro es tanto mayor cuanto mi libro es un alegato en favor de la memoria como matriz de la historia, en la medida en que sigue siendo el guardián de la problemática de la relación representativa del presente con el pasado. Existe, pues, la gran tentación de transformar este alegato en la reivindicación de la memoria contra la historia. Por lo mismo, tanto me opondré, en el momento oportuno, a la pretensión inversa de reducir la memoria a un simple objeto de historia entre sus "nuevos objetos", con el riesgo de despojarla de su función matricial, como me negaré a dejarme llevar por la defensa inversa. Con esta disposición de espíritu, he querido plantear, por primera vez, la cuestión del deber de memoria con el nombre de los usos y abusos de la memoria, aunque tenga que volver sobre ello más detenidamente al hablar del olvido. Decir "tú te acordarás" es decir también "no te olvidarás". Incluso es posible que el deber de memoria constituya a la vez la cima del buen uso y la del abuso en el ejercicio de la memoria.

Asombrémonos, en primer lugar, de la paradoja gramatical que constituye la intimación a acordarse. ¿Cómo es posible decir "tú te acordarás", por lo tanto, harás conocer en el futuro esta memoria que se da como guardián del pasado? Más concretamente: ¿cómo se puede permitir decir "debes acordarte", por lo tanto, debes enunciar la memoria en modo imperativo, cuando corresponde al recuerdo poder surgir como una evocación espontánea, en consecuencia, de un *pathos*, dice el *De memoria* de Aristóteles? ¿Cómo este movimiento prospectivo del espíritu vuelto hacia el recuerdo a la manera de una tarea que hay que cumplir se articula alrededor de las dos disposiciones dejadas en suspenso, la del trabajo de memoria y la del trabajo de duelo, consideradas, sucesivamente, por separado y en pareja? Él prolonga, de alguna forma, su carácter prospectivo. Pero ¿qué añade?

Es cierto que, en el marco preciso de la cura terapéutica, el deber de memoria se formula como una tarea: señala la voluntad del paciente de contribuir en lo sucesivo a la empresa conjunta del análisis a través de las trampas de la transferencia. Esta voluntad llega a adoptar, incluso, la forma del imperativo: el de dejar que las representaciones del inconsciente se manifiesten, y así, en cuanto es posible, "decir todo". Hay que leer, a este respecto, los consejos que da Freud al psicoanalista y al paciente en el ensayo "Rememoración,

repetición, per-elaboración".⁴¹ Por su parte, el trabajo de duelo, en cuanto que exige tiempo, proyecta al artífice de este trabajo por delante de él mismo: en adelante, continuará cortando, uno a uno, los vínculos que lo someten al imperio de los objetos perdidos de su amor y de su odio; en cuanto a la reconciliación con la pérdida misma, ésta sigue siendo por siempre una tarea inacabada; esta paciencia consigo mismo reviste incluso los rasgos de una virtud, si se la opone, como hemos intentado hacerlo, a ese vicio que crea la aceptación de la tristeza, de la *acedia* de los maestros espirituales, esa pasión oculta que arrastra la melancolía hacia la parte inferior.

Dicho esto, ¿qué falta al trabajo de memoria y al trabajo de duelo para igualarse con el deber de memoria? Lo que falta es el elemento imperativo que no está presente expresamente en la noción de trabajo: trabajo de memoria, trabajo de duelo. Más precisamente, lo que aún falta es el doble aspecto del deber, como lo que se impone desde fuera al deseo y que ejerce una limitación sentida subjetivamente como obligación. Pero ¿dónde se encuentran reunidos estos rasgos, del modo menos discutible, sino en la idea de justicia, que citamos por vez primera como réplica a los abusos de la memoria en el plano de la manipulación? Es la justicia la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo. Se puede sugerir, pues, que el deber de memoria, en cuanto imperativo de justicia, se proyecta a la manera de un tercer término en el punto de unión del trabajo de duelo y del trabajo de memoria. En cambio, el imperativo recibe del trabajo de memoria y del trabajo de duelo el impulso que lo integra en la economía de las pulsiones. Por lo tanto, esta fuerza federativa del deber de justicia puede extenderse más allá de la pareja de la memoria y del duelo hasta la que forman juntas la dimensión veritativa y la dimensión pragmática de la memoria; en efecto, condujimos hasta aquí nuestro propio discurso sobre la memoria siguiendo dos líneas paralelas, la de la ambición veritativa de la memoria, bajo el signo de la fidelidad epistémica del recuerdo respecto a lo que sucedió realmente, y la del uso de la memoria, considerada como práctica, incluso como técnica de memorización. Retorno, pues, del pasado y ejercicio del pasado: esta bipartición repite la división en dos capítulos del tratado de Aristóteles. Todo sucede como si el deber de memoria se proyectase delante de la conciencia al modo de un

⁴¹ Cf. antes, pp. 97-98 y pp. 108-109.

punto de convergencia entre la perspectiva veritativa y la perspectiva pragmática sobre la memoria.

Se plantea, pues, la cuestión de saber lo que proporciona a la idea de justicia su fuerza federativa tanto respecto al objetivo veritativo y al objetivo pragmático como respecto al trabajo de memoria y al trabajo de duelo. Lo que hay que examinar es la relación del deber de memoria con la idea de justicia.

Primer elemento de respuesta: en primer lugar, es preciso recordar que, entre todas las virtudes, la justicia es la que, por excelencia y por constitución, se dirige hacia el otro. Se puede decir incluso que la justicia constituye el componente de alteridad de todas las virtudes que ella sustrae al cortocircuito entre sí mismo y sí mismo. El deber de memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí.⁴²

Segundo elemento de respuesta: ha llegado el momento de hacer intervenir un concepto nuevo, el de la deuda, que es importante no reemplazar por el de la culpabilidad. La idea de deuda es inseparable de la de herencia. Debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos. El deber de memoria no se limita a guardar la huella material, escrituraria u otra, de los hechos pasados, sino que cultiva el sentimiento de estar obligados respecto a estos otros de los que afirmaremos más tarde que ya no están pero que estuvieron. Pagar la deuda, diremos, pero también someter la herencia a inventario.

Tercer elemento de respuesta: entre estos otros con los que estamos endeudados, una prioridad moral corresponde a las víctimas. Todorov ponía en guardia anteriormente contra la propensión a proclamarse víctima y reclamar reparación indefinidamente. Tenía razón. La víctima de la que se habla aquí es la víctima que no es nosotros, es el otro distinto de nosotros.

Si ésta es la legitimación del deber de memoria como deber de justicia, ¿cómo se insertan los abusos en el buen uso? No pueden ser más que abusos en el manejo de la idea de justicia. Es aquí donde cierta reivindicación de memorias pasionales, de memorias heridas, contra el enfoque más vasto y más crítico de la historia viene a dar al proferimiento del deber de memoria un tono conminatorio que tiene su expresión más clara en la exhortación a conmemorar a tiempo y a destiempo.

Anticipándonos a las explicaciones posteriores que suponen una situación más avanzada de la dialéctica de la memoria y de la historia, señalo la existen-

⁴² Cf. Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, libro V [trad. esp. de María Arrijo y Julián Marías, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, 1985].

cia de dos interpretaciones bien distintas, pero compatibles entre sí, de ese deslizamiento del uso al abuso.

Por un lado, se puede subrayar el carácter regresivo del abuso que nos remite a la primera fase de nuestro recorrido de los usos y abusos de la memoria bajo el signo de la memoria impedida. Es la explicación que propone Henry Roussio en *Le Syndrome de Vichy*.⁴³ Esta explicación sólo tiene valor dentro de los límites de la historia del tiempo presente, por lo tanto, en un período relativamente corto. El autor saca el mejor partido de las categorías propias de la patología de la memoria —traumatismo, represión, retorno de lo inhibido, obsesión, exorcismo—. En este marco nocional que obtiene su legitimidad sólo de su eficacia heurística, el deber de memoria funciona como intento de exorcismo en una situación histórica marcada por la obsesión de los traumatismos sufridos por los franceses en los años 1940-1945. El deber de memoria hesita continuamente entre uso y abuso porque su proclamación permanece cautiva del síndrome de obsesión. Sí, la manera como el deber de memoria se proclama puede pasar por abuso de memoria al modo de los abusos denunciados un poco antes bajo el signo de la memoria manipulada. Es cierto que ya no se trata de manipulaciones en el sentido delimitado por la relación ideológica del discurso con el poder, sino, de manera más sutil, en el sentido de una dirección de conciencia que se proclama a sí misma portavoz de la demanda de justicia de las víctimas. Es esta captación de la palabra muda de las víctimas la que hace cambiar el uso en abuso. No será extraño reencontrar en este nivel, no obstante superior, de la memoria obligada los mismos signos de abuso que en la sección precedente, principalmente en la forma del frenesí de conmemoración. Hablaremos, de modo temático, de este concepto de obsesión en una fase más avanzada de esta obra en el capítulo dedicado al olvido.

Pierre Nora, en el texto que cierra la tercera serie de los *Lieux de mémoire* —las "Francias"— con el título "L'ère des commémorations",⁴⁴ ofrece una explicación menos centrada en el aspecto recitativo de la historia del tiempo presente. El artículo está consagrado a la "obsesión conmemorativa" y no se

⁴³ Henry Roussio, *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, París, Seuil, 1987; reed. en 1990; *Vichy. Un passé qui ne passe pas*, París, Fayard, 1994; *La Hantise du passé*, París, Textuel, 1998.

⁴⁴ P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire* (3 partes: I: "La République"; II: "La Nation"; III: "Les France"), París, Gallimard, 1984-1986. Véase III, "Les France", tomo 3, "De archive à l'emblème", pp. 977 y ss.

entiende más que en el diálogo que el autor mantiene con el texto inaugural de los "lugares de memoria". Dedicaré, en el momento oportuno, un estudio a este diálogo.⁴⁵ Si hablo ahora de él, es para ponernos en guardia, a través de este texto, contra la utilización de mi propio trabajo para atacar la historia en nombre de la memoria. El propio autor se queja de semejante recuperación del tema de los "lugares de memoria" por "la bulimia conmemorativa de la época" (Nora, *Les lieux de mémoire III*, ob. cit., p. 977): "Extraño destino de estos 'lugares de memoria': pretendieron ser, por sus enfoques, sus métodos y sus mismos títulos, una historia de tipo contra-conmemorativo, pero la conmemoración los envolvió. [...] La herramienta forjada para mostrar la distancia crítica se convirtió en el instrumento por excelencia de la conmemoración". El nuestro es un momento histórico que, desde entonces, se caracterizó por la "obsesión conmemorativa": mayo de 1968, bicentenario de la Revolución Francesa, etcétera. La explicación propuesta por Nora no nos concierne todavía, sólo su diagnóstico: "Se invirtió la propia dinámica de la conmemoración, el modelo memorial prevaleció sobre el histórico y, con él, un uso totalmente distinto del pasado, imprevisible, caprichoso" (ibíd., p. 988). ¿Qué modelo histórico sustituiría al modelo memorial? El modelo de celebraciones consagradas a la soberanía impersonal del Estado-nación. El modelo merecía llamarse histórico porque la comprensión de sí de los franceses se identificaba con la historia de la instauración del Estado-nación. Memorias particulares, fragmentadas, locales y culturales la reemplazan.⁴⁶ ¿Qué reivindicación se halla vinculada a esta inversión de lo histórico en conmemorativo? Nos interesa aquí lo que afecta a la transición de la fenomenología de la memoria a la epistemología de la historia científica. Ésta, nos dice Pierre Nora, "tal como se constituyó en institución de la nación, consistía en la rectificación de esa tradición de memoria, su enriquecimiento; pero, por muy 'crítica' que pretendiera ser, sólo representaba un análisis más profundo de la misma. Su fin último consistía, sin duda, en una identificación por filiación. Es en este sentido en el que historia y memoria no constituían más que uno; la historia era una memoria verificada" (ibíd., p. 997). La inversión, origen de la obsesión conmemorativa, consistiría en la recuperación de las tradiciones

⁴⁵ Véase ibíd., III, tomo 3, "De archive à l'emblème", cap. 2, § 4.

⁴⁶ P. Nora precisa: esta "metamorfosis de la conmemoración" sería, a su vez, el efecto de una metamorfosis más amplia, "la de una Francia que pasa, en menos de veinte años, de la conciencia nacional unitaria a la conciencia de sí de tipo patrimonial".

muertas, de fragmentos de pasado del que estamos separados. En una palabra, "la conmemoración se ha emancipado de su espacio de asignación tradicional, pero es la época entera la que se ha hecho conmemorativa" (ibíd., p. 998).

Tengo interés en decir, al término de este capítulo consagrado a la práctica de la memoria, que mi empresa no deriva de este "impulso de conmemoración memorial" (ibíd., p. 1001). Si es cierto que el "momento-memoria" define una época (ibíd., p. 1006), la nuestra, mi trabajo pretende escapar a los criterios de pertenencia a esta época, ya sea en su fase fenomenológica, en su fase epistemológica o en la hermenéutica. Con razón o sin ella. Por ello, no se siente amenazado, sino confortado, por la conclusión de Pierre Nora, que anuncia un tiempo en el que "se cerrará definitivamente la hora de la conmemoración" (ibíd., p. 1012). Pues no habrá querido contribuir a la "tiranía de la memoria" (idem). Este abuso de los abusos es de aquellos que él denuncia con el mismo vigor que le hace resistir a la sustitución del trabajo de duelo y el trabajo de memoria por el deber de memoria y limitarse a colocar estos dos trabajos bajo el signo de la idea de justicia.

La cuestión planteada por el deber de memoria excede así los límites de una simple fenomenología de la memoria. Excede incluso los recursos de inteligibilidad de la epistemología de la conciencia histórica. Finalmente, en cuanto imperativo de justicia, el deber de memoria concierne a una problemática moral que la presente obra no hace más que tocar ligeramente. Se ofrecerá una segunda evocación parcial del deber de memoria en el marco de la meditación sobre el olvido, en relación con un eventual derecho al olvido. Nos enfrentaremos entonces con la delicada articulación entre el discurso de la memoria y del olvido y el de la culpabilidad y del perdón.

Con esta incertidumbre se interrumpe nuestro examen de la memoria ejercitada, de sus hazañas, de sus usos y de sus abusos.





3

Memoria personal, memoria colectiva

NOTA DE ORIENTACIÓN

En la discusión contemporánea, la cuestión del sujeto verdadero de las operaciones de memoria tiende a ocupar el primer plano. Fomenta este afán la preocupación propia de nuestro campo de investigación: es importante para el historiador saber cuál es su emulador, ¿la memoria de los protagonistas de la acción considerados de uno en uno, o la de las colectividades tomadas en conjunto? Pese a esta doble urgencia, he resistido a la tentación de comenzar mi investigación por este debate a veces molesto. He pensado que se eliminaba su veneno haciéndolo retroceder desde el primer puesto, en el que aconsejaría ponerlo la pedagogía del discurso considerado aquí, al tercer puesto, en el que exige situarlo la coherencia de mi trabajo. Si no se sabe lo que significa la prueba de la memoria en la presencia viva de una imagen de las cosas pasadas, ni lo que significa ponerse a la búsqueda de un recuerdo perdido o reencontrado, ¿cómo puede uno preguntarse legítimamente a quién atribuir esta prueba y esta búsqueda? Así aplazada, esta discusión tiene alguna posibilidad de orientarse a una cuestión menos escabrosa que la planteada de ordinario en forma de dilema paralizante: ¿la memoria es primordialmente personal o colectiva? Esta pregunta es la siguiente: ¿a quién es legítimo atribuir el *pathos* correspondiente a la recepción del recuerdo y la *praxis* en lo que precisamente consiste la búsqueda del recuerdo? La respuesta a la pregunta planteada en estos términos tiene posibilidades de escapar a la alternativa de un "o bien... o bien". ¿Por qué la memoria debería atribuirse sólo a mí, a ti, a ella o a él, al singular de las tres personas gramaticales capaces ya de designarse a sí mismas, ya de dirigirse cada una a un tú, ya de narrar los hechos y las gestas de un tercero en tercera persona del singular? ¿Y por qué la atribución no se podría hacer directamente a nosotros, a vosotros, a los otros? Sin duda, la discusión abierta por la alternativa que el título de este capítulo resume, no está resuelta por este simple desplazamiento del

problema; al menos, el espacio de atribución previamente abierto a la totalidad de las personas gramaticales (e, incluso, de las no-personas: uno, se, cualquiera que, cada uno) ofrece un marco apropiado para la confrontación entre tesis que se pueden considerar conmensurables.

Esta es mi primera hipótesis de trabajo. La segunda es la siguiente: la alternativa de la que partimos es fruto relativamente tardío de un doble movimiento que tomó forma e impulso mucho después de la elaboración de las dos problemáticas principales de la prueba y de la búsqueda del recuerdo, elaboración cuyo origen se remonta, como hemos visto, a la época de Platón y de Aristóteles. Por un lado, tenemos la emergencia de una problemática de la subjetividad claramente egológica; por otro, la irrupción, en el campo de las ciencias sociales, de la sociología y con ella de un concepto inédito de conciencia colectiva. Pero ni Platón ni Aristóteles ni ninguno de los antiguos habían considerado como una cuestión previa la de saber quién se acuerda. Ellos se preguntan qué significa tener un recuerdo o intentar recordar. La atribución a alguien capaz de decir yo o nosotros quedaba implícita, en la conjugación de los verbos de memoria o de olvido, a personas gramaticales y a tiempos verbales diferentes. No se planteaban esta cuestión, porque se planteaban otra, la de la relación práctica entre el individuo y la ciudad. La resolvían bien o mal, como lo demuestra la disputa entablada por Aristóteles en el libro II de la *Política* contra la reforma de la ciudad propuesta por Platón en *República II-III*. Por lo menos, este problema estaba libre de cualquier alternativa ruinosa. De todas formas, los individuos ("cada uno" —*tis*— "el hombre", al menos los hombres libres definidos por su participación en el gobierno de la ciudad) cultivaban, en el plano de sus relaciones privadas, la virtud de la amistad que hacía iguales y recíprocos sus intercambios.

Fue la aparición de la problemática de la subjetividad y, de modo más acuciante, de la problemática egológica la que suscitó a la vez la problematización de la conciencia y el movimiento de repliegue de ésta sobre sí misma, hasta acercarse a un solipsismo especulativo. Se instauró así, de modo progresivo, la escuela de la mirada interior, para retomar la expresión *inwardness* de Charles Taylor.¹ Presentaré tres muestras ejemplares de ella. Es elevado el precio que hay que pagar por esta radicalización subjetivista: la atribución a un sujeto colectivo se hizo o impensable o derivada, e incluso claramente metafórica. Pero una postura antitética surgió con el nacimiento de las ciencias humanas —desde la lingüística a la psicología, la sociología y la historia—. Al adoptar como modelo epistemológico el tipo de objetividad de las ciencias de la naturaleza, estas ciencias establecieron modelos de inteligibilidad para los que los fenómenos sociales son realidades indudables. Más precisamente, al individualismo metodológico, la escuela durkheimiana opone un holismo metodológico

¹ Charles Taylor, *Les Sources du moi*, *op. cit.*, véase pp. 149 y ss., "L'interiorité".

en cuya marco vendrá a inscribirse Maurice Halbwachs. Para la sociología, en el momento crucial del siglo XX, la conciencia colectiva es una de estas realidades cuyo estatuto ontológico no se cuestiona. En cambio, es la memoria individual, en cuanto instancia supuestamente originaria, la que deviene problemática: a la nueva fenomenología le cuesta mucho librarse de la etiqueta, más o menos infamante, del psicologismo que ella misma pretende negar; la conciencia privada, despojada de cualquier privilegio de credibilidad científica, ya no se presta a la descripción y a la explicación más que por el camino de la interiorización, cuya fase final sería la famosa introspección, ridiculizada por Auguste Comte. En el mejor de los casos, se convierte en la cosa que hay que explicar, el *explicandum*, sin privilegio de originariedad. Por lo demás, el término mismo de originariedad no significa nada en el horizonte de la objetivación total de la realidad humana.

Precisamente en esta situación altamente polémica, que opone a la tradición antigua de reflexividad la más joven de objetividad, se presentan como rivales memoria individual y memoria colectiva. Pero no se oponen en el mismo plano, sino en universos de discurso extraños entre sí.

De este modo, la tarea del filósofo preocupado por comprender cómo la historiografía articula su discurso en el de la fenomenología de la memoria es, en primer lugar, delimitar las razones de este malentendido radical mediante el examen del funcionamiento interno de cada uno de los discursos que ambas partes mantienen; después, debe tender puentes entre los dos discursos, con la esperanza de proporcionar alguna credibilidad a la hipótesis de la constitución distinta pero mutua y cruzada de la memoria individual y de la memoria colectiva. Es en esta fase de la discusión cuando propondré recurrir al concepto de atribución como concepto operativo capaz de establecer cierta comensurabilidad entre las tesis opuestas. Seguirá el examen de algunas de las modalidades de intercambio entre la atribución a sí de los fenómenos mnemónicos y su atribución a otros, extraños o próximos.

No por ello quedará cerrado el problema de las relaciones entre memoria individual y memoria colectiva. La historiografía lo retomará con nuevos costos y esfuerzos. Surgirá de nuevo cuando la historia, al presentarse como sujeto de ella misma, intente abolir el estatuto de matriz de historia otorgado ordinariamente a la memoria, y tratar a ésta última como uno de los objetos del conocimiento histórico. Será, pues, tarea de la filosofía de la historia, con la que se abrirá la tercera parte de esta obra, echar una última mirada, a la vez, a las relaciones externas entre memoria e historia y a las relaciones internas entre memoria individual y memoria colectiva.

1. La tradición de la mirada interior

1. Agustín

El alegato en favor del carácter originario y primordial de la memoria individual tiene vínculos en los usos del lenguaje ordinario y en la psicología rudimentaria que avala estos usos. En ninguno de los registros de experiencia viva, ya se trate del campo cognitivo, del práctico o del afectivo, es tan total la adherencia del acto de autodesignación del sujeto a la intencionalidad objetal de su experiencia. A este respecto, no parece fortuito el empleo en francés y en otras lenguas del pronombre reflexivo "si". Al acordarse de algo, uno se acuerda de sí.

De ordinario, se subrayan tres rasgos del carácter fundamentalmente privado de la memoria. En primer lugar, la memoria aparece como radicalmente singular: mis recuerdos no son los vuestros. No se pueden transferir los recuerdos de uno a la memoria de otro. En cuanto mía, la memoria es un modelo de lo propio, de posesión privada, para todas las vivencias del sujeto. En segundo lugar, en la memoria parece residir el vínculo original de la conciencia con el pasado. Lo dijo Aristóteles, lo volvió a decir con más fuerza Agustín: la memoria es del pasado, y este pasado es el de mis impresiones; en este sentido, este pasado es mi pasado. Por este rasgo, precisamente, la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona y, mediante este rodeo, esa identidad cuyas dificultades y peligros hemos afrontado más arriba. Esta continuidad me permite remontarme sin ruptura del presente vivido hasta los acontecimientos más lejanos de mi infancia. Por un lado, los recuerdos se distribuyen y organizan en niveles de sentido, en archipiélagos, eventualmente separados por precipicios; por otro, la memoria sigue siendo la capacidad de recorrer, de remontar el tiempo, sin que nada prohíba, en principio, proseguir, sin solución de continuidad, este movimiento. En el relato, principalmente, se articulan los recuerdos en plural y la memoria en singular, la diferenciación y la continuidad. Así me remito hacia atrás, a mi infancia, con el sentimiento de que las cosas ocurrieron en otra época. Es esta alteridad la que, a su vez, servirá de anclaje a la diferenciación de los espacios de tiempo a la que procede la historia sobre la base del tiempo cronológico. En todo caso, este factor de distinción entre los momentos del pasado recordado no invalida ninguno de los caracteres principales de la relación entre el pasado recor-

dado y el presente, a saber, la continuidad temporal y el carácter de posesión privada del recuerdo. Finalmente, en tercer lugar, a la memoria se vincula el sentido de la orientación en el paso del tiempo; orientación de doble sentido, del pasado hacia el futuro, por impulso hacia atrás, en cierto modo, según la flecha del tiempo del cambio, y también del futuro hacia el pasado, según el movimiento inverso de tránsito de la espera hacia el recuerdo, a través del presente vivo. La tradición de la mirada interior se construyó según estos rasgos recogidos por la experiencia común y el lenguaje ordinario. Es una tradición cuyas cartas de nobleza se remontan a la antigüedad tardía de ambiente cristiano. Agustín fue a la vez su expresión y su iniciador. Se puede afirmar de él que inventó la interioridad sobre el fondo de la experiencia cristiana de la conversión. La novedad de este descubrimiento-creación es realzada por el contraste con la problemática griega, y latina después, del individuo y de la *polis*, que fue la primera en ocupar el lugar que será compartido, de forma progresiva, entre la filosofía política y la dialéctica aquí considerada de la memoria desdoblada. Pero si Agustín conoce al hombre interior, desconoce la ecuación entre la identidad, el sí y la memoria. Es una invención de John Locke de comienzos del siglo XVIII. Pero también él ignorará el sentido trascendental del "sujeto" que Kant inaugura y lega a sus sucesores poskantianos y neokantianos, hasta la filosofía trascendental de Husserl, quien intentará desmarcarse del neokantismo y de la psicologización del sujeto trascendental. Sin embargo, no nos detendremos en Kant, ya que la problemática del "sentido interno" es de una lectura extremadamente ardua, teniendo en cuenta la fragmentación de la problemática del sujeto entre lo trascendental, lo numenal y lo empírico. Además, ni la teoría ni la práctica permiten un examen significativo de la memoria. Por lo tanto, nos dirigiremos directamente a Husserl. Es en su obra, en gran parte inédita, donde se unen y traban la problemática del recuerdo y la del sujeto que se acuerda, interioridad y reflexividad. Con Husserl, alcanza su apogeo la escuela de la mirada interior. Al mismo tiempo, toda la tradición de la mirada interior se construye como una situación sin salida hacia la memoria colectiva.

No se trata todavía de la conciencia y del sí, ni tampoco del sujeto descrito y enaltecido por Agustín, sino del hombre interior que se acuerda de sí mismo. La fuerza de Agustín estriba en haber unido el análisis de la memoria al del tiempo en los libros X y XI de las *Confesiones*. Este doble análisis, en efecto, es inseparable de un contexto absolutamente singular. En primer lugar, el género literario de la confesión asocia, al momento de penitencia que prevaleció des-

pués en el uso corriente del término, y más aún a la declaración del yo a la palabra creadora que desde siempre precedió a la palabra privada, un momento propiamente reflexivo que de entrada une memoria y conciencia en el dolor de la aporía. En *Tiempo y narración* cito, con Jean Guitton, esta "confesión magnífica": "Yo, por mi parte, Señor, sufro acá abajo y sufro en mí mismo. He llegado a ser para mí mismo una tierra de dificultad y de sudor.² Pues no escrutamos ahora las regiones celestes ni medimos las distancias siderales, sino el espíritu. Soy yo el que recuerdo, yo el espíritu" (*Ego sum, qui memini, ego animus*).³ Por lo tanto, no existe fenomenología de la memoria, fuera de la búsqueda dolorosa de interioridad. Recordemos algunas etapas de esta búsqueda.

En primer lugar, en el libro X de las *Confesiones*. Es cierto que el privilegio de la interioridad no es total, en cuanto que la búsqueda de Dios proporciona una dimensión de altura, de verticalidad, a la meditación sobre la memoria. Pero es en la memoria donde Dios es buscado en primer lugar. Altura y profundidad —es la misma cosa— se meditan en la interioridad.⁴

Este libro se ha hecho célebre por la famosa metáfora de los "vastos palacios de la memoria". Atribuye a la interioridad el aspecto de una espacialidad específica, la de un lugar íntimo. Esta metáfora ejerce refuerzo de una pléyade de figuras emparentadas: el "almacén", el "depósito", donde están "depositados", "guardados" los recuerdos cuya variedad enumera seguidamente —"todas estas cosas las recoge la memoria, para evocarlas de nuevo cuando haga falta y volver sobre ellas en sus vastos depósitos, en el secreto de yo no sé qué inexplicables recovecos" (*Confesiones*, X, VI, 13). El examen se concentra en la maravilla de la rememoración: "la rememoración de todo lo que "yo evoco en mi memoria" demuestra que "estos procesos los verifico dentro (*intus*), en el patio inmenso del palacio de mi memoria" (X, VIII, 14). Agustín celebra una memoria feliz: "¡Grande es este poder de la memoria, grande sobremane-

² Así traduce esta expresión Jean Guitton en *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, París, Vrin, 1933; 4ª ed., 1971.

³ San Agustín, *Confessions*, trad. fr., París, Desclée de Brouwer, col. "Bibliothèque augustinienne", 1962, libro X, XVI, 25 [trad. esp.: *Confesiones*, México, Porrúa, 1982]. Citado en P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, L'Intrigue et le Récit historique, París, Seuil, col. "L'ordre philosophique", 1983; reed. col. "Points Essais", 1991, p. 23 [trad. esp.: *Tiempo y narración*, tomo I, *La configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1996].

⁴ "No dudo, sino que estoy seguro en mi conciencia (*certa conscientia*), Señor, de que te amo. [...] Dios mío: luz, voz, olor, alimento, abrazo del hombre interior que está en mí" (X, XVI, 8).

⁵ "Cuando estoy en este palacio, llamo a los recuerdos para que se presenten todos los que deseo. Unos vienen al instante; otros se hacen buscar por algún tiempo y sacarlos como de unos

ra, Dios mío! ¡Es un santuario vasto y sin límites! ¿Quién ha llegado hasta su fondo? Y este poder es el de mi espíritu; pertenece a mi naturaleza y ni yo mismo alcanzo a comprender todo lo que soy" (X, VIII, 15). En efecto, dos veces admirable es la memoria. Lo es, en primer lugar, en virtud de su amplitud. En efecto, las cosas recogidas en la memoria no se limitan a las imágenes de las impresiones sensibles que la memoria arranca a la dispersión para reunir las, sino que se extienden a las nociones intelectuales, que podemos decir aprendidas y, en lo sucesivo, sabidas. Se dice que es inmenso el tesoro que la memoria "contiene" —la memoria contiene también "los innumerables principios y leyes de los números y de las medidas" (X, XI, 19)—. A las imágenes sensibles y a las nociones se añade el recuerdo de las pasiones del alma: en efecto, es dado a la memoria acordarse sin alegría de la alegría, sin tristeza de la tristeza. Segunda operación maravillosa: tratándose de las nociones, no sólo vienen al espíritu las imágenes de las cosas, sino también los inteligibles mismos. Por eso, la memoria es como el *cogito*.⁶ Por lo demás, memoria de las "cosas" y memoria de mí mismo coinciden: ahí me encuentro también a mí mismo, me acuerdo de mí mismo, de lo que hice, cuándo y dónde lo hice y qué impresión sentí cuando lo hacía. Sí, grande es el poder de la memoria, hasta el punto de que "me acuerdo hasta de haberme acordado" (X, XIII, 20). En una palabra, "el espíritu es también la memoria misma" (X, XIV, 21).

¿Memoria feliz, pues? Sin duda. Y sin embargo, la amenaza del olvido atormenta continuamente este elogio de la memoria y de su poder: desde el comienzo del libro X, se habla del hombre interior como el lugar "donde brilla para mi alma lo que no cabe en lugar, donde resuena lo que no arrebató el tiempo (*quod non rapit tempus*)" (X, VI, 8). Un poco más adelante, al evocar los "grandes espacios" y los "vastos palacios de la memoria", Agustín habla del recuerdo almacenado como de algo "que no ha sido aún enterrado y sepulta-

depósitos más secretos; algunos irrumpen en tropel; y, cuando se pide y se busca otra cosa, saltan en medio, como diciendo: '¿No seremos nosotros?'. Y la mano de mi corazón los aparta de la faz de mi memoria, hasta que se destaque de la oscuridad el que desen y salga de su escondite a mi presencia. Otros recuerdos se presentan ante mí, sin dificultad, en filas bien ordenadas, según van siendo llamados; los que aparecen primero van desapareciendo ante los que siguen y, al desaparecer, se ocultan, prestos a reaparecer cuando yo lo desee. Esto es lo que sucede cuando recito algo de memoria (*cum aliquid narro memoriter*)" (X, VIII, 12).

⁶ Las nociones, "luz que reagruparlas (*colligenda*). De ahí viene el término *cogitare* (pensar), porque *cogo* y *cogito* es como *ago* y *agito*, *facio* y *facito*" (*Confesiones*, X, XI, 18). Los verbos en -ito son frecuentativos, que marcan la repetición de la actividad representada por el verbo simple.

do en el olvido" (x, viii, 12). Aquí, el depósito se asemeja a la sepultura —"el olvido que sepulta nuestros recuerdos" (x, xv, 25)—. Sin duda, el reconocimiento de una cosa rememorada es sentida como una victoria sobre el olvido: "Si yo hubiera olvidado la realidad, evidentemente no sería capaz de reconocer lo que es capaz de significar ese sonido" (x, xvi, 24). Por lo tanto, es preciso "nombrar el olvido" (idem) para hablar de reconocimiento. En efecto, ¿qué es un objeto perdido —la dracma de la mujer de la parábola evangélica—, sino una cosa que, en cierta manera, se había guardado en memoria? Aquí, encontrar es reencontrar, y reencontrar es reconocer, y reconocer es aprobar, por lo tanto, juzgar que la cosa reencontrada lo es, sin duda, la misma cosa buscada, y, en consecuencia, considerada después como olvidada. Si, en efecto, nos viene a la memoria otra cosa distinta del objeto buscado, somos capaces de decir: "No es eso". "Se había perdido ese objeto, es verdad, para los ojos, pero se conservaba en la memoria" (x, xviii, 27). ¿Nos sentimos, sin embargo, tranquilizados? A decir verdad, sólo el reconocimiento demuestra, en el lenguaje y después, que "no hemos olvidado todavía totalmente lo que, al menos, recordamos haber olvidado" (x, xx, 28). Pero ¿no es el olvido una cosa distinta de aquello que recordamos haber olvidado, porque lo recordamos y lo reconocemos? Para conjurar la amenaza de un olvido más radical, Agustín, retórico, se arriesga a agregar al recuerdo de la memoria el recuerdo del olvido: "Pero aquello de lo que nos acordamos, lo retenemos por la memoria; y si no nos acordásemos del olvido, no podríamos en absoluto, al oír ese nombre, reconocer la realidad que él significa; luego, es la memoria la que retiene el olvido" (x, xvi, 24). Pero, ¿qué sucede, en el fondo, con el verdadero olvido, con la 'privación de la memoria'?" (idem). "¿Cómo, pues, está ahí presente para que me acuerde de él, si, cuando está presente, no me puedo acordar?" (idem). Por un lado, hay que decir que es la memoria, en el momento del reconocimiento del objeto olvidado, la que atestigua la existencia del olvido; y, si es así, "es la memoria la que retiene el olvido" (idem). Por otro lado, ¿cómo se puede hablar de la presencia del olvido mismo cuando olvidamos verdaderamente? Se estrecha el cerco: "¿Qué he de decir, en efecto, si tengo la certidumbre de acordarme del olvido? ¿Habré de decir que lo que recuerdo no está en mi memoria? ¿O diré que el olvido está en mi memoria para que no me olvide? No pueden ser más absurdas ambas cosas. ¿Qué decir de la tercera solución? ¿Cómo diré que es la imagen del olvido la que retiene mi memoria y no el olvido mismo, cuando me acuerdo de él? ¿Cómo diré también eso?" (x, xvi, 25). Aquí, la antigua erística viene a alterar la confesión.

"Y no obstante, de cualquier manera que sea, aunque el modo parezca incomprendible e inexplicable, lo que yo sé de cierto es que me acuerdo del olvido mismo, del olvido que sepulta nuestros recuerdos" (Idem).

Superando este enigma, la búsqueda de Dios prosigue en la memoria, más alto que la memoria, mediante la búsqueda de la vida feliz: "Trascenderé incluso esta potencia mía que se llama memoria; la traspasaré para tender hacia ti, dulce luz" (X, XVII, 26). Pero esta superación, a su vez, no está exenta de enigma: "Trascenderé también la memoria, para encontrarte ¿dónde? [...] Si es fuera de la memoria donde te encuentro, es que estoy sin memoria de ti; ¿y cómo te encontraré, entonces, si no tengo memoria de ti?" (Idem). Aparece aquí un olvido más fundamental aun que el desmoronamiento por el tiempo de las cosas visibles, el olvido de Dios.

Sobre este fondo de admiración por la memoria, admiración teñida de inquietud por la amenaza del olvido, se pueden situar las grandes declaraciones del libro XI sobre el tiempo. Pero, en la medida en que la memoria es el presente del pasado, lo que se dice del tiempo y de su relación con la interioridad puede trasladarse fácilmente a la memoria.

Como yo había indicado en *Tiempo y narración*, Agustín penetra en la problemática de la interioridad por el problema de la medida de los tiempos. De entrada, el problema inicial de la medida se asigna al lugar del espíritu: "Es en ti, espíritu mío, donde mido los tiempos" (XI, XXVII, 36). Sólo del pasado y del futuro afirmamos que son largos o cortos, ya se acorte el futuro o se alargue el pasado. Más fundamentalmente, el tiempo es paso, transición atestiguada por la reflexión meditante: "Pero es en el momento en que pasan cuando medimos los tiempos, cuando los medimos al percibirlos" (XI, XVI, 21). Y más tarde: "Medimos los tiempos cuando pasan" (XI, XXI, 27). Así, el *animus* es considerado el lugar en el que están las cosas pasadas y las cosas futuras. En el espacio interior del alma o del espíritu se despliega la dialéctica entre *distensión* e *intención* que proporciona el hilo conductor de mi interpretación del libro XI de las *Confesiones* en *Tiempo y narración*. La *distentio* que disocia los tres objetivos del presente —presente del pasado o memoria, presente del futuro o espera, presente del presente o atención— es *distentio animi*. Equivale a disimilitud de sí a sí.⁷ Además, es de suma importancia subrayar que la elección del punto de vis-

⁷ Más precisamente, y más peligrosamente, la *distentio* no es sólo del alma sino en el alma (Temps et Récit, ob. cit., p. 27). Por tanto, en algo como un lugar de inscripción para las huellas, las *effigia* dejadas por los acontecimientos pasados, en una palabra, para las imágenes.

ta reflexivo está vinculada polémicamente al rechazo de la explicación aristotélica del tiempo a partir del movimiento cósmico. Hay que destacar que, por lo que se refiere a nuestra polémica en torno al carácter privado o público de la memoria, según Agustín, la experiencia auténtica y original del tiempo interior no es opuesta principalmente al tiempo público, al tiempo de la conmemoración, sino al tiempo del mundo. Ya me pregunté en *Tiempo y narración* si el tiempo histórico puede interpretarse en los términos de semejante antinomia o si no se construye más bien como tercer tiempo, en el punto de articulación del tiempo vivido, del tiempo fenomenológico, si se puede hablar así, y del tiempo cosmológico. Aquí se plantea una cuestión más radical, la de saber si la inserción de la memoria individual en las operaciones de la memoria colectiva no impone una conciliación semejante entre tiempo del alma y tiempo del mundo. Por el momento, nos basta haber afianzado la cuestión del "quién" en la del *animus*, sujeto auténtico del *ego memini*.

No quisiera abandonar estas breves observaciones sobre la fenomenología agustiniana del tiempo sin haber evocado un problema que nos acompañará hasta el último capítulo de esta obra. Es el problema de saber si la teoría del triple presente no da a la experiencia viva del presente una preeminencia tal que la alteridad del pasado se vea afectada y comprometida por ella. Y esto, incluso pese a la noción de *distentio*. La cuestión es planteada más directamente por el papel que desempeña la noción de paso en la descripción de la *distentio animi*: "¿De dónde (*unde*) [viene] y por dónde (*qua*) y hacia dónde (*quo*) pasa?" (XI, XXI, 27). "El paso (*transire*) del tiempo —dice Agustín—, consiste en ir del (*ex*) futuro por (*per*) el presente al (*in*) pasado" (ídem). Olvidemos la espacialidad inevitable de la metáfora del lugar de paso y concentremos en la *diaspora* de este paso. Este paso —del futuro hacia el pasado por el presente—, ¿significa irreducible diacronía o sutil reducción sincrónica, para evocar la terminología de Levinas en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*? Esta cuestión anticipa, en plena fenomenología, la del carácter pasado del pasado, de la que es inseparable la noción de distancia temporal. A ella dedicaremos nuestras últimas reflexiones.⁴

⁴ Reservaremos igualmente la cuestión del estatuto del pasado en cuanto buscado por la memoria. ¿Hay que decir del pasado que ya no es o que fue? El repetido recurso de Agustín a las expresiones propias del lenguaje corriente, en particular a los adverbios "ya... no", "todavía no", "desde hace mucho tiempo", "largo tiempo", "todavía", "ya", así como el doble tratamiento del pasado como "que fue y que no es", constituyen otros tantos peldaños respecto a una ontología que la tesis de la inherencia del tiempo en el alma no permite desplegar.



2. John Locke

La situación de John Locke dentro de la corriente filosófica de la mirada interior es totalmente singular. Ya no se percibe el eco del platonismo y del neoplatonismo como ocurría en Agustín y como resuena con fuerza en Cudworth y en los platónicos de Cambridge que Locke estudió y conoció perfectamente. Por otro lado, dejó de ser discernible el parentesco con la problemática cristiana de la conversión a la interioridad. Es de Descartes del que lo creemos –sin razón, como veremos– más próximo, precisamente sobre la cuestión del *cogito*. Pero la crítica de las ideas innatas lo alejaron previa y definitivamente de él, al menos en el plano de las ideas de percepción. En todo caso, John Locke es el inventor de las tres nociones, y de la secuencia que forman juntas: *identity, consciousness, self*. El capítulo XXVII del libro II del *Essay Concerning Human Understanding* (1690), titulado “Of Identity and Diversity”, ocupa una posición estratégica en la obra desde la segunda edición (1694). Como recalca desde el principio Étienne Balibar, a quien debemos una nueva traducción que sustituye a la de Pierre Coste (1700) y un importante comentario,⁹ la invención de la conciencia por Locke se convertirá en la referencia, confesada o no, de las teorías de la conciencia, en la filosofía occidental, de Leibniz y Condillac, pasando por Kant y Hegel, hasta Bergson y Husserl. Pues, sin duda, se trata de una invención en cuanto a los términos *consciousness* y *self*, invención que recae en la noción de identidad que les sirve de marco. La afirmación puede sorprender si se considera el prestigio del *cogito* cartesiano y las apariciones, si no del término conciencia, al menos del adjetivo *consci*us en las versiones latinas de las *Meditaciones* y de las *Respuestas* (detalle significativo, *consci*us es traducido regularmente por otras expresiones: ser “conocedores” de, tener “un conocimiento actual” de, “experimentar”).¹⁰ Pero el sujeto gra-

⁹ John Locke, *Identité et Différence. L'invention de la conscience*, presentado, traducido y comentado por Étienne Balibar, Paris, Seuil, 1998.

¹⁰ La expresión latina *sibi consciere, sibi conscius esse* y el sustantivo *conscientia*, que traduce el término griego *sunédein*, no significan ser consciente de sí, sino ser informado, advertido de algo; es una forma de juicio. En el *dossier* que Étienne Balibar añade a su comentario, pueden leerse los extractos de Descartes, principalmente en las respuestas a las *Deuxièmes, Troisièmes, Quatrièmes, Sixièmes, Septièmes Objections* en *Les Principes de la philosophie*, la entrevista con Burman (*Entretien avec Burman*) y algunas cartas (Locke, *Identité et Différence*, ob. cit., pp. 265-273). Sin

matical del *cogito* cartesiano no es un *self*, sino un *ego* ejemplar cuyo gesto es invitado el lector a repetir. Además, si el *cogito* implica una diversidad en virtud de las múltiples operaciones de pensamiento enumeradas en la *Segunda meditación*, esta diversidad no es la de los lugares y momentos a través de los cuales el *self* lockiano mantiene su identidad personal: es una diversidad de funciones. El *cogito* no es una persona definida por su memoria y su capacidad de rendir cuentas a sí misma. Surge en el fulgor del instante. Pensar siempre no implica acordarse de haber pensado. Sólo la continuación de la creación le confiere la duración. No la posee como propia.

Una serie de operaciones previas de reducción concurren a despejar el camino. Mientras que la filosofía de las *Meditaciones* es una filosofía de la certeza, en la que la certeza es una victoria sobre la duda, el tratado de Locke es una victoria sobre la diversidad, sobre la diferencia. Además, mientras que en las *Meditaciones metafísicas* la certeza de existencia se inscribe en una nueva filosofía de las sustancias, la persona para Locke es identificada únicamente por la conciencia que es el *self*, con exclusión de una metafísica de la sustancia, la cual, sin ser excluida radicalmente, es suspendida metódicamente. Esta conciencia es purificada también por otro lado, el del lenguaje y de las palabras; esta otra reducción pone al desnudo lo mental, el *Mind*, versión inglesa del latín *mens*. Significar sin las palabras —tácitamente en este sentido—, es lo propio del *Mind*, capaz de reflexionar directamente sobre “lo que ocurre en nosotros”. Última depuración: no son ideas innatas lo que la conciencia encuentra en sí misma; lo que percibe son las *operations of our own Minds*, tanto pasivas, tratándose de las ideas de percepción, como activas, tratándose de las *powers of the Mind*, a las que está dedicado el capítulo XX del libro II: “On Power”, “De la potencia”.

Dicho esto, ¿qué sucede con la tríada identidad-conciencia-sí? Para nosotros, que examinamos aquí el carácter egológico de la filosofía de la conciencia y de la memoria, que no parece ofrecer ninguna transición practicable hacia algún ser en común, hacia alguna situación dialogal o comunitaria, el primer rasgo notable es la definición puramente reflexiva de la identidad con la que se abre el tratado. Es cierto que la identidad es opuesta a la diversidad,

embargo, no está ausente la palabra “conciencia”; se lee en los *Principios*. Leibniz preferirá “percepción” (*Monadologia*, § 14). El único antecedente, en el plano del vocabulario, se encuentra, nos dice Bahar, en R. Cudworth y en los platónicos de Cambridge (Locke, *Identité et Différence*, *ob. cit.*, pp. 57-63).

a la diferencia, por un acto de comparación del *Mind* que crea las ideas de identidad y de diferencia. Diferentes son los lugares y los momentos en que algo existe. Pero es esta cosa y no otra la que está en estos lugares y momentos diferentes. La identidad, es cierto, es una relación, pero la referencia a esta otra cosa se borra de inmediato: la cosa es "la misma que ella misma y no otra" (§ 1). Esta sorprendente expresión "misma que sí misma" plantea la ecuación "idéntico igual a mismo que sí". En esta relación autorreferencial se concentra inicialmente el movimiento de repliegue en lo que consiste la reflexión. La identidad es la focalización profunda. La diferencia sólo se nombra para suspenderla, para reducirla. La expresión "y no otra" es la marca de esta reducción. Al proponerse definir con nuevos esfuerzos el principio de individuación, "que tanto se ha buscado" (§ 3), Locke utiliza como primer ejemplo un átomo, "cuerpo persistente de superficie invariable", y reitera su fórmula de la identidad a sí: "Pues, siendo en este instante lo que es y nada más, es el mismo y debe serlo el tiempo que continúe su existencia: en efecto, durante toda esta duración, será el mismo y ningún otro".

La diferencia, excluida tan pronto como planteada, vuelve bajo la forma de la diferenciación de los tipos de identidad: después de la identidad de los corpúsculos, que acabamos de evocar, viene la identidad de las plantas (el mismo roble conserva la misma organización), la identidad del hombre ("es sencillamente la participación ininterrumpida en la misma vida"), finalmente, la identidad personal. Así, el corte importante sucede entre el hombre y el sí. Es la conciencia la que crea la diferencia entre la idea del mismo hombre y la de un sí, llamado también persona: "Es, pienso, un ser pensante e inteligente, dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como sí mismo, una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares" (§ 9). La diferencia ya no la marca el exterior negado de "la otra cosa", sino el interior desplegado de los lugares y de los tiempos. El saber de esta identidad sobre sí, de esta "cosa pensante" (guiño a Descartes) es la conciencia. La única negación admitida: "Es imposible para alguien (*any one*) percibir sin percibir también que percibe" (*idem*). Se halla eliminada la referencia clásica a la sustancia, material o inmaterial, una o múltiple, a la fuente de esta conciencia, misma como ella misma y que se sabe tal. ¿Se ha conjurado la diferencia con algo distinto? En absoluto: "Pues la conciencia acompaña siempre al pensamiento; ella es quien hace que cada uno sea lo que llama sí y quien lo distingue de todas las otras cosas pensantes" (§ 9). Esta identidad del sí en la conciencia basta para plantear la ecuación que nos interesa aquí entre conciencia, sí y memoria. En

efecto, "la identidad de tal persona se extiende tan lejos que esta conciencia puede alcanzar retrospectivamente cualquier acción o pensamiento pasado; es el mismo sí ahora que entonces, y el sí que ejecutó aquella acción es el mismo que el que ahora reflexiona sobre ella" (*idem*). La identidad personal es una identidad temporal. Es entonces cuando la acción sacada del olvido y del sueño, en cuanto interrupciones de la conciencia, sugiere un retorno con fuerza de la idea de sustancia: ¿no hace falta la continuidad de una sustancia para llenar las intermitencias de la conciencia? Locke replica valientemente que, sea lo que sea del fondo sustancial, sólo la conciencia "hace" (*makes*) la identidad personal (§ 10). Identidad y conciencia forman círculo. Como observa Balibar, este círculo no es un vicio lógico de la teoría: es la invención misma de Locke, sancionada por la reducción de la sustancia: "La misma conciencia reúne [las] acciones alejadas en el seno de la misma persona, cualesquiera que sean las sustancias que contribuyeron a su producción" (§ 10). Y Locke sigue luchando frente a otras excepciones aparentes a la regla: el muñequito cortado y separado del cuerpo no falta a alguna sustancia corporal, sino a la conciencia corporal; en cuanto a las personalidades múltiples, carecen de vínculos asignables a una misma sustancia pensante, en el supuesto de que la misma sustancia inmaterial permanezca sin cambiar; son de hecho conciencias múltiples, escindidas, "dos personas diferentes" (§ 14). Locke demuestra valor para su opción. La réplica a la objeción basada en la supuesta preexistencia de las almas es de la misma naturaleza: "En efecto, se trata de saber lo que hace a la misma persona, y no si es la misma sustancia idéntica, que piensa siempre en la misma persona, lo que, en este caso, carece de la menor importancia". Y más tarde: no vuelve a ser Sócrates aquel que no tuviera "conciencia de ninguna de las acciones o de los pensamientos de Sócrates". Igual argumentación en el caso de la resurrección de una persona en un cuerpo diferente del de aquí abajo: "puesto que la misma conciencia va con el alma donde mora" (§ 15). No es el alma la que hace al hombre, sino la misma conciencia.

En lo que concierne a nuestro propósito, el asunto ya está juzgado: conciencia y memoria son una sola y misma cosa, sin consideración para el soporte sustancial. En síntesis, tratándose de la identidad personal, la *sameness* equivale a memoria.

Dicho esto, ¿qué alteridad podría infiltrarse aún en los pliegues de esta mismidad del sí?

En un plano aún formal, se puede observar que la identidad sigue siendo una relación de comparación que tiene como oponente la diversidad, la dife-

rencia; la idea de algo distinto no cesa de atormentar la referencia a sí del mismo. La expresión: una cosa misma como ella misma y no otra contiene el autónimo que sólo es nombrado para ser borrado. Más precisamente, a propósito del principio de individuación, reinterpretado por Locke, son otros los que son excluidos, apenas designados; la incomunicabilidad pronunciada de dos cosas de igual especie implica que, por razón del "ningún otro", son otras conciencias las que son buscadas oblicuamente; para designar "esta" conciencia, ¿no se debe tener en reserva un "alguien" (*any*), un "cada uno" (*every one*), término secretamente distributivo? La identidad de esta (*this*) persona no es la de esa (*that*) persona (§ 9). En la hipótesis en que "dos conciencias diferentes sin comunidad entre ellas, pero que hacen actuar al mismo hombre, una, a lo largo del día, y la otra, de noche", se puede uno preguntar con fundamento "si el Hombre del día y el Hombre de la noche no serían dos personas tan diferentes como Sócrates y Platón" (§ 23). Para forjar la hipótesis, hay que poder distinguir entre dos conciencias, por lo tanto, fijar la diferencia entre las conciencias. Más gravemente, lo que está en juego es el estatuto lógico-gramatical del término *self*, ya tomado genéricamente, *the self*, ya singularmente, *my self*, como lo permite la flexibilidad de la gramática inglesa.¹¹ Falta la discusión sobre el estatuto del pronombre nominalizado que navega así entre deictico y nombre común. Pero Locke decidió separar las ideas de los nombres. Y sin embargo, "el término persona, tal como yo lo empleo, es el nombre de este (*this*) *self*" (§ 26). Y se deja la última palabra del tratado para el nombre: "Pues, cualquiera que sea el modo como está compuesta una idea compleja, basta que la existencia haga de ella una sola cosa particular, bajo cualquier denominación que sea, para que la continuación de la misma existencia preserve la identidad del individuo bajo la identidad del nombre" (§ 29).

En un plano más material, la diferencia remite a las dos extremidades del conjunto de las significaciones de la idea del sí idéntico. La diversidad, excluida formalmente por la expresión "una cosa igual que ella misma y no otra", se ofrece a la memoria como diversidad recorrida y retenida de los lugares y de los momentos de los que la memoria forma un conjunto. Ahora bien, esta diversidad toca un aspecto de la vida subyacente a la memoria que no es otro que el paso mismo del tiempo. La conciencia es conciencia de lo que ocurre en ella. El paso es el de las percepciones y de las operaciones, y, por tanto, de todos los contenidos que

¹¹ Sobre la variedad de estos usos que permite en inglés el término *self*, cf. el precioso glosario que Étienne Balibar añadió a su traducción (ob. cit., pp. 249-255).

fueron presentados, en los dos capítulos anteriores, con el título del "qué" de la memoria. No se tiende ningún puente entre la conciencia replegada sobre sí misma y sus poderes, que, sin embargo, fueron tratados de modo distinto a lo largo del capítulo "On Power". Locke, al no disponer de la categoría de intencionalidad, no distingue entre la memoria y sus recuerdos, los de las percepciones y de las operaciones. La memoria es, si se me permite la expresión, sin recuerdos. La única tensión perceptible es entre la conciencia y la vida a pesar de su identificación. Se expresa en la expresión de "continuación de la existencia", explicitada por la de "unión viva". La alternancia de la vigilia y del sueño, de las fases de memoria y de olvido, obliga a este recurso al léxico de la vida: la continuación de la existencia sólo se preserva mientras persista "una unión viva con aquello en donde residía entonces esta conciencia" (§ 25). Si esta "unión viva" se debilita, entonces esa parte de nosotros mismos podría llegar "a formar parte realmente de otra persona" (Idem). Con la terminología de la vida, se presenta así la de las "partes de este mismo sí" (Idem). "La existencia continuada" (§ 29), con su amenaza de partición interna, tiende entonces a anticiparse a la conciencia: pero es la existencia continuada la que, en último análisis, "crea la identidad" (Idem). Una filosofía de la vida toma forma bajo la filosofía de la conciencia en la articulación de la identidad del hombre y de la del sí. Si a la relación con el pasado se añade la relación con el futuro, la tensión entre anticipación y rememoración suscita la inquietud (*uneasiness*) que afecta el uso de los poderes del espíritu. Entonces, conciencia e inquietud corren el riesgo de disociarse.

En el otro extremo del abanico de los sinónimos del sí, el vocabulario ético evoca más serias alteraciones a la mismidad de sí a sí. Observamos anteriormente el carácter "extraño" (*forensic*) del lenguaje judicial al que pertenece la palabra "persona", aunque sea "el nombre de este sí" (§ 26). Ahora bien, preocupación, imputación, apropiación pertenecen al mismo campo ético-jurídico, seguido de punición y recompensa. El concepto clave es el de "dar cuenta (*account*) de sí" (§ 25). Es una réplica a la confesión de la diversidad íntima evocada hace un momento. Pero esta idea de cuenta lleva lejos. Y en primer lugar, en dirección al futuro: "El sí, el mismo sí continúa su existencia" (§ 25) en el futuro. Y esta existencia continuada por delante de sí, en cuanto reunida retrospectivamente, hace a la conciencia responsable: quien puede dar cuenta de sí a sí de sus actos es "responsable" (*accountable*) de ellos. Puede "imputárselos a sí mismo" (§ 26). Siguen otras expresiones en cadena: ser responsable es también estar "preocupado" (*concerned*) (se reconoce el latín *cura*). La "preocupación por su propia felicidad acompaña inevitablemente a

la conciencia" (idem). No se hace esperar el deslizamiento hacia el léxico judicial. El concepto de transición es el de "persona", otro "nombre de este sí" (§ 26). ¿Qué hace de ello el sinónimo del sí, pese a su carácter "extraño"? Esto: significa que el sí "recapitula" (*reconcile*) y "apropia" (*appropriate*), es decir, asigna, adjudica a la conciencia la propiedad de sus actos. La terminología es aquí muy densa: el término "apropiar" actúa sobre el posesivo y sobre el verbo que significa "reconocer como suyo" (*own*).

Nos acercamos a un domino que es susceptible de doble lectura: a partir de sí y a partir del otro. Pues, ¿quién asigna? ¿Quién apropia? E, incluso, ¿quién imputa? ¿No se rinden cuentas también y quizás en primer lugar al otro? ¿Y quién castiga y recompensa? ¿Qué instancia, en los "últimos días", pronunciará el veredicto del que Locke, tomando partido en la disputa teológica, declara que "será justificado por la conciencia que todas las personas tendrán entonces" (§ 26).

Esta doble lectura no es la de Locke. Lo que me ha cautivado de su tratado sobre la identidad, la conciencia y el sí, es la intransigencia de una filosofía sin concesiones, que hay que llamar, sin duda, la filosofía del "mismo".¹²

Encontramos confirmación de la univocidad de esta filosofía del mismo en la comparación entre la conceptualidad y el léxico del *Ensayo* y los del *Segundo tratado sobre el gobierno*.¹³ El lector es llevado enseguida al corazón de lo que Hannah Arendt gusta llamar la pluralidad humana. Somos desde el comienzo herederos de Adán, sometidos a los gobernantes que están hoy sobre la tierra, y nos preguntamos sobre el origen de su autoridad:

De modo, pues, que si no se quiere dar justa ocasión para pensar que todo gobierno existente en este mundo es únicamente producto de la fuerza y de la

¹² A este respecto, mi crítica en *Si mismo como otro*, que reprocha a Locke haber confundido *idem* e *ipse* carece de influencia sobre la letra del Tratado. La categoría de *sameness* reina de principio a fin: la identidad personal no ofrece una alternativa a la *sameness*, es una variedad, la más significativa, ciertamente, pero que sigue estando contenida en la unidad formal de la idea de identidad de sí. La identidad puede considerarse como alternativa a la mismidad en una lectura que tome sus argumentos en otra parte. En Locke, el sí no es un *ipse* que se pueda oponer a un *idem*, es un *sameness*, incluso, un *selfsame*—situado en la cima de la pirámide de la mismidad.

¹³ Locke, *Second Traité du gouvernement* (1689), trad. francesa, introducción y notas de Jean Fabien Spitz, París, PUF, 1994 [trad. esp. de Pablo López Álvarez, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999].

violencia, y que los hombres no conviven según otras reglas que las que rigen entre los animales salvajes —donde se impone el más fuerte—, sentando de ese modo una base para que reinen eternamente la discordia, la maldad, los alborotos, las sediciones y las rebeliones [...], es absolutamente preciso encontrar otro origen para los gobiernos (*Second Traité du gouvernement*, ob. cit., p. 4).

Estamos arrojados *in media res*. Hay hombres, gobernantes, guerra y violencia, amenazas de discordia: se plantea una cuestión, la del origen del poder político. El estado de naturaleza evocado en primer lugar, así como su privilegio de igualdad perfecta, carece de raíces en la filosofía del sí, aunque estén presentes, desde el principio del texto, las nociones de acción, de posesión, de persona. Parece carecer de vínculo visible con el cierre sobre sí de la conciencia según el *Ensayo*. Sólo por un salto no motivado se pasa de la identidad personal al estado de igualdad en el que "todos los hombres se encuentran por naturaleza" (capítulo 2). Se trata, sin duda, de una cuestión de poder, pero es de entrada un "poder sobre otro" e incluso un extraño poder, puesto que es el de "infringirle un daño, en la medida en que la serena razón y la conciencia lo dicten, lo que es proporcionado a su transgresión, es decir, sólo lo que puede servir para la reparación y la represión" (ídem). Por lo demás, se evoca enseguida el estado de guerra (capítulo 3): supone enemistad y destrucción; es de este estado del que, "según la ley fundamental de la naturaleza, el hombre debe ser preservado en cuanto es posible" (ídem). El hombre, no el sí. Como en Hobbes, el hombre teme la muerte violenta, ese daño que el hombre hace al hombre. La ley de naturaleza nos da el derecho "de matarlo si puedo" (ídem). Estamos desde siempre en un mundo en el que el estado de naturaleza y el estado de guerra se oponen. Nada en la teoría del sí permitía anticiparlo.¹⁴ El *Segundo tratado sobre el gobierno* se desarrolla, en adelante, en otro escenario distinto del sí.

¹⁴ Un solo vínculo plausible podría buscarse y encontrarse en el capítulo sobre la propiedad (Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno*, ob. cit., cap. V). La tierra, con lo que contiene, la da Dios a los hombres para garantizar su existencia y su bienestar, pero es su deber "apropiársela" (ibid., p. 22). ¿Es el concepto de apropiación del *Ensayo*? Podría parecerlo, puesto que "cada hombre es [sin embargo] propietario de su propia persona" (ibid., cap. IV, p. 27). Pero es en una relación con otros que podrían apoderarse de ella. Por tanto, se habla de ella en un lenguaje del derecho y en relación con un otro verdadero: "Ningún otro distinto de él mismo posee derecho alguno sobre ella [la propia persona]" (ídem). Además, a la nuda propiedad se añade el trabajo, categoría extraña al *Ensayo*: "Pues, siendo este trabajo indiscutiblemente propiedad del que trabaja, ningún hombre distinto de él puede tener derecho sobre aquello a lo que está unido..." (ídem).

3. Husserl

Husserl será nuestro tercer testigo de la tradición de la mirada interior. Viene después de Locke, pero pasando por Kant, los postkantianos, principalmente Fichte, del que, en muchos aspectos, no está lejos. Husserl intenta situarse en relación con la filosofía trascendental de la conciencia, aprovechando el retorno crítico al Descartes del *Cogito*. Pero se distingue de este último tanto como Locke. Finalmente, al que más se acerca es a Agustín, evocado frecuentemente con beneplácito, al menos en cuanto al modo de trabar juntas las tres problemáticas de la interioridad, de la memoria y del tiempo. Mi aproximación a Husserl, en el presente contexto, difiere sensiblemente de la propuesta en *Tiempo y narración*, en la que la constitución del tiempo era el reto principal. En la perspectiva de una confrontación entre la fenomenología de la memoria individual y la sociología de la memoria, la atención se orienta en dirección de la quinta *Meditación cartesiana*, en la que el problema del paso de la egología a la intersubjetividad se toma sin rodeos. Sin embargo, no he querido abordar de frente la dificultad. He privilegiado el camino paciente, digno del rigor de este eterno "principiante" que fue Husserl, pasando por la problemática de la memoria. En efecto, es en el corazón de esta problemática, tal como se trata en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, donde se produce el movimiento de oscilación, gracias al cual la mirada interior se desplaza de la constitución de la memoria en su relación aún objetual con un objeto que se despliega en el tiempo, que dura, a la constitución del flujo temporal con exclusión de cualquier intencionalidad objetual. Este desplazamiento de la mirada me ha parecido tan fundamental, tan radical, que me he arriesgado a tratar en dos capítulos diferentes el problema de la memoria. En el primer capítulo, he tenido en cuenta lo que concierne propiamente a la fenomenología del recuerdo, por una parte, desde el punto de vista de su relación con una cosa que dura (el ejemplo del sonido que continúa resonando y el de la melodía que uno se re-presenta de nuevo), y por otra parte, desde el punto de vista de su diferencia con la imagen (*Bild, Vorstellung, Phantasie*). He detenido el análisis de la retención y de la protensión en el momento en que la referencia a un objeto que dura —referencia constitutiva del recuerdo propiamente dicho— deja sitio a la constitución, sin ninguna referencia objetual, la del puro flujo temporal. La línea de división entre la

fenomenología del recuerdo y la fenomenología del flujo temporal es relativamente fácil de trazar, mientras que el recuerdo, opuesto a la imagen, conserve su marca distintiva de acto posicional. Se hace inaprensible desde el momento en que las nociones de impresión, de retención, de protensión ya no se refieren a la constitución de un objeto temporal, sino a la del puro flujo temporal. De este modo, las tres nociones que acabamos de citar ocupan una posición estratégica, hasta tal punto que o bien pueden ser asignadas a un análisis objetual o bien movilizadas por una reflexión que excluye cualquier referencia objetual. Es este desplazamiento, equivalente a un verdadero cambio total, el que ahora tomamos en consideración. Esta es, pues, la cuestión que me preocupa: ¿en qué medida esta retirada fuera de la esfera objetual, en la que *Erinnerung* significa recuerdo más que memoria, prepara la tesis egológica de las *Meditaciones cartesianas* que corta el camino hacia lo "extraño", antes de ordenar el acceso?¹⁵ La elección de esta cuestión-guía explica que yo ponga, de alguna forma, en cortocircuito las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y la quinta *Meditación cartesiana*. En la primera selección, se prepara el reino de la egología; en el segundo texto, se intenta una salida heroica hacia las "comunidades intersubjetivas superiores".

Las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*¹⁶ anuncian el color en su mismo título: se declara que la conciencia del tiempo es íntima. Además, "conciencia" no se toma en el sentido de "conciencia de", según el

¹⁵ Mi pregunta no coincide con la que plantean críticos tan experimentados como R. Bernet: para él, la cuestión de confianza, si se puede hablar así, es la de los vínculos que la fenomenología trascendental del tiempo, que culmina en la instancia del "presente vivo", guarda con la "metafísica de la presencia" acosada por Heidegger. Para esta lectura postheideggeriana, reforzada por la perspicaz crítica de J. Derrida, la ausencia que atraviesa la presunta presencia del presente absoluto es infinitamente más significativa que la ausencia inscrita en la relación con esta otra ausencia, la del "extraño" respecto a mi esfera propia, al "carácter de mí" de la memoria personal.

¹⁶ Las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* plantearon un problema considerable de edición, y luego de traducción. En el núcleo de las "Lecciones de 1905 sobre la conciencia interna del tiempo", se reagruparon "textos adicionales y complementos" (1905-1910). Heidegger publicó este conjunto en 1928 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Nuevos manuscritos desembocaron en el volumen X de las *Husserliana* con el título *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ob. cit. La traducción francesa citada, de Henri Dussort, revisada por Gérard Granel, retoma el texto de *Husserliana*, X. Existe otra edición, con prefacio de Rudolf Bernet (ob. cit.). [Trad. esp. de Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.]



modelo de la intencionalidad *ad extra*. Se trata, para hablar con más claridad, con Gérard Granel, de la conciencia-tiempo –“del tiempo inmanente del curso de la conciencia”, se dice desde las primeras páginas–. Ningún intervalo, pues, entre conciencia y tiempo. Es de destacar que esta perfecta inmanencia se obtenga de un solo golpe por la desconexión, la “reducción” del tiempo “objetivo”, del tiempo del mundo, que el sentido común considera exterior a la conciencia. Este gesto inaugural recuerda al de Agustín que disocia el tiempo del alma del tiempo físico, que Aristóteles vinculaba al cambio y colocaba así en la zona de influencia de la física. Habrá que recordarlo cuando elaboremos la noción de tiempo histórico en cuanto tiempo del calendario inserto en el orden cósmico. Un obstáculo importante se levanta, desde el principio, en el camino de la transición de la conciencia íntima del tiempo al tiempo histórico. La conciencia íntima del tiempo se cierra, desde el inicio, sobre sí misma. En cuanto a la naturaleza de la “aprehensión” por el espíritu del flujo de conciencia y, por tanto, del pasado, se trata de saber si este tiempo *sentido* es susceptible de ser aprehendido y *dicho* sin acudir al tiempo objetivo, en particular respecto a la simultaneidad, la sucesión y el sentido de la distancia temporal, nociones ya cruzadas desde nuestro primer capítulo, cuando se trató de distinguir la memoria, dirigida hacia el tiempo pasado, de la imaginación, orientada hacia lo irreal, lo fantástico, lo de ficción. Husserl piensa evitar estas dificultades asumiendo para la conciencia íntima del tiempo verdades *a priori* adherentes a las “aprehensiones” (*Auffassungen*), a su vez adherentes al tiempo sentido. Es digno de destacar que este problema de la articulación originaria de la conciencia del tiempo se plantea en el plano de una hiletica en el sentido de la *hylé*, de la “materia” de los griegos, por oposición a cualquier morfología emparentada con la de los objetos percibidos, aprehendidos según su unidad de sentido. Es en este nivel de radicalidad donde pretenden alcanzar la conciencia íntima del tiempo y su constitución por sí misma.

No vuelvo de nuevo sobre los dos descubrimientos fenomenológicos que debemos a Husserl; por una parte, la diferencia entre la “retención” de la fase del flujo que acaba de pasar “hace un momento”, y que se adhiere “aún” al presente, y la “rememoración” de las fases temporales que han dejado de adherirse al presente vivo, y por otra parte, la diferencia entre el carácter posicional del recuerdo y el carácter no posicional de la imagen. Me he arriesgado a evocarlas en el marco de la fenomenología “objetal” que intenta distinguir la realidad pasada del recuerdo de la irrealidad de lo imaginario. Me concentraré aquí en las presuposiciones de una investigación que declara ser propia de

la fenomenología de la *conciencia* y, más precisamente, de la *conciencia íntima*, en la que es nuestra perspectiva en este capítulo, a saber, la comparación entre rememoración privada y conmemoración pública.

La tercera sección de las *Lecciones* de 1905 se enlaza del modo siguiente con la precedente, en la que el análisis de la temporalidad se apoyaba todavía en "un objeto individual" (§ 35), en algo que dura: sonido o melodía. La identidad de este algo estaba constituida en su duración misma. En lo sucesivo, es la continuidad la que ocupa el lugar de la identidad constituida temporalmente. Por eso, el párrafo 36 puede titularse: "El flujo constitutivo del tiempo como subjetividad absoluta". Sin embargo, la supresión del objeto, y por tanto del proceso individual y de los predicados correspondientes, no deja vacío el lenguaje: queda la pura relación interna de la continuidad de apariciones entre un ahora y un antes, entre una fase actual y una continuidad de pasados. Observemos la diferencia de empleo de la categoría del ahora: ya no significa sólo el comienzo o el cese del algo que dura, sino también la pura actualidad de la aparición. Sin duda, seguimos llamando a este flujo según lo que es constituido, "pero no es algo temporalmente 'objetivo'": "Es la subjetividad absoluta, y tiene las propiedades absolutas de algo que, metafóricamente, debe designarse como 'flujo', algo que surge 'ahora', en un punto de actualidad, un punto-fuente originario, etcétera. En la vivencia de la actualidad, tenemos el punto-fuente originario y una continuidad de momentos de resonancia. Para todo esto, nos faltan nombres" (*ídem*).

En realidad, los nombres no faltan en absoluto. La metafórica del flujo, que Husserl comparte con William James y Bergson, autoriza la de la fuente: se preserva así un eje de referencia para expresar la continuidad; este eje es el punto-fuente originario. No el comienzo de algo, sino el ahora del surgir. Podemos conservar el léxico de la retención, pero sin el apoyo del algo constituido en duración. Hay que transferir el léxico a la responsabilidad del aparecer en cuanto tal. ¿Se hablará aún de unidad? ¿De flujo único? Sí, en el sentido de que la transformación incesante del "ahora" en "ya no", y del "aún no" en un "ahora", equivale a la constitución de un flujo único, si el término constitución conserva un sentido cuando nada es constituido si no el flujo mismo: "El tiempo inmanente se constituye como uno solo para todos los objetos y procesos inmanentes. Correlativamente, la conciencia temporal de las inmanencias es la unidad de un todo" (§ 38). Este todo no es otra cosa que un "*continuum* constante de modos de conciencia, de modos del ser transcurrido" (*ídem*); aparecer uno después de otro o juntos —a la vez— es lo que se llama comúnmente suce-

sión o coexistencia. No deja de inquietar a Husserl la necesidad y, al mismo tiempo, la imposibilidad de renunciar a la referencia a cosas que duran: "Pero ¿qué significa esto? No cabe decir aquí más que 've' (ídem). ¿Qué? La transformación continua del ahora inmanente ("un ahora tonal") en modos de conciencia del pasado inmediato. Lo que da un nuevo ahora que Husserl llama "de forma" (ídem). Observemos el recurso a la noción de forma en apoyo del lenguaje sobre el flujo: "La conciencia, en cuanto a su forma, como conciencia de una sensación originaria, es idéntica" (ídem). Pero, a diferencia de Kant, para quien el lenguaje de la forma es el de la presuposición, del *a priori*, y en este sentido de la invisibilidad,¹⁷ se vincula cierta intuitividad a estas formas: ahora, antes, a la vez, uno después de otro, constantemente (*stetig*). Esta intuitividad se vincula con la situación de fase. Se manifiesta por la persistencia del léxico de la intencionalidad, pero desdoblada entre dos usos del término "retención": por un lado, para expresar la duración de algo, y por otro, para expresar la persistencia de la fase actual en la unidad del flujo: "Es en un solo y único flujo de conciencia donde se constituye, a la vez, la unidad temporal inmanente del tono y la unidad del flujo" (§ 39). Y Husserl declara su perplejidad: "Por chocante (y hasta absurdo, en principio) que parezca afirmar que el flujo de la conciencia constituye su propia unidad, sin embargo es así. Y ello puede hacerse comprensible a partir de la constitución de su esencia" (§ 39). La solución de esta aparente paradoja es la siguiente: por un lado, la unidad de la cosa que dura se constituye *a través de* las fases; por otro, la mirada se dirige *hacia* el flujo. Tenemos, pues, dos intencionalidades: una, transversal, fijada en la cosa que dura (se habla entonces de retención de sonido); la otra que no aspira más que al "aún" en cuanto tal de la retención y de la serie de retenciones de retenciones: "Así, el flujo es atravesado por una intencionalidad longitudinal que, en el curso del flujo, coincide constantemente consigo misma" (ídem). Husserl prosigue: "Si me instalo en la intencionalidad longitudinal, desvío del sonido [...] la mirada de mi reflexión" (§ 33) y sólo considero ya la relación de la retención con la aparición originaria, en suma, la innovación continua del flujo mismo. Pero las dos intencionalidades siguen estando enlazadas entre sí. Con otras palabras, sólo se puede acceder a la constitución absoluta del flujo correlativamente (el término se empleó más arriba) con la cons-

¹⁷ Cf. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, tomo III: *Le Temps raconté*, París, Seuil, col. "L'ordre philosophique", 1985; reed. col. "Point Essais", 1991, pp. 82-109 [trad. esp. de Agustín Neira, *Tiempo y narración*, tomo III: *El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996].

titución de algo que dura. Merced a esta correlación entre dos intencionalidades, se puede escribir: "El flujo de la conciencia inmanente constitutiva del tiempo no sólo *es*, sino que además posee una peculiaridad tan extraña y, sin embargo, comprensible, que en ella tiene que hallarse necesariamente una aparición en persona del flujo y que, en consecuencia, el flujo mismo, en su fluir, se hará necesariamente aprehensible" (§ 39). Un nuevo obstáculo es rechazado enseguida: ¿debería darse, en un segundo flujo, la aparición en persona del flujo? No: no puede amenazar una regresión infinita; la constitución del flujo es última, porque consiste en una autoconstitución en la que la constitución de los contenidos inmanentes –la de vivencias en el sentido habitual– es "la obra del flujo absoluto de la conciencia" (§ 40). ¿Tiene esta obra, sin embargo, límites? La pregunta se planteaba ya al hablar del horizonte eventual de las retenciones de retenciones. Se plantea de nuevo a propósito del flujo: "Estas retenciones y protenciones 'determinadas' poseen un horizonte oscuro; fluyendo, pasan a fases indeterminadas, que se refieren al transcurso pasado y futuro del flujo, gracias a las cuales el contenido actual se integra en la unidad del flujo" (§ 40). Permanece abierta la cuestión planteada del horizonte. Aquí no tienen sitio ni la cuestión del nacimiento ni la de la muerte, al menos fuera del campo de la fenomenología genética. En cuanto a la indubitabilidad de la que se beneficia la retención de la cosa que dura, se traslada a la autoconstitución que beneficia a la intuitividad que Kant negaba a las formas *a priori* de la sensibilidad. Ésta es la doble valencia de la "impresión" respecto a la cual se ordenan las "reproducciones" que se había llamado "presentificaciones"¹⁸ en el análisis conjunto de la fantasía y del recuerdo. El presente es a la presentificación de algo (Husserl dice aquí "conciencia impresional") lo que el indicio temporal es al contenido "objetual" del recuerdo. Inseparable. La correlación se realiza así: "Una percepción es la conciencia de un objeto. En cuanto conciencia es, asimismo, una impresión, algo presente 'inmanentemente'" (§ 42). Se llama "conciencia originaria" a este nudo, a este foco de presentación "objetual" y de presente reflexivo. De esta conciencia originaria, se puede decir lo que se dijo del flujo absoluto, que no requiere ningún otro flujo más original que él: la conciencia primaria "no tiene detrás de ella conciencia en la que ella sería objeto de conciencia" (idem). En este sentido, es originaria en el sentido primario.

¹⁸ Encontramos también el término *Gegenwärtigkeit*, traducido aquí por "presencia" (Husserl, *Leçons...* ob. cit., p. 117), al lado de *Gegenwärtigung*, traducido por "presentación", yuxtapuesto a *Präsentation*, cuya traducción no crea problema.

Respecto a este originario, la intencionalidad transversal, propia de la conciencia de algo, puede considerarse como una "objetivación": "El tiempo inmanente se objetiva en un tiempo de los objetos constituidos en las apariciones inmanentes, por el hecho de que, en la multiplicidad de escorzo de los contenidos de sensación como unidad del tiempo fenomenológico (y, por tanto, en la multiplicidad, fenomenológico-temporal, de escorzos de las aprehensiones de esos contenidos) aparece una entidad óntica idéntica que, en todas las fases, se presenta ininterrumpidamente en multiplicidades de escorzos" (§ 43). De este modo, se invierte la relación entre los análisis de la sección precedente, puesto que la intencionalidad transversal cuyo objetivo es algo que dura sirve de apoyo a la intencionalidad longitudinal llevada al análisis por la reflexión. ¿Caen todas las resistencias que la fenomenología objetual podía oponer a la absolutización de la presencia? ¿Cómo podría expresarse esta unidad del flujo sin el apoyo de alguna objetividad constituida? Husserl invierte con obstinación la relación: para tener algo que dure, hay que tener un flujo que se constituya a sí mismo. Con esta autoconstitución concluye la empresa de una fenomenología *pura*.

La primacía así otorgada a la autoconstitución del flujo temporal no nos hace ver enseguida los obstáculos que este extremo subjetivismo opone a la idea de la constitución simultánea de la memoria individual y de la colectiva. Es preciso descubrir aún que la conciencia trascendental constituida en su flujo se designa a sí misma como un *ego* también trascendental; con otras palabras, que la pareja *cogitum/cogitatum* se despliega en la tríada *ego cogito cogitatum*. Este movimiento de radicalización que aparece ya esbozado en *Ideen I* está plenamente explícito en la cuarta *Meditación cartesiana*, precisamente como prefacio a la problemática intersubjetiva. La misma conciencia trascendental de flujo se designa entonces como la de un yo solo, y la dificultad estribará en pasar del *ego* solitario a un otro capaz de devenir, a su vez, un nosotros.¹⁹ Ahora bien, lo que parece faltar al enfoque egológico es el reconocimiento de una ausencia primordial, implicada desde siempre en la conciencia de sí solo.

Se plantea, pues, desde ahora, la cuestión de saber si este reconocimiento, en apariencia puntual, que roza la ausencia no afecta a la empresa fenomenológica entera, y si la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo no padece ya una ausencia igualmente íntima que, eventualmente, habría que coordinar con esta otra ausencia, la del otro en la posición del *ego*.

¹⁹ En las *Lecciones* se lee: el flujo es "solo y único" (§ 39).

Es digno de destacar que parece haber desaparecido del horizonte filosófico de la fenomenología la cuestión de la ausencia en la presencia planteada desde el inicio de nuestra investigación por la teoría platónica del *eikōn*. Pero esta relación de la imagen presente con algo ausente constituía, desde la época del *Teeteto*, el enigma por excelencia de la representación del pasado, añadiéndose a la marca de la ausencia la marca de la anterioridad. Podemos, pues, preguntarnos si el dinamismo que conduce gradualmente a superar la constitución de la duración de algo por la constitución por sí del flujo temporal no equivale a la reducción progresiva de negatividad en la concepción misma del tiempo. Reducción que tendría su equivalente en la de lo extraño en la esfera de lo propio.

Esta reducción de la ausencia se inicia en el plano de la fenomenología "objetiva" del recuerdo: en primer lugar, con el análisis de las relaciones entre percepción, recuerdo primario, recuerdo secundario; después, con el de las relaciones entre el recuerdo y las otras modalidades de presentificación. No se puede decir, sin embargo, que no se perciba algún indicio de negatividad en uno u otro de estos análisis eidéticos. El recuerdo secundario, se ha dicho, no es el recuerdo primario, y éste no es la percepción. Lo que acaba de acontecer recientemente ha comenzado ya a desvanecerse, a desaparecer. Es cierto que es retenido; pero sólo es retenido lo que está desapareciendo. En cuanto a la rememoración, ya no existe atadura alguna en la percepción; ha pasado realmente; ya no es; pero lo "apenas pasado" es ya cese; ha terminado de aparecer. En este sentido, se puede hablar de ausencia creciente a lo largo de la cadena memorial.

Entonces, la hipótesis interpretativa es la siguiente: la metacategoría que actúa en la anulación de estas diferencias es la de "modificación". Su operación principal es la de hacer de la retención el concepto principal de todo el análisis temporal a expensas de la rememoración. En términos de modificación, la retención es una percepción extendida, duradera. Participa "aún" de la luz de la percepción; su "ya no" es un "aún". Mientras que la fenomenología del recuerdo como la de Aristóteles otorgaba a la búsqueda del tiempo pasado un lugar igual al concedido a la presencia en el alma de la afección mnemónica, la fenomenología husserliana del recuerdo no presenta un claro equivalente a la *anamnēsis*, a la reapropiación del tiempo perdido y, por tanto, al reconocimiento en cuanto atestación de identidad en la diferencia. Se puede atribuir a la acción de la metacategoría de la modificación la tendencia general de la fenomenología del recuerdo a reabsorber un recuerdo secundario en el recuerdo primario, verdadero anexo temporal del presente; esta absorción se realiza por medio de la idea de retención de retenciones, en la

cual se encubre la función mediadora del recuerdo secundario. Pero finalmente, es él el verdadero recuerdo, si, como yo pienso, la experiencia temporal fundamental es la de la distancia y la de la profundidad temporal. De ello se deduce que cualquier dialéctica es excluida de la descripción y que todas las polaridades sobre las que construimos la fenomenología del recuerdo (capítulo 1, § 2) se hallan, en cierto modo, aplastadas, debilitadas bajo el peso de la idea de modificación.

En cuanto a la segunda serie de análisis fenomenológicos, la que se refiere al lugar del recuerdo en la familia de las presentificaciones, presenta más resistencia a la empresa de reducción de alteridad: toda la serie *Bild, Phantasie, Erinnerung* se sitúa del lado de la presentificación, por tanto, de la no-presencia, o más precisamente de la no-presentación (insisto una vez más en este matiz que evita que el análisis de las re-presentaciones sea absorbido por la teoría hegemónica del presente, en el sentido de ahora). A este respecto, parece primitiva, irreductible, la oposición entre actualidad y no-actualidad. Podemos, con Husserl, entrecruzar de múltiples formas *Bild, Phantasie, Erinnerung*; prosigue el juego entre los miembros de la gran familia de las presentificaciones o re-presentaciones. Desde siempre existe lo negativo con lo "fantástico", lo "de ficción" y lo "rememorado". La fenomenología husserliana ofrece todos los medios descriptivos para explicar este rasgo, pero su dinamismo la empuja a minimizar su propio descubrimiento, incluso a anularlo.

Así ocurre, al parecer, con la tercera sección de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Merced al movimiento de oscilación del análisis "objetual" del recuerdo al análisis reflexivo de la memoria, la negatividad se pierde definitivamente de vista, se reduce a negatividad. Es una señal que no engaña: la primacía sin reserva de la problemática de la retención que, por medio de la repetición, de la iteración, absorbe en su provecho la de la rememoración, hasta el punto de que ya sólo se tratará de retención de retenciones.¹⁰ Más aún: es a la retención, sin más, a la que se vincula la problemática de la doble intencionalidad transversal y longitudinal. De este modo pue-

¹⁰ No están ausentes las referencias a la rememoración, pero unidas a la retención; el párrafo 39 habla, a este respecto, de lo que es "retenido, de segundo grado, en la retención". Además, la noción de retención de retenciones se contrae en la de "presimultaneidad", en la que cualquier alteridad se anula (§ 39). Es cierto, en cambio, que con el retorno de la oposición entre "impresión y reproducción" (§ 42), el corte con la presencia tiende a imponerse de nuevo. Pero la afirmación y la correlación entre los dos fenómenos prevalecen sobre el reconocimiento de su diferencia.

de preservarse, en el plano del flujo, la problemática de la unidad, a pesar de la dependencia de esta problemática respecto de la constitución de los objetos temporales (un sonido, un sonido único). El flujo se beneficia así del privilegio de la identidad consigo mismo. Las diferencias residuales se refugian entonces en las ideas de fases múltiples y de "continuidades de escorzo" (§ 35). De este modo, la idea terminal de "continuidad de apariciones" corona la inicial de modificación.

Los puntos de resistencia al triunfo de la presencia hay que buscarlos en varias direcciones: en primer lugar, en el plano último de la constitución, con la imperiosa correlación entre la intencionalidad longitudinal del flujo durante su constitución y la intencionalidad transversal de los objetos temporales, sin que la reflexión deje de exigir el apoyo de la estructura "objetal" del recuerdo. Luego, si remontamos la pendiente de las *Lecciones*, el desdoblamiento del recuerdo primario y del recuerdo secundario resiste a la dictadura de la retención. Finalmente, toda la admirable fenomenología de la familia de las presentificaciones —ficción, "pintura", recuerdo—, demuestra un desdoblamiento fundamental entre re-presentación y presentación.

Al término de este sucinto estudio, vuelvo a mi sugerencia anterior: la negación de la negatividad interna de la conciencia de sí, ¿no es secretamente pariente de la negación del carácter primordial de la relación con lo extraño en la constitución egológica de la conciencia de sí? La pregunta sigue abierta.²¹

²¹ Los lectores familiarizados con la obra de Husserl habrán observado la proximidad entre mis análisis y los del excelente y erudito intérprete de Husserl, Rudolf Bernet, de quien se puede leer "Einleitung", en *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana*, tomo X, Hamburgo, Felix Meiner, 1985, pp. XI-XXXVII; así como "Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitwusstseins" [El presente no presente, presencia y ausencia en el análisis husserliano de la conciencia del tiempo], en *Phänomenologische Forschungen*, ed. de F. W. Orth, Friburgo, Munich, Verlag Karl Alber, 1983, pp. 16-57; y "La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps", en *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 19, núm. 2, 1983, pp. 178-198. Pese a la violencia asumida en la interpretación, es plausible la tesis de R. Bernet, según la cual lo no-dicho del pensamiento husserliano residiría en su vasallaje desapercibido a la "metafísica de la presencia" que Heidegger ve reinar sobre la filosofía occidental bajo el estandarte del olvido del ser; sin embargo, no debería cerrar el camino a una rectificación de la fenomenología husserliana en su propio campo del análisis eidético. En particular, no exige el abandono de la referencia de la experiencia temporal al presente. Sin la marca del ahora, ¿cómo podría decirse que algo comienza o termina? Basta con no confundir el presente vivo con el instante puntual del tiempo objetivo: la reducción del tiempo objetivo protege de esta confusión; sin presente, no hay ni antes, ni después, ni distancia ni profundidad temporal. Es en el presente vivo, como había percibido Aguafín, donde actúa la

Con esta perplejidad, abandonamos la lectura de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* para dirigirnos hacia la problemática que es aquí la nuestra, la de la relación entre memoria individual y memoria colectiva.²² De un salto, nos dirigimos a la otra vertiente de la fenomenología, el momento crucial de la teoría de la conciencia trascendental y de la intersubjetividad. Es el momento de la quinta *Meditación cartesiana*, cuando Husserl intenta pasar del *ego* solitario a otro capaz de convertirse a su vez en un nosotros.²³

distentio animi, lejos de conducir a suprimir los contrastes y las tensiones internas del tiempo, la evocación de un presente eterno serviría más bien de contraste y así de revelador al desgarrar del que habla R. Bernet ("La présence du passé...", ob. cit., p. 179). En último término, el cambio por el que la fenomenología de la diferencia ocuparía el mismo campo que la filosofía de la presencia idéntica a sí misma suscita sus propias dificultades. Signen siendo posibles otras interpretaciones distintas de las inspiradas en Heidegger: ¿No ha dado Husserl nueva vida a las presuposiciones de la filosofía socrática de la identidad, sin que sea necesario vincular esta forma de pensamiento al presunto filo único de la metafísica de la presencia? Podemos preguntarnos con Emmanuel Levinas, desde su gran texto *Le Temps et l'Autre* (París, PUF, 1983), si la negación primera no es de orden fundamentalmente ético, y si no es el desconocimiento de la alteridad originaria del otro el que ciega todas las formas de alteridad consideradas de una en una. Pero también se puede presuponer que no existe una única razón para las múltiples formas de la ceguera para lo negativo, sino sólo una "semejanza de familia", inaccesible a la unificación sistemática, la cual, paradójicamente, señalaría el triunfo de la identidad en nombre mismo de la diferencia. En *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1998, G. Birnbaum explora con éxito los recursos de esta semejanza de familia entre todas las figuras de la negatividad en la obra de Husserl. La semejanza de familia más notable a este respecto sería entre dos negaciones, la de la ausencia íntima en el tiempo y la de la ausencia de lo extraño en la egología—lo extraño, esa figura sin la cual no podría tener inicio ninguna egología—. De R. Bernet, también puede verse a este respecto: "L'Autre du temps", en *Emmanuel Levinas, Positivité et Transcendence*, dir. de J.-L. Marion, París, PUF, col. "Épiméthée", 2000, pp. 143-163. Quedaría por considerar el volumen XXIII de *Husserliana* (*Vorstellung, Bild, Phantasie*, ob. cit.), así como la distinción entre el recuerdo como objeto intencional y la memoria como aprehensión del tiempo; la presente discusión se refiere únicamente a esta última.

²² *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III, privilegia otra problemática: la de la intuitividad de la conciencia del tiempo frente a su invisibilidad, tal como parece exigir la estética trascendental según Kant.

²³ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. y prólogo de S. Strasser, *Husserliana*, tomo I, La Haya, Nijhoff, 1963. La primera traducción en francés se debe a G. Peiffer y E. Levinas (París, Armand Colin, 1931; Vrin, 1947). Yo realicé un análisis de las *Meditaciones cartesianas* en su conjunto y de la quinta *Meditación cartesiana* separadamente en *A l'école de la phénoménologie*, París, Vrin, 1986 [trad. esp. de Mario A. Presas, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, 1986].

Las *Lecciones* no permitan anticipar el camino a cuyo término la experiencia temporal podría convertirse en una experiencia compartida. La fenomenología, en este estadio, compartía aún con el "psicologismo", al que, sin embargo, combatía en cuanto objetivación del campo psíquico, la problemática de la ciencia de la conciencia solitaria. Ahora se plantea la cuestión de saber si la extensión del idealismo trascendental a la intersubjetividad permite abrir el camino a la fenomenología de la memoria común. En efecto, el último párrafo de la conocida quinta *Meditación* propone el tema de la "comunitarización" [*Vergemeinschaftung*] de la experiencia en todos sus niveles de significación, desde los cimientos de la puesta en común de la naturaleza física (§ 55) hasta la conocida constitución de "comunidades intersubjetivas superiores" (llamadas también "personalidades de orden superior" (§ 58)), constitución surgida de un proceso de "comunitarización social". Es cierto que no se encuentra el término de memoria común en este contexto ampliado de la fenomenología trascendental, pero estaría en perfecta sintonía con el concepto de "mundos culturales", entendido en el sentido de "concretos mundos de la vida en los que viven, pasiva o activamente, comunidades relativa o absolutamente separadas" (*idem*).

Hay que valorar el precio que se debe pagar por semejante ampliación de la fenomenología al campo de la vida compartida. En primer lugar, ha habido que radicalizar el idealismo trascendental hasta el punto en que el solipsismo es asumido como una objeción legítima; la "reducción de la experiencia trascendental a la esfera propia" (§ 44) representa, a este respecto, el punto extremo de interiorización de la experiencia. La experiencia temporal, aunque descrita cuarenta años antes, es asignada virtualmente a esta esfera propia. Su carácter de fijo y de horizonte infinitamente abierto es subrayado incluso explícitamente desde el título del párrafo 46, "La especificidad como esfera de las actualidades y potencialidades del flujo de las vivencias". Este paso obligado por la esfera propia es esencial para la interpretación de lo que sigue: la constitución del otro como extraño no señalará el debilitamiento, sino más bien el refuerzo del trascendentalismo husserliano que culmina en una egología. En efecto, es "en" la esfera propia donde se constituye la experiencia del otro como extraño, al precio de las paradojas que ya expuse en otro lugar.²¹ Se disputa una verdadera competición entre dos lecturas del fenómeno que Husserl designa con el término de *Paarung* (apareamiento, § 51). Por un lado, el

²¹ Cf. P. Ricœur, "La cinquième *Méditation cartésienne*", *ibid.*, pp. 197-225.



otro es constituido ciertamente como extranjero, es decir, como no-yo; pero es "en" mí donde es constituido. Se propone un equilibrio inestable entre estas dos lecturas mediante el recurso al concepto de la "apresentación", considerado como una modalidad sin igual de analogía.²⁵ A este respecto, se puede decir que la reducción a la esfera propia y la teoría de la apercepción analógica que le sigue constituyen los dos puntos de anclaje obligados para una fenomenología posterior de la "comunitarización" de la experiencia esbozada al final de la quinta *Meditación cartesiana*. Esfera propia, aparcamiento, comunitarización forman así una cadena conceptual sin ruptura, que conduce al umbral de lo que se podría llamar una sociología fenomenológica, que me he arriesgado a emparejar con los conceptos clave que Max Weber colocó a la cabeza de la gran obra *Economía y sociedad*, como una sociología comprensiva-explicativa.

No me demoraré más en las dificultades de principio inherentes a la unión del idealismo trascendental y de la teoría de la intersubjetividad. Quisiera más bien plantear una cuestión que considero previa: para llegar a la noción de experiencia común, ¿se debe comenzar por la idea de lo propio, pasar por la experiencia del otro y, finalmente, proceder a una tercera operación, llamada de comunitarización de la experiencia subjetiva? ¿Es realmente irreversible este encadenamiento? ¿No es la presuposición especulativa del idealismo trascendental la que impone esta irreversibilidad, más que la coerción propia de la descripción fenomenológica? Pero ¿es concebible y factible la fenomenología pura, es decir, sin presuposición? Quedo perplejo. No olvido la distinción y, hay que confesarlo, el salto al que se ve obligado Hegel en el momento de pasar de la teoría del espíritu subjetivo a la del espíritu objetivo en la *Enciclopedia* y, ya en el corazón de la *Fenomenología del espíritu*, al comienzo del capítulo "Geist" (capítulo 6). Hay un momento en el que hay que pasar del *yo* al *nosotros*. Pero ¿no es original este momento, al modo de un nuevo punto de partida?

Sea lo que fuere de estas dificultades, si se permanece en la perspectiva de la quinta *Meditación cartesiana*, el concepto sociológico de conciencia colectiva no puede resultar más que un proceso secundario de objetivación de los intercambios intersubjetivos. Es suficiente, pues, que olvidemos el proceso de

²⁵ Se habla así de "apercepción" analógica. Centenares de páginas se escriben sobre esta rara apercepción analógica en los manuscritos, largo tiempo inéditos, consagrados a la intersubjetividad y publicados por Iso Kern.

constitución que dio origen a estas entidades para que las tratemos, a su vez, como sujetos de inherencia para predicados semejantes a los que atribuimos, en primer lugar, a la conciencia individual. Se puede extender, pues, a estos productos de la objetivación de los intercambios intersubjetivos el carácter analógico que Husserl atribuye a cualquier *alter ego* respecto al *ego* propio. Gracias a esta traslación analógica, estamos autorizados a emplear la primera persona en la forma plural y a atribuir a un nosotros —cualquiera que sea su titular— todas las prerrogativas de la memoria: su carácter de *mí*a, continuidad, polaridad pasado-futuro. En esta hipótesis que traslada a la intersubjetividad todo el peso de la constitución de las entidades colectivas, lo importante es no olvidar nunca que sólo por analogía, y con relación a la conciencia individual y a su memoria, se considera a la memoria colectiva como una selección de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron el curso de la historia de los grupos concernidos, y se le reconoce el poder de escenificar estos recuerdos comunes con ocasión de fiestas, de ritos, de celebraciones públicas. Nada prohíbe, una vez reconocida la traslación analógica, considerar a estas comunidades intersubjetivas superiores como el sujeto de inherencia de sus recuerdos, hablar de su temporalidad o de su historicidad, en una palabra, extender analógicamente la posesión privada de los recuerdos a la idea de la posesión por parte de nosotros de nuestros recuerdos colectivos. Esto basta para dar a la historia escrita un punto de apoyo en la existencia fenomenológica de los grupos. Para el fenomenólogo, la historia de las "mentalidades", de las "culturas", no pide menos, pero tampoco más.

II. La mirada exterior: Maurice Halbwachs

El pensamiento de Maurice Halbwachs²⁶ se beneficia, varios decenios después de la publicación de *La mémoire collective*, de una repercusión inesperada.²⁷

²⁶ Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, París, PUF, 1950 (publicado por Jeanne Halbwachs de Alexandre); citaremos por la edición crítica de Gérard Namer en la que colaboró Maria Jaisson, París, Albin Michel, 1997.

²⁷ Cf. Patrick H. Hutton, "Maurice Halbwachs as historian of collective memory", en *History as an Art of Memory*, University of Vermont, 1993, pp. 73 y ss. El autor coloca a Halbwachs en un lugar de honor en una secuencia que, además de a Wordsworth y Freud, comprende a Philippe Ariès y Michel Foucault. Por su parte, Mary Douglas es la autora de una importante introducción a la traducción inglesa de *La Mémoire collective* ("Introduction: Maurice Halbwachs

Este tipo de entronización no puede dejarnos indiferentes, en la medida en que la historia no puede pretender apoyar, corregir, criticar, incluso incluir la memoria más que bajo la forma de la memoria colectiva. Ésta constituye el confidente apropiado de la historia.

Se debe a Maurice Halbwachs la audaz decisión de pensamiento que consiste en atribuir la memoria directamente a una entidad colectiva que él llama grupo o sociedad. Ya antes de *La Mémoire collective* había labrado el concepto de "marcos sociales de la memoria".²⁸ Lo hizo únicamente como sociólogo, y siguiendo las huellas de Émile Durkheim, que designaba la memoria en tercera persona y le asignaba estructuras accesibles a la observación objetiva. El paso dado en *La Mémoire collective* consiste en no implicar la referencia a la memoria colectiva en el trabajo mismo de la memoria personal cuando recuerda sus recuerdos. El capítulo 2, titulado "Mémoire individuelle et mémoire collective" está escrito, de principio a fin, en la primera persona del singular, en un estilo casi autobiográfico. El texto dice fundamentalmente esto: para acordarse, necesitamos de los otros. Pero añade: no sólo la clase de memoria como la nuestra no puede, en absoluto, ser derivada de ésta, sino que el orden de derivación es inverso. Nuestra lectura crítica tiene como objetivo poner a prueba esta consecuencia extrema. Pero hay que decir, en primer lugar, que la memoria individual toma posesión de sí misma precisamente a partir del análisis sutil de la experiencia individual y sobre la base de la enseñanza recibida de los otros. Teniendo en cuenta la estrategia escogida, no es

[1877-1941]", en M. Halbwachs, *The Collective Memory*, Nueva York, Harper and Row, 1980), en la que relaciona la contribución de Maurice Halbwachs con la de Edward Evans-Pritchard. Su propio estudio, *How Institutions Think* (Syracusa, Syracuse University Press, 1986), encuentra apoyo en Maurice Halbwachs para su trabajo sobre la "amnesia estructural", sobre la que volveremos en el capítulo sobre el olvido. Por otra parte, son numerosos los historiadores franceses que reconocen en la obra de Maurice Halbwachs algo más que un apéndice a la sociología de Émile Durkheim, a saber, una verdadera introducción al cotejo entre memoria colectiva e historia. A este respecto, nos limitaremos, en este capítulo, al examen del capítulo 2, "Mémoire individuelle et mémoire collective", de *La Mémoire collective*, *ob. cit.*, pp. 51-96. Dejaremos de lado, para una discusión enmarcada en la filosofía crítica de la historia, el capítulo clave titulado "Mémoire collective et mémoire historique" (pp. 97-142). La distinción entre memoria colectiva y memoria histórica recibirá entonces el mismo valor que la distinción que sólo nos interesa en esta fase de nuestro argumento, la que existe entre memoria individual y memoria colectiva.

²⁸ M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925; reed., Albert Michel, 1994.

sorprendente que la llamada al testimonio de los otros constituya el tema inicial. Atravesamos la memoria de los otros, esencialmente en el camino de la rememoración y del reconocimiento, esos dos fenómenos mnemónicos principales de nuestra tipología del recuerdo. En este contexto, no se considera el testimonio en cuanto proferido por alguien con vistas a ser recogido por otro, sino como recibido por mí de otro en cuanto información sobre el pasado. En este aspecto, los primeros recuerdos encontrados en el camino son los recuerdos compartidos, los recuerdos comunes (los que Casey coloca bajo el título "Reminiscing"). Nos permiten afirmar "que, en realidad, no estamos nunca solos"; de este modo, se descarta de entrada, incluso como hipótesis de pensamiento, la tesis del solipsismo. Los más notables de entre estos recuerdos son los de lugares visitados en común. Ofrecen la ocasión privilegiada de situarse en pensamiento en tal o cual grupo. Del rol del testimonio de los otros en la rememoración del recuerdo se pasa así gradualmente a los de los recuerdos que tenemos en cuanto miembros de un grupo; exigen de nosotros un desplazamiento de punto de vista del que somos eminentemente capaces. Accedemos así a acontecimientos reconstruidos para nosotros por otros distintos de nosotros. Por lo tanto, los otros se definen por su lugar en un conjunto. La clase de escuela es, a este respecto, un lugar privilegiado de desplazamiento de puntos de vista de la memoria. De modo general, todo grupo asigna lugares. De estos precisamente uno guarda o hace memoria. Un poco antes vimos que los recuerdos de viaje eran fuentes de desplazamiento con.²⁹

El ensayo entra en su fase crítica enfrentándose a la tesis que se puede llamar "psicologizante", representada en la época por Charles Blondel, según la cual la memoria individual sería una condición necesaria y suficiente de la rememoración y del reconocimiento del recuerdo. En un segundo plano, aparece la sombra de Bergson y, en el entorno, la competencia con los historiadores por la preeminencia en el campo de las ciencias humanas en plena expansión. Por tanto, la lucha se entabla en el mismo campo del fenómeno mnemónico central. Argumento negativo: cuando ya no formamos parte del grupo en cuya memoria se conservaba tal recuerdo, nuestra propia memoria se debilita por falta de apoyos exteriores. Argumento positivo: "Para acordarse, uno debe colocarse en el punto de vista de uno o varios grupos y situarse en una o varias corrientes de pensa-

²⁹ Tendremos la ocasión de evocar, un poco más tarde, el vínculo que Halbwachs establece entre memoria y espacio. Es el título de uno de los capítulos de *La Mémoire collective*: "La mémoire collective et l'espace" (ob. cit., pp. 193-236).

miento" (*La Mémoire collective*, ob. cit., p. 63).³⁰ En otras palabras, uno no recuerda solo. Halbwachs ataca aquí de frente la tesis sensualista del origen del recuerdo en una intuición sensible conservada tal cual y recordada en lo idéntico. Semejante recuerdo es no sólo imposible de encontrar sino también inconcebible. Los recuerdos de infancia constituyen, a este respecto, una excelente referencia. Transcurren en lugares marcados socialmente: el jardín, la casa, el sótano, etcétera, lugares todos muy gratos para Bachelard: "La imagen se desplaza en el marco de la familia, porque, desde el principio, siempre estuvo en ella y nunca salió de ella (ibíd., p. 69). Y también: "En el mundo del niño, siempre hay seres humanos, influencias benéficas o malignas" (ibíd., p. 73). Por eso, se comprende que la noción de marco social deje de ser una noción simplemente objetiva, para convertirse en una dimensión inherente al trabajo de rememoración. En este sentido, los recuerdos de adulto no difieren de los de infancia. Nos hacen viajar de grupo en grupo, de ambiente en ambiente, tanto espaciales como temporales. Reconocer a un amigo en un retrato es situarse de nuevo en los ambientes en los que lo vimos. Lo que se revela imposible de encontrar e inconcebible es la idea de una "sucesión interna" en la que intervendría sólo una "unión interna o subjetiva" (ibíd., pp. 82-83) cualquiera, para explicar la reaparición del recuerdo; en una palabra, es a la cohesión del recuerdo, tan del gusto de Dilthey (al que Halbwachs no parece haber conocido) a la que hay que renunciar y, por lo tanto, a la idea de que "lo que fundamentaría la coherencia de los recuerdos es la unidad interna de la conciencia" (ibíd., p. 83). Que nosotros creamos observar en nosotros mismos tal cosa, es cierto; "pero aquí somos víctimas de una ilusión bastante natural" (idem). Se explica por el carácter insensible de la influencia del medio social. Tendremos ocasión de evocar, en el capítulo sobre el olvido, esta amnesia de la acción social. No quiere decir, observa Halbwachs, que, cuando las influencias rivales se enfrentan en nosotros, no nos demos cuenta de ellas. Sino que, incluso entonces, la originalidad de las impresiones o de los pensamientos que sentimos no se explica por nuestra espontaneidad natural, sino "por la coincidencia en nosotros de corrientes que poseen una realidad objetiva fuera de nosotros".

El punto fuerte del capítulo consiste, pues, en la denuncia de una atribución ilusoria del recuerdo a nosotros mismos, cuando pretendemos ser sus poseedores originarios.

Pero ¿no supera aquí Halbwachs una línea invisible, la que separa la tesis "uno no recuerda nunca solo" de la otra que afirma "no somos un sujeto auténtico de

³⁰ Se puede subrayar la insistencia de las nociones de lugar y de desplazamiento.

atribución de recuerdos"? El acto mismo de "situarse de nuevo" en un grupo y de "desplazarse" de grupo en grupo y, más generalmente, de adoptar el "punto de vista" del grupo, ¿no supone una espontaneidad capaz de sucederse a sí misma? En otro caso, la sociedad carecería de actores sociales.³¹ Si, en último análisis, la idea de la espontaneidad de un sujeto individual de rememoración puede denunciarse como una ilusión, es porque "nuestras percepciones del mundo exterior se suceden según el orden mismo de sucesión de los hechos y fenómenos materiales. Es el orden de la naturaleza el que penetra entonces en nuestro espíritu y regula el curso de sus estados. ¿Cómo sería de otro modo si nuestras representaciones no son más que reflejos de las cosas? 'Un reflejo no se explica por otro reflejo anterior, sino por la cosa que el reproduce en el instante mismo'" (ibid., p. 85). Por lo tanto, no hay más que dos principios de encadenamiento: el de los "hechos y fenómenos materiales" y el de la memoria colectiva. Ahora bien, el primero sólo se refleja en la conciencia en el presente: "La intuición sensible es siempre en el presente" (ibid., p. 84). De ello se deriva, del lado de la conciencia, que únicamente "las divisiones mismas que presentaba la realidad" (ibid., p. 85) rigen el orden de lo sensible sin que se pueda invocar cualquier "atracción espontánea y mutua entre los estados de conciencia así relacionados" (idem). En una palabra, "un reflejo no se explica por otro reflejo anterior sino por la cosa que el reproduce en el instante mismo" (idem). Por lo tanto, hay que volverse del lado de las representaciones colectivas para explicar las lógicas de coherencia que rigen la percepción del mundo. Encontramos, de modo inesperado, un argumento kantiano orientado en provecho de las estructuras de la sociedad. Y volvemos al uso antiguo de la noción de marco: en los marcos del pensamiento colectivo encontramos los medios para evocar la serie y el encadenamiento de los objetos. Sólo el pensamiento colectivo es capaz de esta operación.

Queda por explicar cómo el sentimiento de la unidad del yo deriva de este pensamiento colectivo. Por medio de la conciencia sabemos en cada momento que pertenecemos a la vez a diversos medios; pero esta conciencia sólo exis-

³¹ Los historiadores que consultaremos en la segunda parte sobre el punto de la constitución del vínculo social devolverán a los actores sociales esta iniciativa, sea en situaciones de justificación o de contestación en el transcurso de la vida en "ciudades" múltiples. Pero Halbwachs hace caso omiso de la objeción que él mismo suscita, según la cual los movimientos de situarse, de volver a situarse, de desplazarse son movimientos espontáneos que conocemos, que podemos hacer. Paradójicamente, la réplica que Halbwachs opone a la teoría sensualista de la memoria descansa en un acuerdo profundo con ella sobre el estatuto de la impresión originaria, de la intuición sensible.

te en el presente. La única concesión que se permite el autor es la de dotar a cada conciencia del poder de situarse en el punto de vista del grupo y, más aún, de pasar de un grupo a otro. Pero la concesión es retirada enseguida: esta última atribución es también una ilusión que proviene de la adaptación a la presión social; ésta nos hace creer que somos los autores de nuestras creencias: "De este modo, la mayoría de las influencias sociales a las que obedecemos la mayor parte de las veces pasa desapercibida" (ibíd., p. 90). Esta falta de percepción es la principal fuente de ilusión. Cuando las influencias sociales se oponen y no se percibe esta misma oposición, nos figuramos que nuestro acto es independiente de todas estas influencias ya que no depende en exclusiva de ninguna: "No percibimos que proviene en realidad de su conjunto, y que está dominado siempre por la ley de causalidad" (ibíd., p. 95).

¿Es ésta la última palabra de este estudio, por otra parte excelente, que, para terminar, se enquistaba en un dogmatismo sorprendente? No lo creo. El punto de partida de cualquier análisis no puede invalidarse por su conclusión: es en el acto personal de la rememoración donde inicialmente se buscó y se encontró la marca de lo social. Pero este acto de rememoración es siempre nuestro. Creerlo, atestiguarlo, no puede ser denunciado como una ilusión radical. El mismo Halbwachs cree que puede situarse en el punto de vista del vínculo social, cuando lo critica y lo discute. En realidad, se encuentran en el propio texto de Halbwachs los recursos para volver esta crítica contra él. Se trata del uso cuasi leibniziano de la idea de punto de vista, de perspectiva:

Por lo demás, dice el autor, si la memoria colectiva saca su fuerza y su duración de tener como soporte un conjunto de hombres, son, sin embargo, individuos los que se acuerdan en cuanto miembros del grupo. Diríamos de buen grado que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que yo ocupo y que este lugar mismo cambia según las relaciones que mantengo con otros medios (ibíd., pp. 94-95).

Es el propio uso que Halbwachs hace de las nociones de lugar y de cambio de lugar el que fracasa en el uso cuasi kantiano de marco que se impone de modo unilateral a cada conciencia.³²

³² Lo que, en definitiva, debilita la posición de Maurice Halbwachs es su recurso a la teoría sensualista de la intuición sensible. Semejante recurso se hará más difícil después del giro lingüístico y, más aún, del pragmático dado por la epistemología de la historia. Pero este doble cambio puede darse también en el plano de la memoria. Acordarse, dijimos, es hacer algo; es

III. Tres sujetos de atribución del recuerdo: yo, los colectivos, los allegados

Las dos series de discusión que preceden sugieren la misma conclusión negativa: ni la sociología de la memoria colectiva ni la fenomenología de la memoria individual logran derivar, de la posición fuerte que poseen, la legitimidad aparente de la tesis adversa: por un lado, cohesión de los estados de conciencia del yo individual; por otro, capacidad de las entidades colectivas para conservar y recordar los recuerdos comunes. Más aún, los intentos de derivación no son simétricos; por eso, no existen aparentemente zonas de intersección entre la derivación fenomenológica de la memoria colectiva y la derivación sociológica de la memoria individual.

Propongo, al término de esta investigación sobre la aporía principal de la problemática de la memoria, explorar los recursos de complementariedad que ocultan los dos enfoques antagonistas, recursos enmascarados, por un lado, por el prejuicio idealista de la fenomenología husserliana (al menos, en la parte publicada de la obra) y, por otro, por el prejuicio positivista de la sociología en la gloria de su juventud. Intentaré, en primer lugar, identificar el campo relativo al lenguaje en el que los dos discursos pueden ser colocados en posición de intersección.

El lenguaje ordinario, reelaborado con la ayuda de los instrumentos de la semántica y de la pragmática del discurso, ofrece aquí una ayuda preciosa, con la noción de atribución a alguien de las operaciones psíquicas. Entre los rasgos que observamos al comienzo de nuestros análisis, figura el empleo, en el plano gramatical, de posesivos como "mi", "el mío" y toda la serie, tanto en singular como en plural. En este aspecto, la aserción de esta posesión como propia del recuerdo constituye, en la práctica lingüística, un modelo de posesión privada

declarar que vimos, hicimos, adquirimos esto o aquello. Y este "hacer memoria" se inscribe en una red de exploración práctica del mundo, de iniciativa corporal y mental que hace de nosotros sujetos actuantes. Por tanto, el recuerdo vuelve en un presente más rico que el de la intuición sensible, en un presente de iniciativa. El capítulo anterior, consagrado al ejercicio de la memoria, autoriza una nueva lectura de los fenómenos mnemónicos desde un punto de vista pragmático, antes de que la propia operación histórica sea puesta de nuevo en el campo de la teoría de la acción.

para todos los fenómenos psíquicos. El texto de las *Confesiones* está sembrado de estos indicadores de apropiación fomentados por la retórica de la confesión. Fue John Locke quien, gracias a la flexibilidad de la lengua inglesa, comenzó a teorizar sobre esta operación introduciendo la expresión *appropriate* así como una serie de juegos semánticos en torno al término *own* tomado en su forma pronominal o verbal. Locke observa a este propósito que el lenguaje jurídico introduce, gracias a su carácter *forensic*, cierta distancia entre la propiedad apropiada y el poseedor. Pero esta expresión puede asociarse a una pluralidad de poseedores (*my own self*, etcétera) e incluso al *self* nominalizado: *the self*. Además, a la expresión *appropriate* se unen las expresiones *impute*, *accountable* (imputar a uno, ser responsable de o imputar a otro). En realidad, la teoría jurídica de la *ascription* se edificó sobre esta base, que contribuye a la elucidación de los conceptos de imputación y de responsabilidad.³¹ Pero el uso del término "apropiación" en un contexto jurídico no debe limitar su amplitud semántica. Intenté en *Sí mismo como otro* restituir a la apropiación una parte de esta capacidad comprensiva al hablar de la relación entre la acción y su agente.³² Propongo aquí proseguir esta apertura extendiéndola al recuerdo, tanto en la forma pasiva de la presencia en la mente del recuerdo como en la activa de la búsqueda del recuerdo. Son estas operaciones —en el sentido amplio del término, que incluye *pathos* y *praxis*—, las que son objeto de una atribución, de una asunción de responsabilidad, de una apropiación, en una palabra, de una adscripción. Es posible extender la idea de apropiación de la teoría de la acción a la de la memoria gracias a la tesis general que se apoya en la totalidad del campo psíquico; encontré esta inspiración en la obra de P. F. Strawson, *Individuos*.³³ Entre las tesis que desarrolla P. F. Strawson sobre las relaciones generales entre predicados prácticos en

³¹ H. L. Hart, "The ascription of responsibility and rights", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 49, 1948, pp. 171-194. El sustantivo *ascription* y el verbo *to ascribe* se construyeron a mitad de camino entre "describir" y "prescribir" para designar específicamente la atribución de algo a alguien.

³² P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, ob. cit., cuarto estudio.

³³ P. F. Strawson, *Individuos*, Londres, Methuen and Co, 1959; trad. francesa, *Les Individus*, París, Seuil, 1973 [trad. esp. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva, *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Taurus, 1987]. Yo examino la tesis general en el primer estudio de *Sí mismo como otro*, ob. cit., pp. 1-17, en el marco de una teoría general de la "referencia identificadora" (¿en qué se reconoce que un individuo no es otro?). La aplico y preciso en el plano de la teoría de la acción en el cuarto estudio, "Las aportas de la adscripción" (ibid., pp. 84 y ss.). Retomo este análisis para aplicarlo a los fenómenos mnemónicos.

particular y predicados psíquicos en general, existe una que nos concierne directamente: es propio de estos predicados, puesto que son atribuibles a sí mismos, poder ser atribuidos a otro distinto de sí. Esta movilidad de la atribución implica tres proposiciones distintas: 1) que la atribución puede suspenderse o realizarse; 2) que estos predicados conservan el mismo sentido en las dos situaciones de atribución distintas; 3) que esta atribución múltiple preserva la disimetría entre adscripción a sí mismo y adscripción al otro (*self-ascribable/other-ascribable*).

Según la primera presuposición, la atribución compensa, de alguna forma, la operación inversa, que consiste en dejar en suspenso la atribución a alguien, con la sola finalidad de proporcionar un tenor descriptivo estable a los predicados psíquicos colocados así en reserva de atribución. Esto hicimos, sin decirlo, al considerar, en los dos capítulos anteriores, el recuerdo como cierta clase de imagen, y la rememoración como una empresa de búsqueda coronada o no por el reconocimiento. Platón, al hablar de la *eikōn*, no se pregunta sobre quién se acuerda. Aristóteles, al investigar sobre la operación de la rememoración, no se pregunta por el realizador de la búsqueda. La abstención en la atribución guía nuestra propia investigación fenomenológica, que se refiere a las relaciones entre rememoración, memorización y conmemoración. La memoria es, a este respecto, a la vez un caso particular y un caso singular. Un caso particular, puesto que los casos mnemónicos son fenómenos psíquicos entre los demás: se habla de ellos como de afecciones y de acciones; por esta razón se atribuyen a cualquiera, a cada uno, y su sentido puede ser comprendido al margen de cualquier atribución explícita. En esta forma, también ellos entran en el *thesaurus* de las significaciones psíquicas exploradas por la literatura, ya en la tercera persona (él/ella) de la novela, ya en la primera de la autobiografía ("mucho tiempo he estado acostándome temprano"), incluso en la segunda persona de la súplica o de la invocación ("Señor, acuérdate de nosotros"). La misma suspensión de atribución constituye la condición de la atribución de los fenómenos psíquicos a personajes de ficción. Esta aptitud de los predicados psíquicos a ser comprendidos en sí mismos en la suspensión de cualquier atribución explícita, constituye lo que se puede llamar lo "psíquico", en inglés *Mind*: lo psíquico, lo *Mind*, es el repertorio de los predicados psíquicos disponibles en una cultura dada.³⁶ Dicho esto, el caso de los fenóme-

³⁶ Puse a prueba esta teoría de la atribución en mi discusión con Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, París, Odile Jacob, 1998, pp. 141-150 [trad. esp. de María del Mar Duró, *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999].



nos mnemónicos es singular por más de una razón. En primer lugar, la atribución se adhiere tan estrechamente a la afección constitutiva de la presencia del recuerdo y a la acción de la mente para encontrarlo que la suspensión de la atribución parece muy abstracta. La forma pronominal de los verbos de memoria demuestra esta adherencia que hace que acordarse de algo sea acordarse de sí. Por eso, la distanciación íntima, marcada por la diferencia entre el verbo "recordar" y el sustantivo "recuerdo" (un recuerdo, recuerdos) puede pasar desapercibida hasta el punto de no ser notada. Esta adherencia de la atribución a la identificación y a la designación de los fenómenos mnemónicos explica, sin duda, la facilidad con que los pensadores de la tradición de la memoria interior pudieron asignar directamente la memoria a la esfera del sí.¹⁷ En este sentido, se puede caracterizar la escuela de la mirada interior por una negación de la distanciación gracias a la cual se puede distinguir, en la terminología de Husserl, el noema, el "qué" recordado, de la noesis, el acto de acordarse, reflexivo en su "quién". De esta forma, la posesión privada, el carácter de "mía", pudo designarse como el primer rasgo distintivo de la memoria personal. Esta adherencia tenaz del "quién" al "qué" es lo que hace particularmente difícil la traslación del recuerdo de una conciencia a otra.¹⁸ Sin embargo, es la suspensión de la atribución la que hace posible el fenómeno de atribución múltiple que constituye la segunda presuposición subrayada por P. F. Strawson: si un fenómeno es *self-ascribable*, debe ser también *other-ascribable*. Es así como nos expresamos en el lenguaje ordinario y en un nivel reflexivo más avanzado. De este modo, la atribución al otro aparece no sobreañadida sino coextensiva a la atribución a sí. No se puede hacer lo primero sin hacer lo segundo. Lo que Husserl llama *Paarung*, "apareamiento", que actúa en la percepción del otro, es la operación silenciosa que, en el plano antepredicativo, hace posible lo que la semántica lingüística llama *other-ascribable*, atribuible al otro. Lo que en otros contextos se llama *Einfühlung*, esa especie de ima-

¹⁷ La concepción propuesta aquí de la atribución a sí mismo de los actos de memoria encuentra un refuerzo precioso en el análisis del acto de lenguaje consistente en la autodesignación del testigo: éste garantiza con su propio compromiso en el acto de declarar (cf. más adelante, segunda parte, cap. 1).

¹⁸ Esta imposición de la atribución en el caso de la memoria explica el desplazamiento en Husserl del vocabulario de la intencionalidad que, de intencionalidad *ad extra*, como en la percepción, se convierte en intencionalidad *ad intra*, intencionalidad longitudinal, propia para el recorrido de la memoria sobre el eje de la temporalidad. Esta intencionalidad longitudinal es la conciencia misma del tiempo.

ginación afectiva por la que nos proyectamos en la vida del otro, no es una operación distinta de la *Paarung* del plano perceptivo, ni de la adscripción al otro en el plano del lenguaje.

Queda la tercera presuposición: la disimetría entre la atribución a sí y la atribución al otro, dentro de la atribución múltiple. Esta disimetría se refiere a las modalidades de la "efectuación" –o de confirmación– de la atribución. En el caso de lo extraño, la confirmación –éste es su nombre– sigue siendo conjetural; descansa en la comprensión y en la interpretación de las expresiones verbales y no verbales en el plano del comportamiento del otro. Estas operaciones indirectas conciernen a lo que Carlo Ginzburg llamará más tarde el "método indiciario";³⁹ éste es guiado por la imaginación afectiva –por la *Einfühlung*–, que nos transporta cerca de la experiencia viva del otro, según lo que Husserl llama "apresentación", y que no puede igualarse a un "re-vivir" efectivo. En el caso de la atribución a sí mismo, la "efectuación" –éste es su nombre– es directa, inmediata, segura; coloca en mis actos la marca de una posesión, de una posesión privada sin distancia; una adherencia problemática, prediscursiva, antepredicativa sirve de base al juicio de atribución hasta el punto de hacer invisible la distancia entre el sí y sus recuerdos, y de dar derecho a las tesis de la escuela de la mirada interior. En efecto, el juicio de atribución sólo se hace explícito cuando replica, en el plano reflexivo, a la suspensión de la atribución espontánea a sí de los fenómenos mnemónicos; ahora bien, esta abstracción no es arbitraria; es constitutiva del momento lingüístico de la memoria, tal como lo realizó la práctica diaria del lenguaje; es ella la que permite nombrar y describir de manera clara lo "mental", lo *Mind*, en cuanto tal. Además, es esta sutil distancianción la que justifica el uso del término de "cumplimiento", de efectuación, que procede de la teoría general de la significación. Por estos rasgos, precisamente, la "efectuación" de la significación "atribuible a sí" se distingue de la "apresentación" característica de la significación "atribuible al otro". No es conjetural, indirecta, sino segura, directa. Puede observarse un error *a posteriori* en la conjetura sobre el otro, una ilusión en la asignación a sí. Error e ilusión, tomadas en este sentido, derivan de procedimientos correctivos, también ellos disimétricos, como son las modalidades del juicio de atribución, la espera de una verificación disimétrica que dan siempre a la atribución una signifi-

³⁹ Carlo Ginzburg, "Huellas. Raíces de un paradigma indiciario", en *Mythes, emblemes, traces. Morphologie et histoire*, trad. francesa, París, Flammarion, 1989, pp. 139-180 [trad. esp.: *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994].

cación diferente: *self-ascribable*, por un lado; *other-ascribable*, por otro. En este punto, coinciden perfectamente las consideraciones de Husserl en la quinta *Meditación* sobre la disimetría en la efectuación y las derivadas de la teoría de la atribución múltiple de los predicados psíquicos.

Es cierto que el reconocimiento de esta disimetría en el corazón mismo de la atribución a alguien de los fenómenos mnemónicos parece arrojarnos al vacío. ¿No emerge de nuevo el espectro de la discordancia entre memoria individual y memoria colectiva en el momento en que pensábamos haber alcanzado el puerto? No sucede así si no separamos esta tercera presuposición de las dos precedentes: la disimetría es un rasgo adicional de la capacidad de atribución múltiple, la cual presupone la suspensión de la atribución que permite describir los fenómenos mnemónicos como cualquier fenómeno psíquico fuera de la atribución a cualquiera. No está anulado el problema de las dos memorias. Está enmarcado. Lo que distingue la atribución a sí es la apropiación bajo el signo del carácter de "mía", *my own*. La forma de lenguaje apropiada es la autodesignación que, en el caso de la acción, reviste la forma específica de la imputación. Pero vimos con Locke que se puede hablar de imputación dondequiera que haya *self* y *consciousness*. Sobre esta base ampliada se puede considerar la apropiación como la modalidad *self-ascribable* de la atribución. Y es esta capacidad de designarse a sí mismo como el poseedor de sus propios recuerdos la que, por medio de la *Paarung*, de la *Einfühlung*, del *other-ascribable*, o como se quiera decir, conduce a atribuir al otro como a mí los mismos fenómenos mnemónicos.

Sobre el fondo de estas presuposiciones en cadena que se refieren a la noción de atribución a alguien de los fenómenos psíquicos en general y de los fenómenos mnemónicos en particular, podemos intentar una aproximación y una comparación entre la tesis fenomenológica y la tesis sociológica.

La fenomenología de la memoria, menos sometida a lo que me arriesgo a llamar un prejuicio idealista, puede sacar de la competencia que le hace la sociología de la memoria una incitación a desplegarse en la dirección de la fenomenología directa aplicada a la realidad social, en cuyo seno se inscribe la participación de sujetos capaces de designarse a sí mismos, con diferentes grados de conciencia reflexiva, como los autores de sus actos. Estos desarrollos se hallan alentados por la existencia de rasgos del ejercicio de la memoria que llevan la marca del otro. En su fase declarativa, la memoria entra en el ámbito del lenguaje: una vez expresado, pronunciado, el recuerdo es ya una especie de

discurso que el sujeto mantiene consigo mismo. Ahora bien, el pronunciamiento de este discurso se hace en la lengua común, lo más a menudo en la lengua materna, que —es preciso decirlo— es la lengua de los otros. Pero esta elevación del recuerdo al habla no se hace sin ciertas dificultades. Es el lugar de recordar las experiencias traumáticas evocadas anteriormente con el nombre de memoria impedida. La supresión de los obstáculos para la rememoración que hacen de la memoria un trabajo puede encontrar una ayuda en la intervención de un tercero, el psicoanalista, entre otros. Se puede decir de éste que “autoriza” al paciente a acordarse, según la expresión de Marie Balmary. Esta autorización, que Locke llamaría *forensic*, se articula en el trabajo de memoria del paciente que se esfuerza por llevar al lenguaje síntomas, fantasmas, sueños, etcétera, con el fin de reconstruir una cadena mnemónica comprensible y aceptable a sus propios ojos. Encaminada así hacia la oralidad, la rememoración lo es también hacia el relato cuya estructura pública es evidente. Siguiendo estos cauces de desarrollo, encontraremos desde el comienzo de la segunda parte los procedimientos del testimonio pronunciado ante un tercero, recibido por él y eventualmente depositado en un archivo.

Esta entrada de la memoria en la esfera pública no es menos importante con los fenómenos de identificación que encontramos con un nombre muy parecido al de la memoria impedida, a saber, la memoria manipulada: la comparación con el otro se nos mostró entonces como una fuente importante de inseguridad personal. Antes incluso de considerar los motivos de fragilidad vinculados a la confrontación con el otro, sería preciso prestar la atención que merece al gesto que consiste en dar un nombre al que viene al mundo. Cada uno de nosotros lleva un nombre que no se ha dado a sí mismo, que ha recibido de otro: en nuestra cultura, un patronímico que me sitúa en una línea de filiación, un nombre que me distingue en el conjunto de hermanos y hermanas de la familia. Esta palabra del otro, inscrita en una vida entera, a costa de las dificultades y conflictos que conocemos, confiere un apoyo lingüístico, un giro decididamente autorreferencial, a todas las operaciones de apropiación que gravitan en torno al núcleo mnemónico.

Pero la fenomenología pudo penetrar en el campo cerrado de la sociología constituyéndose directamente en fenomenología de la realidad social. Estos desarrollos encontraron un refuerzo en la última gran obra de Husserl, *La crisis de las consciencias europeas*, en la que llama la atención sobre los aspectos antepredicativos del “mundo de la vida”, el cual no se identifica en absoluto con una condición solitaria, y menos aún solipsista, sino que reviste de entra-

da una forma comunitaria. Esta extensión de la fenomenología a la esfera social dio lugar a una obra notable, la de Alfred Schutz.⁴⁰ Éste no se detiene en las etapas laboriosas de la percepción del otro a la manera de la quinta *Meditación*. La experiencia del otro es para él un dato tan primitivo como la experiencia de sí. Su inmediatez es no tanto la de una evidencia cognitiva como la de una fe práctica. Creemos en la existencia del otro porque actuamos con él y sobre él, y somos afectados por su acción. De este modo, la fenomenología del mundo social penetra de lleno en el régimen del vivir-juntos, en el que los sujetos actuantes y sufrientes son de entrada miembros de una comunidad o de una colectividad. Se invita a la fenomenología de la pertenencia a darse su conceptualidad propia sin preocupación de derivación a partir de un polo egológico. Esta fenomenología se deja emparejar fácilmente con una sociología comprensiva como la de Max Weber, para la cual la "orientación hacia el otro" es una estructura primitiva de la acción social.⁴¹ Y, en una época posterior, con una filosofía política como la de Hannah Arendt, para quien la pluralidad es un dato primitivo de la filosofía práctica. Uno de los desarrollos de esta fenomenología de la realidad social concierne directamente a la fenomenología de la memoria en el plano de la realidad social: se dirige al fenómeno transgeneracional que se inscribe en la zona intermedia que evocaremos para terminar.⁴² Schutz dedica un importante estudio⁴³ al encadenamiento que forman juntos los reinos de los contemporáneos, de los pre-

⁴⁰ Cf. A. Schutz, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, Viena, Springer, 1932, 1960; trad. inglesa, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967 [trad. esp.: *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, Buenos Aires, Paidós, 1972]. Véase también, del mismo autor, *Collected Papers*, 3 vol., La Haya, Nijhoff, 1962-1966; y *The Structure of the Life-World*, Londres, Heinemann, 1974 [trad. esp.: *Las estructuras de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977].

⁴¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr; trad. francesa de J. Chay y E. De Dampierre, *Économie et Société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique*, Paris, Plon, 1971; véase § 1 y 2 [trad. esp.: *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1984].

⁴² En *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III, pp. 791-802, trato "la sucesión de las generaciones" en el marco de los conectores que garantizan la transición entre el tiempo fenomenológico y el tercer tiempo de la historia, entre tiempo mortal y tiempo público. La simple "sustitución" de las generaciones es un fenómeno propio de la biología humana. En cambio, la sociología comprensiva de Dilthey extrae los rasgos cualitativos del fenómeno de "sucesión" (*Folge*) del "vínculo generacional".

⁴³ *The Phenomenology of the Social World*, ob. cit., cap. 4, pp. 139-214.

decesores y de los sucesores. El reino de los contemporáneos forma la base. Expresa "la simultaneidad o cuasi-simultaneidad de la conciencia de sí del otro con la mía"; bajo su aspecto vivencial, es marcado por el fenómeno del "envejecer juntos" que pone en sinergia dos duraciones en expansión. Un flujo temporal acompaña a otro, tanto tiempo cuanto duren juntos. La experiencia del mundo compartida descansa tanto en una comunidad de tiempo como de espacio. La originalidad de esta fenomenología de la memoria compartida reside principalmente en el escalonamiento de los grados de personalización e, inversamente, de anonimía entre los polos de un "nosotros" auténtico y el del "se", del "uno", del "los otros". Los mundos de los predecesores y de los sucesores extienden, en las dos direcciones del pasado y del futuro, de la memoria y de la espera, estos rasgos extraordinarios del vivir-juntos, primeramente descifrados en el fenómeno de la contemporaneidad.

Esta extensión de la fenomenología a la esfera social, lo acabamos de decir, fue fruto de la sociología. Ahora bien, ésta, en algunas de sus orientaciones contemporáneas, ha hecho, en dirección a la fenomenología, un movimiento paralelo al de la fenomenología en dirección a la sociología. Me limitaré aquí a algunas breves observaciones, ya que es en el campo de la historiografía donde estas evoluciones han señalado los efectos que nos interesan. Tres observaciones como remate. En primer lugar, es en el campo de la teoría de la acción donde fueron más importantes las consecuencias de las que me haré eco en la segunda parte de esta obra. Con Bernard Lepetit,⁴¹ recalco la formación del vínculo social en el marco de las relaciones de interacción y la de las identidades edificadas sobre esta base. Iniciativas y limitaciones desarrollan en ellas sus dialécticas respectivas. De este modo, guardaremos distancias con la fenomenología, demasiado marcada por los fenómenos perceptivos y, en general, cognitivos. Los fenómenos de representación —entre ellos, los fenómenos mnemónicos— figurarán asociados regularmente a las prácticas sociales. En segundo lugar, los problemas que plantea la sociología de la memoria colectiva son reformulados por los historiadores al tratar de la dimensión temporal de los fenómenos sociales: el apilamiento de las duraciones largas, medias y cortas, en Braudel y los historiadores de la escuela de los *Annales*, así como las consideraciones sobre las relaciones entre estructura, coyuntura y acontecimiento derivan de esta reasunción, por parte de los historiadores, de los problemas encon-

⁴¹ Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, col. "L'Évolution de l'histoire", 1995.

trados por los sociólogos en el plano de la memoria colectiva. De este modo, la discusión se verá trasladada a la frontera entre memoria colectiva e historia. Finalmente, última observación, la consideración, por parte de los historiadores, de los juegos de escalas permitirá una nueva distribución de los fenómenos mnemónicos entre los niveles de la microhistoria y los de la macrohistoria.⁴⁵ A este respecto, la historia proporcionará esquemas de mediación entre los polos extremos de la memoria individual y de la memoria colectiva.

Me gustaría terminar este capítulo y esta primera parte con una sugerencia. ¿No existe, entre los dos polos de la memoria individual y de la memoria colectiva, un plano intermedio de referencia en el que se realizan concretamente los intercambios entre la memoria viva de las personas individuales y la memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos? Este plano es el de la relación con los allegados, a quienes tenemos derecho a atribuirle una memoria de una clase distinta. Los allegados, esa gente que cuenta para nosotros y para quien contamos nosotros, están situados en una gama de variación de las distancias en la relación entre el sí y los otros. Variación de distancia, pero también variación en las modalidades activas y pasivas de los juegos de distanciación y de acercamiento que hacen de la proximidad una relación dinámica en continuo movimiento; hacerse próximo, sentirse próximo. La proximidad sería así la réplica de la amistad, de esa *philia*, celebrada por los antiguos, a mitad de camino entre el individuo solitario y el ciudadano definido por su contribución a la *politeia*, a la vida y a la acción de la *polis*. Igualmente, los allegados se mantienen a mitad de camino entre el sí y el se, el uno, hacia el cual derivan las relaciones de contemporaneidad descritas por Alfred Schurz. Los allegados son otros próximos, prójimos privilegiados.

¿En qué trayecto de atribución de la memoria se sitúan los allegados? El vínculo con los allegados corta transversal y electivamente tanto las relaciones de filiación y conyugales como las sociales dispersas según las múltiples formas de pertenencia⁴⁶ o los órdenes respectivos de grandeza.⁴⁷ ¿En que sentido

⁴⁵ Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1996.

⁴⁶ Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, tomo II: *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Cerf, 1991.

⁴⁷ Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

cuentan para mí desde el punto de vista de la memoria compartida? A la contemporaneidad del "tomar juntos de la edad", añaden una nota especial que afecta a los dos "acontecimientos" que limitan la vida humana: el nacimiento y la muerte. El primero escapa a mi memoria; el segundo cercena mis proyectos. Y los dos sólo interesan a la sociedad por razón del estado civil y desde el punto de vista demográfico de la sustitución de las generaciones. Pero los dos tuvieron o tendrán importancia para mis allegados. Algunos pudieron lamentar mi muerte. Pero, antes, algunos pudieron alegrarse de mi nacimiento y celebrar entonces el milagro de la natalidad,⁴⁸ y la donación del nombre con el que durante mi vida me designaré a mí mismo. Mientras tanto, mis allegados son los que aprueban mi existencia y cuya existencia yo apruebo en la estima recíproca e igual. La aprobación mutua expresa el compartir, la aserción que cada uno hace de sus poderes y de sus no-poderes, lo que yo llamo atestación en *Sí mismo como otro*. Espero de mis allegados que aprueben lo que yo atesto: que puedo hablar, actuar, narrar, imputarme a mí mismo la responsabilidad de mis acciones. Aquí también, Agustín es el maestro. Leo en el décimo libro de las *Confesiones*:

Esta conducta espero del alma fraterna (*animus [...] fraternus*) no de la extraña, no de los "hijos de otra raza cuya boca ha proferido la vanidad y cuya diestra es una diestra de iniquidad", sino del alma fraterna, de aquella que, cuando me aprueba (*qui cum approbat me*), se congratula por mí y, cuando me desaprueba, se entristece por mí; y es que, me apruebe o me desapruebe, me ama. Me manifestaré a gentes como éstas (*Confesiones*, X, IV, 5-6).

A mi vez, yo incluyo entre mis allegados a los que desaprueban mis acciones, pero no mi existencia.

Por tanto, no se debe entrar en el campo de la historia únicamente con la hipótesis de la polaridad entre memoria individual y memoria colectiva, sino con la de la triple atribución de la memoria: a sí, a los próximos, a los otros.

⁴⁸ Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958; trad. francesa, *Condition de l'homme moderne*, prefacio de Paul Ricœur, París, Calmann-Lévy, 1983, p. 278 [trad. esp.: *La condición humana*, Paidós, Carllona, 1998].

II

Historia Epistemología





Esta es la presentación de la investigación [*historie*] de Herodoto de Halicarnaso –para evitar que, con el tiempo, los acontecimientos suscitados por el hombre queden en el olvido, y que las grandes y admirables acciones realizadas por los griegos y los bárbaros pierdan su nombre–, investigación, en particular, del motivo por el que se hizo la guerra. Los persas, más versados en relatos del pasado (*logioi*), dicen que los fenicios fueron los responsables del conflicto.¹

La segunda parte de esta obra está consagrada a la epistemología del conocimiento histórico. Expondré aquí la situación de esta etapa de mi investigación y sus principales articulaciones.

Por un lado, considero terminada la fenomenología de la memoria, salvo las variaciones culturales que el conocimiento histórico, integrado en la memoria individual y colectiva, puede comportar en la comprensión de sí según el modo mnemónico. En su momento, deberá tenerse en cuenta una sutil combinación entre los rasgos que se pueden llamar transhistóricos de la memoria y sus expresiones variables en el transcurso de la historia. Será uno de los temas de la hermenéutica de la condición histórica (tercera parte, capítulo 2). Antes será preciso que la historia haya alcanzado su plena autonomía como ciencia humana, según el deseo que orienta esta etapa intermedia de mi trabajo. Se planteará entonces, en el plano de una reflexión de segundo grado, el problema de los límites internos de un proyecto filosófico, la mayoría de las veces sin salir a la luz, que sería, no sólo el de la autonomía epistemológica de la ciencia histórica sino también el de la autosuficiencia del saber de sí de la historia misma según la grata expresión que guió el nacimiento y la apología de la escuela

¹ Herodoto, *Histoires*, en *L'Histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, textos reunidos y comentados por François Hartog, traducidos por Michel Casewitz, París, Seuil, 1999, p. 45 [trad. esp.: *Historias. Los Berrocales del Jarama*, Madrid, Akal, 1994]. Herodoto: ¿el "padre de la historia" (Cicerón) o el "padre de la mentira" (Plutarco)?

histórica alemana. Es en el marco de esta reflexión sobre los límites que conciernen a la filosofía crítica de la historia donde puede llevarse a buen término la confrontación entre el objetivo de verdad de la historia² y el objetivo de veracidad o, si se quiere, de fidelidad de la memoria (tercera parte, capítulo 1). Hasta entonces, el estatuto de la historia respecto de la memoria se mantendrá en suspenso sin que, por ello, se prohíba señalar de paso el resurgimiento de las aporías de la memoria en su doble aspecto cognitivo y pragmático, principalmente la aporía de la representación de una cosa ausente ocurrida antes, y la de los usos y abusos a los que se presta la memoria como actividad ejercida, como práctica. Pero este retorno obstinado de las aporías de la memoria al corazón del conocimiento histórico no puede servir de solución al problema de las relaciones entre el conocimiento y la práctica de la historia y la experiencia de la memoria viva, aunque esta solución tuviera que presentar rasgos últimos de indecisión; además, estos rasgos deberán ser conquistados con esfuerzo, en último término, en el campo de batalla de la reflexión.

En todo caso, la autonomía del conocimiento histórico respecto al fenómeno mnemónico sigue siendo la presuposición principal de una epistemología coherente de la historia en cuanto disciplina científica y literaria. Ésta es, al menos, la presuposición asumida en la mitad de este trabajo.

He adoptado la expresión de operación histórica o, mejor, historiográfica para definir el campo recorrido por el análisis epistemológico que sigue. Se la debo a Michel de Certeau en su contribución al gran proyecto de Pierre Nora y Jacques Le Goff con el título programático: *Hacer la historia*.³ Adopto, además, en sus grandes líneas, la estructura triádica del ensayo de Michel de Certeau,

² François Dosse propone en su obra *L'Histoire* (París, A. Colin, 2000) una serie de seis recorridos que jalonan la historia de la historia. El primero presenta al "historiador, un maestro de verdad" (pp. 8-29). La problemática de la verdad comienza, no tanto por Herodoto, el primer *hístōr*, como por Tucídides y su "culto de lo verdadero" (p. 13). Es relevada por el nacimiento y el fracaso de la erudición. Alcanza una cima con la escuela metódica y C. Seignobos, antes de que E. Braudel le imponga la forma estructural que será cuestionada bajo el estandarte de "la crisis del causalismo", al término del segundo recorrido de la obra de F. Dosse (cf. después, p. 239, n. 4).

³ En una primera versión parcial, la de la edición dirigida por Le Goff y Nora (Jacques Le Goff y Pierre Nora [dir.], *Faire de l'histoire*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque des histoires", 1974 [trad. esp. de Jean Cabanes, *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1978]), Michel de Certeau proponía la expresión "operación histórica". En la versión completa de *L'Écriture de l'histoire* (París, Gallimard, col. "Bibliothèque des histoires", 1975 [trad. esp.: *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993]), adopta definitivamente la de "operación historiográfica".

sin perjuicio de darle, en algunos puntos importantes, contenidos diferentes. Yo había puesto a prueba esta tripartición, a la vez clara y resultante, en un trabajo encargado por el Instituto Internacional de Filosofía.⁴ Conservando en la mente este doble patrocinio, llamo fase documental la que se efectúa desde la declaración de los testigos oculares a la constitución de los archivos y que se fija, como programa epistemológico, el establecimiento de la prueba documental (capítulo 1). Llamo después fase explicativa/compreensiva la que concierne a los usos múltiples del conector "porque" que responde a la pregunta "¿por qué?": ¿por qué las cosas ocurrieron así y no de otra manera? El doble título de explicación/compreensión habla lo bastante del rechazo de la oposición entre explicación y comprensión que, muy a menudo, ha impedido captar en toda su amplitud y complejidad el tratamiento del "porque" histórico (capítulo 2). Llamo, finalmente, fase representativa a la configuración literaria o escrituraria del discurso ofrecido al conocimiento de los lectores de historia. Si el reto epistemológico principal tiene lugar en la fase de la explicación/compreensión, no se agota en ella, ya que es en la fase escrituraria donde se declara plenamente la intención historiadora, la de representar el pasado tal como se produjo —cualquiera que sea el sentido asignado a este "tal como"—. Incluso en esta tercera fase, las aporías principales de la memoria vuelven con fuerza al primer plano, el de la representación de una cosa ausente ocurrida antes y el de la práctica consagrada a la rememoración activa del pasado que la historia eleva al rango de una reconstrucción (capítulo 3).

Desarrollaremos, al comienzo de cada uno de los tres capítulos de esta segunda parte, el programa propio de cada una de estas fases. Nos limitaremos aquí a precisar el modo de articulación de estos tres elementos historiadores.

Hemos propuesto el término "fase" para caracterizar los tres segmentos de la operación historiográfica. No debe existir equívoco sobre el uso del término: no se trata de estadios cronológicamente distintos, sino de momentos metodológicos imbricados entre sí; es evidente que nadie consulta un archivo sin proyecto de explicación, sin hipótesis de comprensión; y nadie intenta explicar un curso de acontecimientos sin recurrir a una configuración literaria expresa de carácter narrativo, retórico o imaginativo. Toda idea de sucesión cronológica debe ser desterrada del uso del término "fase operativa". Sólo

⁴ P. Ricoeur, "Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture", en Gutorm Floistad (dir.), *Philosophical Problems Today*, tomo 1, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, Institut International de Philosophie, 1994, pp. 139-201.

en el discurso mantenido aquí sobre los momentos del desarrollo de la operación historiográfica, las fases se convierten en estadios, en etapas sucesivas de un trayecto que despliega su propio carácter lineal. Se evitaría totalmente el equívoco de la sucesividad, si se hablase de nivel, término que evoca más bien la superposición, el apilamiento. Pero acecha otro equívoco, el de la relación entre infraestructura y superestructura, de la que ha usado y abusado la vulgata marxista (que no confundo con la obra principal de Marx); cada una de las tres operaciones de la empresa historiográfica posee valor de nivel de base para las otras dos, en la medida en que, sucesivamente, sirven de referentes para las otras dos. He preferido, finalmente, el término "fase", en la medida en que, en ausencia de un orden cronológico de sucesión, subraya la progresión de la operación respecto a la manifestación de la intención historiadora de reconstrucción verdadera del pasado. En efecto, sólo en la tercera fase se declara abiertamente —como sugerimos antes— la intención de representar en verdad las cosas pasadas, por lo que se define, frente a la memoria, el proyecto cognitivo y práctico de la historia tal como la escriben los historiadores profesionales. El tercer término, el que he preferido en mi trabajo de etapa, es el de programa. Es perfectamente adecuado para caracterizar la especificidad del proyecto inmanente a cada una de las etapas del recorrido. Posee, en este sentido, un privilegio analítico respecto a las otras dos denominaciones. Por eso, recurro a él siempre que se quiere acentuar la naturaleza de las operaciones implicadas en cada nivel.

La última palabra de esta nota general de orientación será para el término de historiografía. Hasta una época reciente, designaba preferentemente la investigación epistemológica tal como la realizamos aquí, según su ritmo ternario. Yo la empleo, como Certeau, para designar la operación misma en que consiste el conocimiento histórico captado en la acción, al natural. Esta elección de léxico tiene una importante ventaja que no aparece si se reserva esta denominación a la fase escrituraria de la operación, como lo sugiere la composición misma de la palabra: historiografía o escritura de la historia. A fin de preservar la amplitud de uso del término historiografía, no llamo escritura de la historia a la tercera fase, sino fase literaria o escrituraria, cuando se trata del modo de expresión; fase representativa, cuando se trata de la exposición, de la mostración, de la exhibición de la intención historiadora considerada en la unidad de sus fases, es decir, la representación presente de las cosas ausentes del pasado. La escritura, en efecto, es el umbral de lenguaje que el conocimiento histórico ya franqueó siempre, alejándose de la memoria para correr la triple

aventura de la archivación, de la explicación y de la representación. La historia es, de principio a fin, escritura. En este sentido, los archivos constituyen la primera escritura a la que se enfrenta la historia, antes de concluir ella misma en escritura según el modo literario de la escrituralidad. De este modo, la explicación/compreensión se halla enmarcada por dos escrituras, una escritura de antes y otra de después. Ella recoge la energía de la primera y anticipa la de la segunda.

Pero, sobre todo, es la llegada a la escritura del conocimiento historiador desde la escritura de antes de los archivos la que suscita la cuestión de confianza a la que no se puede responder desde el interior de la epistemología del conocimiento histórico: la cuestión de saber en qué consiste, en definitiva, la relación entre historia y memoria. Es la cuestión de confianza que la filosofía crítica de la historia debe procurar, si no resolver, al menos articular y argumentar. Pero es planteada originariamente por la conversión en escritura del conocimiento historiador. Se cierne como lo no-dicho, lo implícito, de toda la empresa. Para nosotros que conocemos lo que sigue y que la tercera parte de esta obra tratará de explicarlo, este "no-dicho" equivale a dejar en suspenso, a dejar en reserva, al modo de una *epokhe* metódica.

Para significar este "dejar en reserva", según el modo más decididamente interrogativo, dubitativo, he decidido colocar, en la posición de preludio, una especie de parodia del mito platónico del *Fedro* dedicado a la invención de la escritura. En efecto, en la medida en que el don de la escritura es considerado por el mito como el antídoto de la memoria y, por tanto, como una especie de desafío opuesto por la pretensión de verdad de la historia al deseo de fiabilidad de la memoria misma, puede considerarse como el paradigma de cualquier sueño de sustituir la memoria por la historia, como veremos al comienzo de la tercera parte. Así, para subrayar la importancia de una elección cultural sin retorno, el de la escritura de la historia, me he divertido a mi manera, como hizo antes Platón, en reinterpretar, si no en reescribir, el mito del *Fedro* de Platón que cuenta la invención de la escritura. El problema de saber si el *pharmakon* de la historia-escritura es remedio o veneno nos acompañará siempre sigilosamente en esta investigación epistemológica antes de manifestarse con plena claridad en el plano reflexivo de la filosofía crítica de la historia.

¿Por qué recurrir al mito, incluso al exterior del texto de un análisis epistemológico altamente racional? Para hacer frente a la aporía en la que se pierde cualquier investigación que se refiera al nacimiento, al comienzo, a los ini-

cios del conocimiento histórico. Esta investigación perfectamente legítima y a la que debemos trabajos importantes⁵ descansa, en cuanto histórica también ella, en una especie de contradicción performativa, a saber, que esta escritura de los comienzos se presupone a sí misma como ya presente ahí para ser pensada en su estado inicial. Es, pues, necesario distinguir el origen del comienzo. Se puede intentar fechar un comienzo en un tiempo histórico medido por la cronología. Es posible que este comienzo no se pueda encontrar, como lo sugieren las antinomias articuladas por Kant en la dialéctica de la *Crítica de la razón pura*. Sin duda, se puede señalar algo como un comienzo del tratamiento crítico de los testimonios, de las pruebas, pero no es un comienzo del modo de pensamiento histórico, si se entiende por esto la temporalización de la experiencia común según una manera irreducible a la de la memoria incluso colectiva. Esta anterioridad imposible de asignar es la de la inscripción, que, de una u otra forma, acompañó desde siempre a la oralidad, como lo ha demostrado magistralmente Jacques Derrida en *De la gramatología*.⁶ Los hombres espaciaron sus signos, al mismo tiempo que los encadenaron —si esto tiene sentido— a lo largo de la continuidad temporal del flujo verbal. Por eso, no se puede encontrar el comienzo de la escrituralidad historiadora. El carácter circular de la asignación de un comienzo histórico al conocimiento histó-

⁵ François Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, Paris, Minuit, 1962; reed., Seuil, col. "Points Essais", 1996. Véase A. Momigliano, *Studies in Historiography*, Londres, 1969 (en particular, "The place of Herodotus in the history of Historiography", pp. 127-142). François Hartog, en *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris, Gallimard, col. "Bibliothèque des histoires", 1980, reed., 1991), señala, en el léxico del "prefacio" de Herodoto a su investigación, la marca de la sustitución del aedo por la *hístōr* (pp. III-VIII, 275-285). Allí donde Homero invoca su relación privilegiada con las musas ("Háblame, Musa, de aquel varón de multiforme ingenio", *Odisea*, I, 1), Herodoto se cita a sí mismo en tercera persona: "Herodoto de Halicarnaso expone aquí sus investigaciones"; Tucídides, después de él, dirá que "puso por escrito" el relato de la guerra entre los peloponenses y los atenienses. De este modo, la fama (*kleos*) de los griegos y de los bárbaros, una vez "expuesta" y luego "inscrita", será una "posesión (*ktema*) para siempre". Con todo, no se puede hablar de un claro y definitivo corte entre el aedo y el historiador, o, como se dirá más tarde, entre la oralidad y la escritura. La lucha contra el olvido y la cultura del elogio, frente a la violencia de la historia, con fondo de tragedia, ponen en movimiento todas las energías de la dicción. En cuanto a la ruptura con el mito, como acontecimiento de pensamiento, puede expresarse todavía en términos de mito, al modo del nacimiento de la escritura.

⁶ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, col. "Critique", 1967 [trad. esp.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1986].

rico invita a distinguir, en el centro del concepto anfibológico de nacimiento, entre comienzo y origen. El comienzo consiste en una constelación de acontecimientos dados, colocados por un historiador a la cabeza del proceso histórico que sería la historia de la historia. Hacia este comienzo o comienzos se remonta el historiador del nacimiento de la historia mediante un movimiento retrospectivo que se produce en el medio ya constituido del conocimiento histórico. El origen es otra cosa: designa la aparición del acto de distanciamiento que hace posible toda la empresa y, por tanto, también su comienzo en el tiempo. Esta aparición es siempre actual y, por eso, siempre está ahí. La historia nace continuamente del distanciamiento en que consiste el recurso a la exterioridad de la huella del archivo. Por eso, se encuentra su marca en las innumerables modalidades de grafismo, de inscripción, que preceden a los inicios del conocimiento histórico y del oficio de historiador. El origen, pues, no es el comienzo. Y la noción de nacimiento encubre, bajo su anfibología, la diferencia entre las dos categorías del comienzo y del origen.

Es esta aporía del nacimiento la que justifica el uso platónico del mito: el comienzo es histórico; el origen, mítico. Se trata, sin duda, de la reutilización de una forma de discurso apropiada a cualquier historia de los comienzos que se presuponen también ellos, como creación del mundo, nacimiento de una institución o vocación de un profeta. Reutilizado por la filosofía, el mito se da como mito, en cuanto iniciación y suplemento de la dialéctica.

PRELUDIO

La historia: ¿remedio o veneno?

Hablaré, al modo del *Fedro* de Platón, del nacimiento mítico de la escritura de la historia. Es posible que el mito del origen de la escritura pueda sonar, cuando la reescritura lo permite, como un mito del origen de la historia; esta extensión es autorizada, si se puede hablar así, por el propio mito, puesto que lo que está en juego es el destino de la memoria, aunque la ironía se dirija, en primer lugar, contra los "discursos escritos" de oradores como Lisias. Además, existen otras invenciones miríficas: cálculo, geometría, y también chaquete y juegos de dados, que el mito relaciona con la invención de la escritura. ¿Y no toma Platón del revés su propia escritura, él que escribió y publicó sus diálogos? Ahora bien, la invención de la escritura y de todas las demás drogas emparentadas es opuesta, como una amenaza, precisamente a la memoria verdadera, a la memoria auténtica. ¿Cómo, pues, no va a afectar el mito al debate entre memoria e historia?

Para decirlo enseguida, lo que me fascinó, siguiendo a Jacques Derrida,¹ es la ambigüedad insuperable vinculada al *pharmakon* que el dios ofrece al rey. Pregunta: ¿no debería uno preguntarse también, a propósito de la escritura de la historia, si es remedio o veneno? Ya no nos abandonará esta pregunta, igual que la anfibología de la noción de nacimiento aplicada a la historia; resurgirá en otro preludio, colocado al principio de la tercera parte: la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche.

Vayamos al mito: "Este conocimiento, oh rey, dijo Theuth, proporcionará a los egipcios más saber, más creencia y más memoria (*mnēmōnikōterous*); se ha encontrado el remedio (*pharmakon*) de la ciencia (*sophias*) y de la memo-

¹ Y su magnífico ensayo dedicado a "La pharmacie de Platon", en *La dissémination*, Paris, Seuil, col. "Tel Quel", 1972, pp. 69-197.

ria (*mnēmēs*)”² (274e). Son los *grammata* los que pasan al primer plano de las drogas ofrecidas por aquel a quien Theuth llama el “padre de los caracteres de la escritura”, el “padre de los *grammata*”. ¿Pero no es la historiografía, de alguna forma, heredera del *ars memoriae*, esa memoria artificial que evocábamos anteriormente como la memorización erigida en hazaña? ¿Y no es de memorización más que de rememoración de lo que se trata en este relato? El rey concede gustosamente al dios el privilegio de engendrar el arte, pero se reserva el de apreciar lo que llama el “perjuicio” y la “utilidad” –como hará más tarde Nietzsche sobre la historia en la *Segunda consideración intempestiva*–. ¿Y qué responde al ofrecimiento del dios? “En efecto, este arte producirá el olvido en el alma de quienes lo aprendan, porque dejarán de ejercer su memoria (*mnēmēs*): en efecto, al poner su confianza en lo escrito (*graphēs*), serán traídos a la rememoración (*anamimnēskomenous*) desde fuera, gracias a huellas ajenas (*typōn*) a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo; así que has encontrado el remedio (*pharmakon*), no de la memoria sino de la rememoración (*hypomnēseōs*)”³ (275a). Los verbos y los nombres que gravitan en torno a la memoria son importantes y diferentes: la oferta del dios es la de una capacidad indivisa –la de ser “capaz de rememorar”–. Pero, aquello a lo que el dios opone el supuesto remedio es, sin duda, la reminiscencia (*ana*-). Y lo que asume bajo los rasgos de un remedio no es la memoria sino una *hypomnēsis*, una memoria por defecto, a saber, una técnica que ofrece lo “cierto” (*saphēs*) y lo “permanente” a esos ingenuos que creen “que los discursos escritos (*logous gegrammenous*) son algo más que un medio de recordar (*hypomnēsai*), a quien ya las conoce, las cosas tratadas en ese escrito” (275c-d). Aquí se trata, sin duda, de la memoria por defecto (propongo decir memorización).

El relato continúa su camino: la escritura es relacionada con la pintura (*zōgraphia*) cuyas obras se “yerguen como seres vivos” (*hōs zōnta*). No deberíamos sorprendernos de esta asimilación: se había impuesto ya durante la dis-

² Adopto la traducción de Luc Brisson: Platón, *Phèdre*, Paris, Flammarion, col. “GF”, 1989, 1997 [trad. esp. de E. Iledó Inigo, *Fedro*, en *Diálogos III*, Madrid, Círculos, 1997].

³ Sobre la continuidad entre la historiografía y el *ars memoriae*, cf. Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, ob. cit.

⁴ El contexto y la coherencia de las ideas me sugieren alejarme aquí de Luc Brisson, que traduce *hypomnēsis* por “rememoración”; yo prefiero traducir este término por “memorización”, o “memorándum”. En *Teeteto*, 142c 2-143a 5, M. Narcy traduce “puse por escrito [...] de qué acordarme”, con una interesante nota (ob. cit., p. 306): “*hypomnēmata* literalmente, soporte de la memoria”. Léon Robin traduce por “notas”.



cusión referida a la impronta en la cera.⁵ En efecto, de la metáfora de la impronta se había pasado a la del grafismo, otra variedad de inscripción. Se trata, pues, de la inscripción en la generalidad de su significación. Eso no impide que el parentesco con la pintura sea percibido como inquietante (*deinon*, terrible) (275d). Se hablará más de ello cuando se coteje relato y cuadro en el plano propiamente literario de la historiografía: el cuadro hace creer en la realidad por lo que Roland Barthes llama "efecto de lo real"; lo cual, es bien sabido, condena al silencio la crítica. Es lo que sucede con los "discursos escritos": "Si se les pregunta algo, permanecen paralizados en actitud solemne y guardan silencio". El no-pensamiento que vive en ellos hace que "expresen tan sólo una cosa, siempre la misma" (idem). Ahora bien, ¿dónde se muestra el lado repetitivo de forma no problemática, si no en los escritos memorizados, aprendidos de memoria? El *dossier* se hace aún más agobiante: una vez escrito, el discurso busca un interlocutor cualquiera —no se sabe a quién se dirige—. Ocurre lo mismo con el relato histórico escrito y publicado: es lanzado a los cuatro vientos; está destinado, como dice Gadamer de la *Schriftlichkeit* —la escrituralidad—, a cualquiera que sepa leer. Vicio paralelo: cuestionado, no puede "ni defenderse" por sí solo, "ni socorrerse a sí mismo" (275e). Lo mismo sucede con el libro de historia, como con cualquier libro: ha roto amarras con su enunciador; lo que yo llamé en otro momento la autonomía semántica del texto, se presenta aquí como una situación de desamparo; la ayuda de la que esta autonomía lo priva sólo puede llegar del trabajo interminable de contextualización y de recontextualización en que consiste la lectura.

Pero entonces, ¿qué título presenta el otro discurso —"hermano del anterior y de procedencia legítima" (276a)— el de la verdadera memoria? "El que, transmitiendo un conocimiento, se escribe en el alma del hombre que aprende, el que es capaz de defenderse solo, el que sabe hablar y callar ante quien conviene" (idem). Este discurso que aboga por sí mismo ante quien conviene, es el discurso de la verdadera memoria, de la memoria feliz, segura de ser "del tiempo" y de poder ser compartida. Sin embargo, la oposición con la escritura no es total. Los dos modos de discurso siguen siendo parientes como hermanos pese a sus diferencias de legitimidad; y, sobre todo, los dos son escrituras, inscripciones. Pero es en el alma donde está inscrito el verdadero

⁵ Recuerdo en este momento la hipótesis sobre la polisemia de la huella: la huella como impronta material, la huella como impronta afectiva y la huella como impronta documental. Y siempre como exterioridad.

discurso.⁶ Es este parentesco profundo el que permite decir que "el discurso escrito es, de alguna forma, una imagen (*eidōlon*)" (276a), de lo que, en la memoria viva, está "vivo", "dotado de un alma", lleno de "savia" (276a). Así, pues, la metáfora de la vida introducida anteriormente, con la pintura de los seres vivos, puede desplazarse hasta las tierras del agricultor sensato que sabe sembrar, cuidar su crecimiento y recolectar. Para la verdadera memoria, la inscripción es siembra, sus palabras verdaderas son "simientes" (*spermata*). Podemos hablar, pues, de escritura "viva" para esta escritura del alma y "estos jardines de caracteres escritos" (276d). Ésta es, pese al parentesco entre *logoi*, la diferencia entre la memoria viva y el depósito muerto. Esta reserva de escritura en el mismo corazón de la memoria viva autoriza a considerar la escritura como un riesgo que hay que correr: "Pero cuando [el 'agricultor'] escriba, hará acopio, por si llega algún día a la olvidadiza vejez, de un tesoro de rememoraciones para sí mismo y para todo aquel que haya seguido sus mismos pasos" (276d). Se nombra por segunda vez el olvido; antes surgía del supuesto don de la escritura; ahora aparece como estrago de la edad. Pero va acompañado de sus promesas de diversión. ¿No es, pues, la lucha contra el olvido la que preserva el parentesco entre el "hermano abusivo y el legítimo?" Y frente al olvido, ¿el juego? Juego oportuno para estos ancianos a los que Nietzsche agobiara en la *Segunda consideración intempestiva*. Pero ¿cuán serio es el juego que anima los discursos que tienen por objeto la justicia y por método la dialéctica! ¿Juego en el que uno se deleita, pero también en el que se es tan feliz como puede serlo un hombre: en efecto, el justo en él se ve coronado de belleza (277a)!

La transición mediante el olvido y el juego es tan esencial que el diálogo puede elevarse a otro nivel, el de la dialéctica, en el que se vuelve secundaria la oposición entre memoria viva y depósito muerto. Salimos de la violencia del mito y entramos en filosofía (278a). Es cierto que los discursos están "escritos en el alma", pero prestan ayuda a los escritos garantes de esta memoria que sólo es tal como apoyo (*hypomnēsis*).

El caso de Lisias, blanco de Sócrates desde el inicio del diálogo, puede servir de piedra de toque: lo que le echa en cara no es que escriba sus discursos, sino que estos falten al arte; y el arte que le falta es el de las definiciones, de las

⁶ Puedo explicar este recurso a la inscripción sin apelar a la reminiscencia propiamente platónica, con la idea de huella psíquica, de perseverancia de la impresión primera, de la afección, del *pathos*, en lo que consiste el encuentro con el acontecimiento.

divisiones, de la organización de discursos tan abigarrados como un alma multicolor. Hasta que no se conozca "la verdad de todas las cuestiones sobre las que se habla o se escribe" (277b), no se tendrá el dominio del "género oratorio" (*to logôn genos*) (277c) tomado en su amplitud, que engloba los escritos de tipo político. Por lo tanto, el asunto no es sólo epistemológico, sino también ético y estético, en cuanto que se trata de ponerse de acuerdo sobre "las condiciones en las que es hermoso o ruin (vergonzoso, *aiskhron*) pronunciar o escribir discursos" (277d). ¿Por qué, pues, lo escrito no puede tener la "gran firmeza" y la "gran claridad" (*idem*) que el mito reservaba poco antes a la buena memoria? ¿No sucede esto con las leyes? La desaprobación no se refiere a lo escrito como tal, sino a la relación del discurso con lo justo y lo injusto, con el mal y con el bien. Sólo en atención a este criterio, los discursos que "se escriben en el alma" prevalecen sobre todos los demás, y a éstos no queda más que dejarlos que "se vayan enhorabuena" (278a)...

¿Este desentendimiento va dirigido también al *pharmakon* del mito? Es lo que no se dice. No se sabe si el discurso filosófico es capaz de conjurar el equívoco de un remedio del que nunca se sabe si es un bien o un veneno.

¿Cuál sería el equivalente de esta situación indecisa para nuestro intento de transposición del mito del *Fedro* al plano de las relaciones entre memoria viva e historia escrita? Al tipo de rehabilitación prudente de la escritura y de esbozo de reagrupación familiar entre el hermano bastardo y el hermano legítimo al final del *Fedro*, correspondería, por nuestra parte, una fase en la que vendrían a superponerse perfectamente, por una parte, la memoria instruida, iluminada por la historiografía, y por otra, la historia erudita capaz de reanimar la memoria en declive y así, según el deseo de Collingwood, de "reactualizar", de "re-efectuar" el pasado. Pero este desco, ¿no está condenado a quedar insatisfecho? Para ser colmado, habría que exorcizar la sospecha de que la historia sigue siendo un daño para la memoria, como el *pharmakon* del mito, del que no se sabe si, en definitiva, es remedio o veneno, o los dos. Daremos, en repetidas ocasiones, la palabra a esta irreductible sospecha.



1

Fase documental: la memoria archivada

NOTA DE ORIENTACIÓN

El primer capítulo de esta segunda parte está consagrado a la fase documental de la operación historiográfica, según la división tripartita de las tareas propuesta anteriormente. No debe olvidarse que con el nombre de fase no se tienen en cuenta estadios cronológicamente distintos de la empresa, sino niveles de programa que únicamente la mirada distanciada de la epistemología distingue. Esta fase, tomada de modo aislado, se presenta como un recorrido de sentido cuyas etapas se prestan a un análisis discreto. El *terminus a quo* es aún la memoria considerada en su estadio declarativo. El *terminus ad quem* tiene como nombre la prueba documental. Entre los dos extremos se despliega un intervalo bastante amplio que tendrá el siguiente desarrollo. Se señalará, en primer lugar, la desconexión de la historia respecto de la memoria en el plano formal del espacio y del tiempo. Se buscará lo que puede ser, en el plano de la operación historiográfica, el equivalente de las formas *a priori* de la experiencia como las determina una estética trascendental de estilo kantiano: ¿qué sucede con el tiempo histórico y el espacio geográfico, teniendo en cuenta su articulación indisoluble? (Sección I, "El espacio habitado", y sección II, "El tiempo histórico".)

Pasando de la forma al contenido, del espacio-tiempo histórico a las cosas dichas del pasado, seguiremos el movimiento gracias al cual la memoria declarativa se exterioriza en el testimonio: haremos hincapié en el compromiso del testigo en su testimonio (sección III, "El testimonio"). Haremos una pausa en el momento de la inscripción del testimonio recibido por otro: ese momento es aquel en que las cosas dichas pasan del campo de la oralidad al de la escritura, que la historia no abandonará ya nunca; es también el del nacimiento del archivo, reunido, conservado, consultado. El testimonio, una vez pasada la puerta de los archivos, entra en la zona crítica en la que no sólo es sometido a la confrontación severa entre testimonios competido-

res, sino también absorbido en un montón de documentos que no son todos testimonios (sección IV, "El archivo"). Se planteará entonces el problema de la validez de la prueba documental, primer componente de la prueba en historia (sección V, "La prueba documental").

Considerado a la luz del mito del *Fedro*, el conjunto de estos pasos denota un tono de seguridad respecto a la pertinencia de la confianza puesta en la capacidad de la historiografía para ensanchar, corregir y criticar la memoria, y así compensar sus debilidades tanto en el plano cognitivo como pragmático. La idea a la que nos enfrentaremos al comienzo de la tercera parte, según la cual la memoria podría ser despojada de su función de matriz de la historia para convertirse en una de sus regiones, uno de sus objetos de estudio, encuentra, sin duda, en la confianza en sí del historiador que va "al meollo", del historiador de los archivos, su garantía más segura. Es bueno que así ocurra, aunque sólo sea para desarmar a los negacionistas de los grandes crímenes que deben encontrar su derrota en los archivos. Las razones de dudar se harán bastante fuertes en los estadios siguientes de la operación historiográfica para no celebrar la victoria sobre la arbitrariedad que constituye la gloria del trabajo en los archivos.

Sin embargo, no habrá que olvidar que no todo comienza en los archivos, sino con el testimonio, y que, cualquiera que sea la falta originaria de fiabilidad del testimonio, no tenemos, en última instancia, nada mejor que el testimonio para asegurarnos de que algo ocurrió, algo sobre lo que alguien atestigua haber conocido en persona, y que el principal, si no el único recurso a veces, aparte de otras clases de documentos, sigue siendo la confrontación entre testimonios.

1. El espacio habitado

El impulso dado a la presente investigación al retomar el mito del *Fedro* lleva a organizar la reflexión en torno a la noción de inscripción, cuya amplitud excede a la de la escritura en el sentido preciso de fijación de las expresiones orales del discurso en un soporte material. La idea dominante es la de marcas exteriores adoptadas como apoyos y enlaces para el trabajo de la memoria. Para preservar la amplitud de la noción de inscripción, consideraremos, en primer lugar, las condiciones formales de inscripción, a saber, las mutaciones que afectan a la espacialidad y a la temporalidad propias de la memoria viva, tanto colectiva como privada. Si la historiografía es ante

todo memoria archivada y si todas las operaciones cognitivas posteriores recogidas por la epistemología del conocimiento histórico proceden de este primer gesto de archivación, la mutación historiadora del espacio y del tiempo puede considerarse como la condición formal de posibilidad del gesto de archivación.

Se reconoce aquí una situación paralela a la que da origen a la *Estética trascendental* kantiana, que asocia el destino del espacio al del tiempo: el espacio en el que se desplazan los protagonistas de una historia narrada y el tiempo en el que se desarrollan los acontecimientos narrados cambian conjuntamente de signo al pasar de la memoria a la historiografía. La declaración explícita del testimonio, cuyo perfil evocaremos más tarde, lo explica perfectamente: "Yo estaba allí". El imperfecto gramatical señala el tiempo, mientras que el adverbio señala el espacio. El aquí y el ahí del espacio vivido de la percepción y de la acción y el antes del tiempo vivido de la memoria se hallan enmarcados *juntos* en un sistema de lugares y de fechas del que se elimina la referencia al aquí y al ahora absoluto de la experiencia viva. Que esta doble mutación pueda compararse con la posición de la escritura respecto a la oralidad lo confirma la constitución paralela de dos ciencias: la geografía, por un lado, secundada por la técnica cartográfica (¿cómo me gusta evocar la imponente galería de las Cartas del Museo del Vaticano!), y, por otro, la historiografía.

He escogido, siguiendo a Kant en la *Estética*, abordar el binomio espacio/tiempo por el lado del espacio. De este modo, queda subrayado el momento de exterioridad, común a todas las "marcas exteriores" características de la escritura según el mito del *Fedro*. Además, son más fáciles de descifrar en él las alternancias de continuidades y de discontinuidades que marcan la mutación historiadora de las dos formas *a priori*.

En principio, tenemos la espacialidad corporal y de entorno inherente a la evocación del recuerdo. Para explicarla, hemos opuesto la mundaneidad de la memoria a su polo de reflexividad.¹ Es particularmente elocuente y precioso el recuerdo de haber vivido en tal casa de tal ciudad o el de haber viajado a tal parte del mundo; teje, a la vez, una memoria íntima y una memoria compartida entre próximos: en estos recuerdos tipo, el espacio corporal está vinculado de modo inmediato al espacio del entorno, fragmento de tierra habitable, con sus caminos más o menos transitables, sus obstáculos superables de diver-

¹ Cf. antes, primera parte, capítulo 1.

sas maneras; "ardua", habrían dicho los medievales, es nuestra relación con el espacio abierto tanto a la práctica como a la percepción.

De la memoria compartida, se pasa gradualmente a la memoria colectiva y a sus conmemoraciones vinculadas a lugares consagrados por la tradición: con motivo de estas experiencias vivas se introdujo por vez primera la noción de lugar de memoria, anterior a las expresiones y a las fijaciones que dieron suerte más tarde a esta expresión.

El primer hito en el camino de la espacialidad que la geografía coloca paralelamente a la temporalidad de la historia es el que propone la fenomenología del "sitio" o del "lugar": debemos el primero a E. Casey, de quien ya habíamos tomado importantes anotaciones precisamente sobre la mundaneidad del fenómeno mnemónico.³ Si el título escogido sugiere alguna nostalgia descosa de "colocar las cosas en su sitio", es, sin duda, la aventura de un ser de carne que, como Ulises, está en su lugar tanto cuando visita parajes como cuando vuelve a Itaca. Tanto exige sus derechos la errancia del navegante como la residencia del sedentario. Es cierto que mi lugar está donde está mi cuerpo. Pero colocarse en un lugar y desplazarse son actividades primordiales que hacen del lugar algo que hay que buscar. Sería terrible no encontrarlo. Estaríamos aniquilados. Nos obsesiona la inquietante extrañeza –*Unheimlichkeit*– unida al sentimiento de no estar en su sitio hasta no estar en casa de uno; sería el reino del vacío. Pero hay un problema del lugar porque tampoco el espacio está lleno, saturado. A decir verdad, siempre es posible, a menudo urgente, desplazarse, a riesgo de ser ese paseante, ese vagabundo, ese errante al que la cultura contemporánea dividida en todos los sentidos pone en movimiento y paraliza a la vez.

La investigación de lo que significa "lugar" encuentra apoyo en el lenguaje ordinario que conoce expresiones como emplazamiento y desplazamiento, expresiones que fácilmente se presentan por pares. Hablan de experiencias vivas del cuerpo propio que piden expresarse en un discurso anterior al espacio euclidiano, cartesiano, newtoniano, como subraya Merleau-Ponty

³ Edward S. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1993. Esta obra es la tercera de una trilogía que reúne *Remembering e Imagining*. Sobre nuestras observaciones tomadas de *Remembering*, cf. antes, primera parte, pp. 58-62 y p. 65. "Si la imaginación, observa E. Casey, nos proyecta *más allá* de nosotros y la memoria nos reconduce *hacia atrás* de nosotros, el lugar nos sostiene y nos rodea, permaneciendo *debajo y alrededor* de nosotros" ("Prefacio", p. XVII).

en *Fenomenología de la percepción*. El cuerpo, ese aquí absoluto, es el punto de referencia del ahí, próximo o lejano, de lo incluido y de lo excluido, de lo alto y de lo bajo, de la derecha y de la izquierda, de lo anterior y de lo posterior, es decir, otras tantas dimensiones asimétricas que articulan la tipología corporal que va acompañada de algunas valoraciones éticas, al menos implícitas, por ejemplo, la de la altura o la del camino recto. A estas dimensiones corporales se añaden, por una parte, posturas privilegiadas –de pie, acostado–; ponderaciones –gravedad, ligereza–; orientaciones hacia delante, hacia atrás, de lado; determinaciones todas susceptibles de valores opuestos: el hombre que actúa, como hombre de pie; el enfermo y también el amante en posición de acostado, la alegría que levanta y eleva, la tristeza y la melancolía que abaten, etcétera. En estas alternancias de reposo y de movimiento se inserta el acto de “vivir en”, el cual posee sus propias polaridades: residir y desplazarse, resguardarse bajo el techo, franquear el umbral y salir fuera. Se piensa aquí en la exploración de la casa, desde el sótano al desván, en la *Poética del espacio* de G. Bachelard.

A decir verdad, los desplazamientos del cuerpo e incluso su permanencia en el lugar no se dejan expresar ni pensar, ni siquiera, en última instancia, experimentar, sin alguna referencia, al menos alusiva, a los puntos, las líneas, las superficies, los volúmenes, las distancias, inscritos en un espacio separado de la referencia al aquí y al allí inherentes al cuerpo propio. Entre el espacio vivido del cuerpo propio y del entorno y el espacio público se intercala el espacio geométrico. Con relación a éste, ya no existe lugar privilegiado sino una localidad cualquiera. El acto de habitar, de “vivir en”, se sitúa en los confines del espacio vivido y del espacio geométrico. Pero el acto de habitar sólo se establece mediante el de construir. Por tanto, es la arquitectura la que hace comprensible la notable composición que forman juntos el espacio geométrico y el espacio desplegado por la condición temporal. Así, la correlación entre habitar y construir se produce en un tercer espacio –si se quiere adoptar un concepto paralelo al de tercer tiempo que yo propongo para el tiempo de la historia, al corresponder las localidades espaciales a las fechas del calendario–. Este tercer espacio puede interpretarse tanto como una cuadrícula geométrica del espacio vivido, el de los “lugares”, o como una superposición de “lugares” en el encasillado de una localidad cualquiera.

El acto de construir, por su parte, considerado como una operación distinta, hace prevalecer un tipo de inteligibilidad de igual nivel que el que carac-

teriza la configuración del tiempo por la construcción de la trama.³ Abundan las analogías y las interferencias entre el tiempo "narrado" y el espacio "construido". Ninguno de los dos se reduce a fracciones del tiempo universal y del espacio de los geómetras. Pero tampoco le oponen una alternativa clara. El acto de configuración interviene por parte de ambos en el punto de ruptura y de sutura de los dos niveles de aprehensión: el espacio construido es también espacio geométrico, mensurable y calculable; su calificación como lugar de vida se superpone y se imbrica en sus propiedades geométricas, de igual modo que el tiempo narrado teje a la vez el tiempo cósmico y el fenomenológico. Ya sea espacio de fijación donde habitar, o espacio de circulación para recorrer, el espacio construido consiste en un sistema de emplazamientos para las principales interacciones de la vida. Relato y construcción realizan la misma clase de inscripción: el primero, en la duración; la segunda, en la dureza del material. Cada nuevo edificio se inscribe en el espacio urbano como un relato en un medio de intertextualidad. La narratividad impregna más directamente aun el acto arquitectónico en cuanto que éste se determina con relación a una tradición establecida y se atreve a alternar innovación y repetición. Como mejor se percibe el trabajo del tiempo en el espacio es en el plano urbanístico. Una ciudad confronta, en el mismo espacio, épocas diferentes, ofreciendo a la mirada la historia sedimentada de los gustos y de las formas culturales. La ciudad se entrega, a la vez, para ser vista y ser leída. El tiempo narrado y el espacio habitado se asocian en ella más estrechamente que en el edificio aislado. La ciudad suscita también pasiones más complejas que la casa, ya que ofrece un espacio para desplazarse, acercarse y alejarse. Uno puede sentirse extraño en ella, errante, perdido, mientras que sus espacios públicos, sus plazas bien rotuladas invitan a las conmemoraciones y a las concentraciones ritualizadas.

³ En "Architecture et narrativité", en *Catalogue de la Mostra "Identità e Differenze"*, Trienal de Milán, 1994, intenté trasladar al plano arquitectónico las categorías vinculadas con la triple *mimēsis* expuestas en *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo 1, prefiguración, configuración, refiguración. Mostraba en el acto de habitar la prefiguración del acto arquitectónico, en la medida en que la necesidad de alitigio y de circulación dibuja el espacio interior de la morada y los intervalos dados para recorrer. A su vez, el acto de construir se da como el equivalente espacial de la configuración narrativa mediante la construcción de la trama; del relato al edificio: es la misma intención de coherencia interna que mora en la inteligencia del narrador y del constructor. Finalmente, el habitar, que resulta del construir, era tenido por el equivalente de la "refiguración" que, en el orden de la narración, se produce en la lectura: el habitante, como el lector, acoge el construir con sus esperas y también con sus resistencias y sus contestaciones. Terminaba el ensayo con un elogio de la itinerancia.



Es en este punto donde vuelven a tener fuerza las reflexiones de E. Casey.⁴ La atracción de la naturaleza salvaje sale reforzada de la oposición entre lo construido y lo no construido, entre la arquitectura y la naturaleza. Ésta no se deja marginar. La soberbia de lo civilizado no puede abolir la primacía de los lugares salvajes (*wilderness*); la experiencia ya legendaria de los primeros colonos americanos, entregados a las experiencias traumáticas del desarraigo y de la desolación, reaparecen intensamente con los sentimientos siniestros de ciudadanos que se sienten desarraigados en sus casas y a los que no sirven de consuelo ni el campo ni sus paisajes. Sólo puede hacerse salvaje impunemente (*going wild in the Land*) quien, como E. Casey, aspira a la tranquilidad de la casa, a la estabilidad de la morada propia, dejando siempre una salida para el *Unheimlichkeit* de un campo todavía salvaje, de un paisaje amigo según el humor del sabio americano Thoreau en *Walden*. En Francia tenemos también a Du Bellay y su "pequeña [patria] Liré"...

Estas observaciones circunstanciales no deberían ocultar la lección permanente de la *Odisea*, ese relato que entreteje al mismo tiempo los acontecimientos y los lugares, esa epopeya que celebra tanto los episodios y las estaciones como el retorno indefinidamente aplazado, ese retorno a Ítaca que, supuestamente, "pone las cosas en su sitio". Joyce, recuerda Casey, escribió en los estudios preparatorios a su *Ulyses*: "Topical History: Places Remember Events" (*Remembering*, ob. cit., p. 277).

Pero, para dar al tiempo de la historia un oponente espacial digno de la ciencia humana, hay que elevarse un peldaño más en la escala de la racionalización del lugar. Hay que partir desde el espacio construido de la arquitectura a la tierra habitada de la geografía.

⁴ Casey no ignora los problemas planteados por la arquitectura. Sin embargo, en los capítulos titulados "Building sites and cultivating places" (Casey, *Getting Back into Place*, ob. cit., pp. 146-181), subraya más la penetración del mundo natural en la experiencia de los "lugares construidos mediante los márgenes". El cierre del edificio se considera como con relación a su periferia; los monumentos se destacan sobre un fondo de deslindes y demarcaciones. El emplazamiento y el edificio prosiguen su competición. Este enfoque garantiza a los jardines y a los espacios cultivados una justa apreciación, que la atención exclusiva dirigida a los castillos y a los edificios menos prestigiosos tiende a ocultar. En cambio, los problemas específicos planteados por el arte de construir no reciben lo que se les debe en un enfoque dominado más por la oposición entre lugar y espacio que por su enmarañamiento, que yo interpreto según el modelo del tiempo cósmico y del tiempo fenomenológico.

Que la geografía constituye, en el orden de las ciencias humanas, el correlato exacto de la historia, es decir poco. En Francia, la geografía comenzó por anticipar algunas conversiones metodológicas de la historia de las que hablaremos más tarde.⁵ En efecto, Vidal de La Blache fue el primero, antes de Martonne, en reaccionar contra el positivismo de la historia historizante y en valorizar las nociones de "medio", de "género de vida", de "cotidianidad". Su ciencia es una geografía en el sentido de que su objeto es ante todo el "de los lugares", "de los paisajes", "de los efectos visibles sobre la superficie terrestre de los diversos fenómenos naturales y humanos" (E. Dosse, *L'Histoire en miettes*, ob. cit., p. 24). El lado geométrico de la experiencia es visualizado por la cartografía cuya marca encontraremos al hablar de los juegos de escalas.⁶ El lado humano lo marcan los conceptos de origen biológico: célula, tejido, organismo.

Lo que pudo influir en la historia de los *Annales* fue, por una parte, el énfasis puesto en las permanencias, representadas por las estructuras estables de los paisajes, y, por otra, la preferencia por la descripción expresada en la proliferación de las monografías regionales. Este apego al territorio, principalmente al paisaje rural, y el gusto por las permanencias encontrarán, en la escuela de los *Annales*, más que un eco con la promoción de la verdadera geopolítica en la que se unen la estabilidad de los paisajes y la cuasi inmovilidad de la larga duración. El espacio, dice Braudel, ralentiza la duración. Estos espacios son, sucesivamente, los de las regiones y los de los mares y de los océanos: "Amé con pasión el Mediterráneo", declara Braudel en su gran obra en la que el Mediterráneo es a la vez el lugar y el héroe. Como L. Febvre escribe a E. Braudel: "Entre estos dos protagonistas, Felipe y el mar interior, la parte no es igual" (citado en *L'Histoire en miettes*, ob. cit., p. 129). Respecto a la cuestión que puso en marcha las observaciones anteriores, la de la desconexión del espacio de los geógrafos y de los historiadores respecto al espacio de la experiencia viva, anclada a su vez en la extensión del cuerpo y de su entorno, no se debe valorizar sólo la ruptura. Evocamos anteriormente el esquema de la alternancia de rupturas, de suturas y de nuevas rupturas y suturas en el

⁵ Tomo las notas que siguen de François Dosse en *L'Histoire en miettes. Des "Annales" à la nouvelle histoire*, París, La Découverte, 1987 [trad. esp.: *La historia en migajas. De "Anales" a la "nueva historia"*, Valencia, Alfonso El Magnánimo, 1988]; se puede leer la nueva edición y el prefacio inédito, 1997. Sobre la influencia de la geografía, cf. pp. 23-24, 128-138 en esta última edición.

⁶ Cf. después, pp. 271-281.

nivel superior de las determinaciones propias del plano existencial. La geografía no es la geometría, en cuanto que la tierra rodeada de océanos es una tierra habitada. Por eso, los geógrafos de la escuela de Vidal de La Blache hablan de ella como de un medio. Ahora bien, el medio, aprendimos de Canguilhem, es el polo de un debate —de una *Auseinandersetzung*—: el otro polo es el viviente.⁷ A este respecto, el posibilismo de Vidal de La Blache se anticipa a la dialéctica de von Uexküll y de Kurt Goldstein. Y, si en la geohistoria de Braudel el medio y el espacio son tenidos por términos equivalentes, el medio sigue siendo un medio de vida y de civilización: “Una civilización es básicamente un espacio trabajado por el hombre y la historia”, se lee en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*,⁸ y también: “¿Qué es una civilización sino el establecimiento antiguo de cierta humanidad en cierto espacio?” (citado en *L'Histoire en miettes*, ob. cit., p. 131). Es esta mezcla de clima y de cultura la que constituye la geohistoria, la cual, a su vez, determina los otros niveles de civilización, según modalidades de encadenamiento de las que hablaremos en el capítulo siguiente. La mirada de la geopolítica puede considerarse “más espacial que temporal” (*L'Histoire en miettes*, ob. cit., p. 132); pero esto ocurre con relación al nivel institucional y episódico como es el de las capas apiladas en el suelo geográfico y colocadas, a su vez, bajo la limitación de estructuras de naturaleza temporal. Yo había señalado, en mi intento por narrativizar una vez más el gran libro de Braudel y leerlo como la gran trama de *El Mediterráneo...*, que la primera parte, en la que, supuestamente, el espacio es el tema, es un espacio poblado. El Mediterráneo es el mar interior, un mar entre tierras habitadas o inhabitables, acogedoras o inhospitalarias. El espacio es el medio de inscripción de las más lentas oscilaciones que conozca la historia.⁹

⁷ Cf. Canguilhem, “Le vivant et son milieu”, en *La Connaissance de la vie*, ob. cit., pp. 129-154.

⁸ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 1949 [trad. esp. de Mario Montesotte Toledo y Wenceslao Roces, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953]. Se realizaron dos revisiones importantes hasta la cuarta edición de 1979.

⁹ Me permito citar mis observaciones de entonces sobre la primera parte de *El Mediterráneo...*: “El hombre está presente por todas partes, y con él un hormigueo de acontecimientos sinomáticos: la montaña se presenta como refugio y abrigo de hombres libres. La planicie litoral no se evoca sin la colonización, el trabajo de drenaje, la bonificación de las tierras, la diseminación de las poblaciones, los desplazamientos de todo tipo: trashumancia, nomadismo, invasiones. Estos son ahora los mares, sus litorales y sus islas; aparecen en esta geohistoria a escala

La otra gran obra de Braudel, *Civilización material*,¹⁰ requiere consideraciones semejantes: lo que se sucede en el tiempo son "economías-mundo" inscritas en el espacio pero articuladas entre lugares calificados por la actividad humana y repartidas en círculos concéntricos cuyos centros se desplazan según los períodos. Esta "geografía diferencial" (*L'Histoire en miettes*, ob. cit., p. 151) no deja nunca el espacio sin la marca de los juegos del intercambio que ligan la economía a la geografía y distinguen a ésta de la simple geometría.

En conclusión, desde la fenomenología de los "lugares" que seres de carne ocupan, abandonan, pierden, reencuentran —pasando por la inteligibilidad propia de la arquitectura—, hasta la geografía que describe un espacio habitado, también el discurso del espacio ha trazado un recorrido merced al cual el espacio vivido es sucesivamente abolido por el espacio geométrico y reconstruido en el plano hipergeométrico de la *oikoumene*.¹¹

II. El tiempo histórico

A la dialéctica del espacio vivido, del espacio geométrico y del espacio habitado, corresponde una dialéctica semejante del tiempo vivido, del tiempo cósmico y del tiempo histórico. Al momento crítico de la localización en el orden del espacio corresponde el de la datación en el orden del tiempo.

de los hombres y de su navegación. Están ahí para ser descubiertos, explorados, surcados. No se puede hablar de ellos, incluso en el primer plano, sin evocar las relaciones de dominio económico-político (Venecia, Génova, etcétera). Los grandes conflictos entre los imperios español y turco proyectan ya su sombra sobre los paisajes marinos. Y con las relaciones de fuerza, des-puntan ya los acontecimientos. De este modo, el segundo plano no sólo está implicado, sino anticipado en el primero: la geohistoria se transforma rápidamente en geopolítica" (Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, trad. esp. de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1996, tomo I, p. 339).

¹⁰ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, XVI-XVIII siècle*, 3 vols., Paris, Armand Colin, 1979 [trad. esp.: *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*, tomo II, *Los juegos del intercambio*, Madrid, Alianza, 1984].

¹¹ Se podría proseguir esta odisea del espacio sucesivamente vivido, construido, recorrido, habitado, con una *ontología del "lugar"*, de igual altura que la ontología de la "historicidad" de la que hablaremos en la tercera parte de esta obra. Cf. la colección de ensayos de Pascal Amphoux y otros, *Le Sens du lieu*, Paris, Ousia, 1996, y A. Berque y P. Nys (dir.), *Logique du lieu et Œuvre humaine*, Paris, Ousia, 1997.

No vuelvo sobre el análisis del tiempo del calendario que hago en *Tiempo y narración*.¹² Hoy mi propósito es diferente en la medida en que no me importa tanto la conciliación entre la perspectiva fenomenológica y la perspectiva cosmológica sobre el tiempo como la transición de la memoria viva a la posición "extrínseca" del conocimiento histórico. Por lo tanto, la noción de tercer tiempo vuelve precisamente como una de las condiciones formales de posibilidad de la operación historiográfica.

Me limito a recordar la definición que Benveniste da del "tiempo crónico", que yo llamaba tercer tiempo según las necesidades de mi argumento: 1) referencia de todos los acontecimientos a un acontecimiento fundador que define el eje del tiempo; 2) posibilidad de recorrer los intervalos de tiempo según las dos direcciones opuestas de la anterioridad y de la posterioridad respecto a la fecha cero; 3) constitución de un repertorio de unidades que sirven para nombrar los intervalos recurrentes: día, mes, año, etcétera.

Es esta constitución la que ahora importa relacionar con la mutación historiadora del tiempo de la memoria. En un sentido, la datación, en cuanto fenómeno de inscripción, no deja de tener vínculos en una capacidad para la datación, en una databilidad originaria, inherente a la experiencia viva, y singularmente al sentimiento de alejamiento del pasado y a la apreciación de la profundidad temporal. Aristóteles, en el *De memoria et reminiscencia*, da por hecho que simultaneidad y sucesión caracterizan de modo primitivo las relaciones entre acontecimientos rememorados; si no, no se trataría, en el trabajo de rememoración, de escoger un punto de partida para reconstruir encadenamientos. Este carácter primitivo del sentimiento de los intervalos proviene de la relación que el tiempo mantiene con el movimiento: si el tiempo es "algo del movimiento", hace falta un alma para distinguir dos instantes, relacionarlos entre sí como lo anterior y lo posterior, apreciar su diferencia (*heteron*) y medir los intervalos (*ta metaxu*), operaciones por las cuales el tiempo puede definirse como "el número del movimiento según lo anterior-posterior" (*Física*, IV, 11-219b). En cuanto a Agustín, sin embargo hostil a cualquier subordinación del tiempo al movimiento físico, admira, como retórico, el poder que tiene el alma de medir en ella misma la duración del tiempo, y así comparar, en el plano de la dicción, sílabas breves y largas. Para Kant, la noción de

¹² Véase Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, ob.cit., tomo III, pp.784-790 [citamos siempre la paginación de la traducción de Agustín Neira publicada por Siglo XXI de México, 1996 (N. del T.)].

extensión temporal no constituye ninguna dificultad. No proviene de una comparación secundaria, eventualmente indebida, con la extensión espacial, sino que la precede y la hace posible. Husserl considera las relaciones de tiempo relativas a la duración como unos *a priori* inseparables de las "aprehensiones" inmanentes a la experiencia íntima del tiempo. Finalmente, incluso Bergson, el pensador de la duración, no tiene duda de que, en el recuerdo puro, el acontecimiento evocado vuelve con su fecha. Para todos, la extensión parece un hecho primitivo, como lo demuestran, en el lenguaje, las preguntas "¿cuándo?", "¿desde cuánto tiempo hace?", "¿durante cuánto tiempo?", que pertenecen al mismo plano semántico que el discurso de la memoria declarativa y del testimonio; a la declaración "yo estaba allí", se une la afirmación "eso ocurrió 'antes', 'durante', 'después', 'desde', 'durante tanto tiempo'".

Dicho esto, la aportación del tiempo del calendario consiste en una modalidad propiamente temporal de inscripción, a saber, un sistema de fechas extrínsecas a los acontecimientos. Igual que, en el espacio geográfico, los lugares referidos al aquí absoluto del cuerpo propio y del medio se convierten en lugares indeterminados que se dejan inscribir entre los emplazamientos cuyo plano traza la cartografía, del mismo modo el momento presente, con su ahora absoluto, se convierte en una fecha cualquiera entre todas aquellas cuyo cálculo exacto lo permite el calendario dentro del marco de tal o cual sistema de calendario aceptado por una parte más o menos extensa de la humanidad. En lo que concierne, sobre todo, al tiempo de la memoria, el "en otro tiempo" del pasado recordado se inscribe, en lo sucesivo, dentro del "antes que" del tiempo datado; simétricamente, el "más tarde" de la espera se convierte en el "mientras que", que señala la coincidencia de un acontecimiento esperado con el conjunto de las fechas por venir. Todas las coincidencias notables se refieren, en última instancia, a las que existen, en el tiempo crónico, entre el acontecimiento social y la configuración cósmica de tipo astral. En las páginas consagradas anteriormente al *ars memoriae*, tuvimos ocasión de evaluar la explotación increíble que algunas mentes sutiles han hecho de estos cálculos al servicio de un sueño insensato por controlar los destinos humanos.¹³ Este tiempo de las hazañas de la memorización erudita no es el nuestro, pero numerosos aspectos de la vida en común siguen estando regidos por este cálculo de las coincidencias de fechas. Todas las distinciones usuales entre los economistas, sociólogos, politólogos, por no hablar de los historiadores, entre

¹³ Cf. antes, primera parte, capítulo 2.

corto término, largo término, ciclo, período, etcétera, distinciones sobre las que volveremos, se inscriben en el mismo tiempo de calendario en el que se dejan medir los intervalos entre acontecimientos datados. La brevedad misma de la vida humana se recorta en la inmensidad del tiempo crónico indefinido.

A su vez, el tiempo del calendario se recorta en una serie escalonada de representaciones del tiempo que no se reducen, como tampoco él, al tiempo vivido según la fenomenología. Krzysztof Pomian distingue así, en el *El orden del tiempo*,¹⁴ “cuatro maneras de visualizar el tiempo, de traducirlo en signos” (prólogo, p. IX): cronometría, cronología, cronografía, cronosofía. Este orden depende esencialmente de un pensable que desborda al de lo reconocible (para retomar la distinción kantiana entre el *Denken* y el *Erkennen*), en cuyos límites se mantiene prudentemente la historia de los historiadores. En cuanto pensables, estas articulaciones ignoran la distinción entre mito y razón, entre filosofía y teología, entre especulación e imaginación simbólica. Estas consideraciones del prólogo de *El orden del tiempo* son de gran importancia para nuestra investigación: en efecto, no se debería creer que el conocimiento histórico sólo tiene como oponente la presencia de la memoria colectiva. También debe conquistar su espacio de descripción y de explicación sobre un fondo especulativo tan rico como el desplegado por las problemáticas del mal, del amor y de la muerte. Es así como las categorías más próximas a la práctica historiadora que el autor considera en el transcurso de su obra —acontecimientos, repeticiones, épocas, estructuras— se recortan sobre el fondo del cuádruple entramado del orden del tiempo. Se reconoce también el tiempo del calendario o crónico en el tiempo de la cronometría y de la cronología. El primero designa los ciclos cortos o largos del tiempo que vuelve y gira en redondo: día, semana, mes, año; el segundo designa el tiempo lineal de los períodos largos: siglo, milenio, etcétera, cuya escansión la marcan, de diversa manera, los acontecimientos fundamentales y fundadores; ciclos plurianuales se inscriben en él, como las olimpiadas griegas. Son estas dos clases de tiempo las que miden relojes y calendarios, con esta reserva: que los intervalos de la cronología —como las eras— poseen una significación tanto cualitativa como cuantitativa. La cronología, más próxima a la intención historiadora, sabe ordenar los acontecimientos en función de una serie de fechas y de nombres, y ordenar la sucesión de las eras y de sus divisiones; pero ignora la separación entre la natu-

¹⁴ Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque des histoires”, 1984 [trad. esp.: *El orden del tiempo*, Madrid, Júcar, 1990].

raleza y la historia: permite hablar de historia cósmica, de historia de la tierra, de historia de la vida; la historia humana no es más que un segmento. Con la cronografía, se entra en sistemas de notación que pueden prescindir del calendario. Los episodios anotados se definen por su posición respecto a otros: sucesión de acontecimientos únicos, buenos o malos, alegrantes o afligentes. Este tiempo no es ni cíclico ni lineal, sino amorfo: la crónica contemplada desde la posición del narrador nos relata precisamente este tiempo, antes de que el relato destaque la historia narrada de su autor. Por su parte, el propósito de la cronosofía, que nos ocupará más tiempo, excede el proyecto de historia razonada como el nuestro. La cultivaron múltiples familias de pensamiento que manejan los tiempos según tipologías admirables que oponen tiempo estacionario a tiempo reversible, el cual puede ser cíclico o lineal. La historia que se puede hacer de estas grandes representaciones equivale a una "historia de la historia", de la que los historiadores profesionales no logran liberarse nunca, ya que se trata de asignar una significación a los hechos: continuidad frente a discontinuidad, ciclo frente a linealidad, distinción en periodos o en eras. Una vez más, la historia no es confrontada aquí principalmente con la fenomenología del tiempo vivido y con los ejercicios de narratividad popular o erudita, sino con el orden de lo pensable que ignora el sentido de los límites. Pero las categorías que de ella derivan no han cesado de construir la "arquitectura" temporal de "nuestra civilización" (*L'Ordre du temps*, p. XIII). En este aspecto, el tiempo de la historia procede tanto por imitación de este inmenso orden de lo pensable como por superación del orden de lo vivido.

El tiempo histórico es conquistado principalmente a expensas de las grandes cronosofías de la especulación sobre el tiempo, pero al precio de una drástica autolimitación. Sólo retendré de los excelentes análisis de Pomian lo que concierne a la persistencia de la cronosofía en el horizonte de las grandes categorías que ordenarán el discurso histórico en la fase de la explicación/compreensión y en la de la representación del pasado, ya se trate de "acontecimientos", de "repeticiones", de "épocas" o de "estructuras" (son los títulos de los cuatro primeros capítulos del libro). Ahora bien, son estas mismas categorías las que encontraremos en varias ocasiones en el transcurso de nuestra investigación epistemológica. Es útil saber a expensas de qué exceso de lo pensable fueron conquistadas, antes de poder hacer frente al requerimiento de verdad que, supuestamente, la historia coteja con la ambición de fidelidad de la memoria. Por cronosofía, Pomian entiende las grandes periodizaciones de la historia

como las del islam y del cristianismo (en Daniel y san Agustín) y sus intentos por establecer una correspondencia con la cronología; en este campo se enfrentan las cronosofías religiosas y la cronosofías políticas; aparece en el Renacimiento una periodización en términos de "épocas" del arte, y en el siglo XVIII, una periodización en términos de "siglos".

Podría mantenerse la noción de acontecimiento como la menos especulativa de todas y también como la más evidente. Tanto Michelet como Mabilhon, Droysen como Dilthey, profesan con toda confianza la primacía del hecho individualmente determinado. Reducida a la esfera de visibilidad, la llegada del acontecimiento a la percepción sería injustificable. Lo rodea un aura de invisibilidad como es el pasado, y lo entrega a las mediaciones que son objetos de búsqueda y no de percepción. Con lo invisible entra en juego la especulación y se propone una "tipología histórica de las cronosofías" (ob. cit., p. 26). En el Occidente cristiano, las relaciones entre lo continuo y lo discontinuo se conquistaron principalmente sobre la oposición entre historia profana e historia sagrada, en el plano de la teología de la historia. No deberá perderse de vista esta historia especulativa cuando nos encontremos, sucesivamente, con el alegato braudeliano a favor de la historia no episódica y el "retorno del acontecimiento", siguiendo el retorno de lo político, hasta los modelos más sofisticados que emparejan acontecimiento y estructura.¹⁵

¿Se habría formado la noción de "repeticiones" sin la idea de dirección y de significación que fue proporcionada, primeramente, por una tipología de rango cronosófico? A ésta debemos la oposición entre el tiempo estacionario y el tiempo no repetible, sea cíclico, lineal, y, en el último caso, progresivo o regresivo. Precisamente de estas grandes orientaciones, el presente adquiere un lugar significativo en el conjunto de la historia. Así, se habla de edades, siglos, períodos, estadios, épocas. Como la noción de acontecimiento, la de arquitectura del tiempo histórico se conquista sobre la desintegración del tiempo global de la historia, de la cual emergió el problema de las relaciones entre diversos tiempos locales. Pero ¿hemos dejado de comentar declaraciones como las de Bernard de Chartres que compara la "agudeza" de la mirada de los enanos con el tamaño de los gigantes sobre cuyos hombros se sientan los primeros? ¿Hemos renunciado a oponer tiempo de renacimiento a tiempo de

¹⁵ Véase sobre esto: Paul Veyne, *L'Inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France*, París, Seuil, 1976; Pierre Nora, "Le retour de l'événement", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, tomo 1, *Nouveaux problèmes*, ob. cit.

tinieblas, a atisbar las oscilaciones impresas por algunos fenómenos cíclicos, a acechar los avances y los retrocesos, a recomendar el retorno a las fuentes, a proteger de la corrupción del gusto y de las costumbres los efectos acumulativos de la historia? ¿Hemos dejado ya de lado cualquier batalla entre antiguos y modernos?¹⁶ ¿No leemos y entendemos aún a Vico y a Turgot? Sin duda, no nos ha abandonado la "lucha de la cronosofía del progreso" (ibídl., p. 58) contra el espectro de las filosofías de la regresión: el alegato a favor o en contra de la modernidad que evocaremos más tarde sigue recurriendo a esta panoplia de argumentos. No reconocemos como nuestro ni aprobamos fácilmente el estatuto cronosófico de la idea, aún familiar a los historiadores profesionales, de tiempo lineal acumulativo e irreversible. Bastaría, para recordarlo, la cronosofía del tiempo cíclico en el cambio crucial del siglo xx. Además, los ciclos, tan preferidos por los economistas desde el triunfo de la historia de los precios y de las fluctuaciones económicas, con E. Labrousse entre otros, encaminan hacia la síntesis entre tiempo cíclico y tiempo lineal. Incluso el apilamiento de las duraciones, a la manera de Braudel, y el intento que va unido a él de articular estructura, coyuntura y acontecimiento en una tríada disimulan mal el residuo cronosófico que se oculta detrás de una fachada científica. En este sentido, no ha concluido la liberación de cualquier cronosofía, en beneficio de cierto agnosticismo metódico respecto de la dirección del tiempo. Quizás, no es deseable que sea así, si la historia debe seguir siendo interesante, es decir, continuar hablando a la esperanza, a la nostalgia, a la angustia.¹⁷

El concepto de épocas (ibídl., capítulo 3) es quizás el más inquietante, en cuanto que parece superponerse a la cronología para dividirla en grandes períodos. Así, en Occidente se sigue dividiendo la enseñanza de la historia, e incluso la investigación, en Antigüedad, Edad Media, Tiempos Modernos, Mundo Contemporáneo. Recuérdese la función que Benveniste asigna al punto cero en el cálculo del tiempo histórico. El nacimiento de Cristo para el Occidente cristiano; la Hégira para el islam. Pero las periodizaciones poseen una historia más rica, que se remonta al sueño de Daniel relatado por la Biblia

¹⁶ Cf. tercera parte, capítulo 1, "'nuestra' modernidad", pp. 399-412.

¹⁷ Ponían se aventura a afirmar que la concepción del tiempo lineal, acumulativo e irreversible es verificada parcialmente por tres fenómenos importantes: el crecimiento demográfico, el de la energía disponible y el del número de informaciones almacenadas en la memoria colectiva (*L'Ordre du temps*, ob. cit., pp. 92-99).



hebrea, y más tarde a la teoría de las cuatro monarquías según Agustín; encontramos después las sucesivas disputas de antiguos y modernos sobre periodizaciones rivales. La comparación con las edades de la vida tuvo también sus adeptos, con la duda relativa a la réplica histórica del envejecimiento biológico: ¿conocería la historia una vejez sin muerte? A decir verdad, el concepto de periodos no se presta a una historia distinta de la de las concepciones cíclicas o lineales, estacionarias o regresivas. La *Filosofía de la historia* de Hegel ofrece, a este respecto, una síntesis impresionante de las múltiples ordenaciones del tiempo histórico. Y después de Hegel, y pese al deseo de "renunciar a Hegel", se plantea de nuevo la cuestión de saber si cualquier residuo cronosófico ha desaparecido del uso de términos tales como "escalón" (*stages*) adoptados en historia económica, en el plano en que se cruzan ciclos y segmentos lineales. El reto es nada menos que la posibilidad de una historia sin dirección ni continuidad. Es aquí donde, según Pomian, el tema de la estructura toma el relevo del tema del período.¹⁸

¿Pero se puede hacer la historia sin periodización? Queremos decir: ¿no sólo enseñar la historia, sino también producirla? Según el deseo de Claude Lévi-Strauss, "habría que desplegar en el espacio formas de civilización que solíamos imaginar como escalonadas en el tiempo". Lograrlo, ¿no sería cercenar a la historia cualquier horizonte de espera, según el concepto evocado frecuentemente en esta obra y que debemos a Koselleck? Incluso para Lévi-Strauss, la historia no puede plegarse a la idea de un espacio de exten-

¹⁸ En este aspecto, el texto decisivo es el de Claude Lévi-Strauss en *Race et Histoire*, Unesco, 1952. Pomian cita un pasaje muy significativo de él: "El desarrollo de los conocimientos prehistóricos y arqueológicos tiende a desplegar en el espacio formas de civilización que solíamos imaginar como *escalonadas en el tiempo*. Eso significa dos cosas: en primer lugar, que el 'progreso' (si este término sigue valiendo para designar una realidad muy diferente de aquella a la que en un principio se aplicó) no es ni necesario ni continuo; procede por saltos, por impulsos o, como dirían los biólogos, por mutaciones. Estos saltos y estos impulsos no consisten en ir cada vez más lejos en la misma dirección; van acompañados de cambios de orientación, un poco como el caballo de ajedrez que dispone siempre de varias progresiones, pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso apenas se parece a un persona subiendo una escalera, que añadiera, en cada uno de sus movimientos, un nuevo escalón a aquellos que ya hubiera conseguido; recuerda más bien al jugador cuya suerte va repartida entre diversos dados y que, cada vez que los tira, ve cómo se desparatan sobre el tapete, arrastrando otras tantas cuentas diferentes. Lo que se gana con uno se está expuesto a perderlo con el otro, y sólo de cuando en cuando la historia es acumulativa, es decir, las cuentas se suman para formar una combinación favorable" (citado en *L'Ordre du temps*, ob. cit., p. 149).

sión sin horizonte de espera, ya que "la historia es acumulativa sólo de vez en cuando, es decir que las cuentas se suman para formar una combinación favorable".

La marca de las grandes cronosofías del pasado es menos fácil de discernir en el plano de las "estructuras", en las que Pomian ve la cuarta articulación del orden del tiempo. Mostraré su función como fase de la operación historiográfica, en la que la noción de estructura entra en composiciones variables con las de coyuntura y de acontecimiento. Pero es útil recordar su nacimiento al salir de las grandes especulaciones sobre el movimiento de la historia global. Es cierto que han sido las ciencias humanas y sociales las que le han dado una dimensión operativa. Pero la marca de su origen especulativo se reconoce aún en "el desdoblamiento de cada una [de estas ciencias], dejando aparte algunas raras excepciones, en teoría y en historia" (*ibíd.*, p. 165). La autonomía de lo teórico respecto a lo experimental se habría conquistado primeramente en biología, junto con la lingüística y la antropología. Las estructuras son estos nuevos objetos, estos objetos de teoría, dotados de una realidad o de una existencia demostrable, de igual modo que se demuestra la existencia de un objeto matemático. En el campo de las ciencias humanas, se debe a la lingüística saussuriana el desdoblamiento entre teoría e historia y "la entrada simultánea de la teoría y del objeto-estructura en el campo de las ciencias humanas y sociales" (*ibíd.*, p. 168). La teoría sólo debe conocer objetos intemporales, dejando a la historia el problema de los comienzos, de los desarrollos, de los árboles genealógicos. Aquí, el objeto-estructura es la lengua diferenciada del habla. Se hablará no poco de los efectos beneficiosos y aciagos de la transposición de este dominio al manejo historiográfico de este modelo lingüístico y de los que siguieron a Saussure: en particular, las nociones de diacronía y de sincronía pierden su vínculo fenomenológico para situarse en un sistema estructural. La conciliación entre lo sistemático, enemigo de lo arbitrario, y lo histórico, acompañado por acontecimientos discontinuos, se convierte en objeto de especulación, como vemos en R. Jakobson (véase *L'Ordre du temps*, *ob. cit.*, p. 174). La historia como ciencia se halla concernida indirectamente por la reintegración de la ciencia lingüística en el espacio teórico, así como por la superposición, en ese mismo espacio, de los estudios del lenguaje literario y, en particular, del poético. Pero la teoría de la historia tuvo que hacer frente, en el último tercio del siglo XX, a la pretensión de disolver la historia en una combinatoria lógica o algebraica, en nombre de la correlación entre proceso y sistema, como si el estructuralismo hubiese depositado sobre el rostro de la historiografía un

pérfido beso de muerte.¹⁹ Nuestro propio recurso a modelos nacidos de la teoría de la acción se inscribirá en esta rebelión contra la hegemonía de los modelos estructuralistas, no sin retener algo de la influencia que han ejercido sobre la teoría de la historia; así, conceptos de transición tan importantes como los de competencia y actuación, recibidos de Noam Chomsky, y recortados a la medida de la relación entre las nociones de agente, de poder de obrar (la *agency* de Charles Taylor) y de estructuras de acción como limitaciones, normas, instituciones. Igualmente, se descubrirán de nuevo y se rehabilitarán filosofías preestructuralistas del lenguaje, como la de Von Humboldt, dando al dinamismo espiritual de la humanidad y a su actividad productora el poder de engendrar cambios graduales de configuración: "Para el espíritu, proclamaba Von Humboldt, ser es actuar". La historia era reconocida en esta dimensión generadora. Pero los historiadores profesionales que quisieran interesarse por Von Humboldt no podrían ignorar la dimensión claramente teórica de propósitos tales como el que Pomian gusta recordar: "Asumida en su realidad esencial, la lengua es una instancia continuamente y en cada momento en curso de transición anticipadora. [...] En sí misma, la lengua es no una obra hecha (*ergon*) sino una actividad que se está realizando (*energeia*). Por esto, su verdadera definición no puede ser sino genética"²⁰ (citado en *ibíd.*, p. 209).

Este largo *excursus* consagrado al pasado especulativo y claramente teórico de nuestra noción de tiempo histórico sólo tenía una finalidad: recordar a los historiadores cierto número de cosas:

¹⁹ Debo señalar el esfuerzo considerable que hace Pomian, en unión con René Thom, para resolver el problema planteado por esta ametriza de disolución de lo histórico en lo sistemático, a costa de la construcción de una "teoría general de la morfogénesis que sea una teoría estructuralista" (*L'Ordre du temps*, ob. cit., p. 197). Sobre René Thom, véase *ibíd.*, pp. 196-202.

²⁰ Pomian, "L'histoire des structures", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (dir.), *La nouvelle histoire*, París, Retz CIEPI, 1978, pp. 528-553; existe una reedición parcial, Bruselas, Complexe, 1988 (trad. esp.: *La nueva historia*, Bilbao, Mensajero, 1988). El autor subraya la oscilación de la sustancia a la relación en el plano de la ontología. De ahí proviene la definición de la noción de estructura propuesta en *L'Ordre du temps*: "Conjunto de relaciones racionales e interdependientes cuya realidad es demostrada y cuya descripción es dada por una teoría (que constituyen, dicho de otra forma, un objeto demostrable) y realizada por un objeto visible/reconstruible u observable cuya estabilidad e inteligibilidad ella condiciona" (*L'Ordre du temps*, ob. cit., p. 215). Para Pomian, la estructura, en cuanto objeto teórico, está en la línea recta del desdoblamiento que guía todo el libro: visible/invisible, dado/constituido, mostrado/demostrable. El desdoblamiento teórico/histórico es un aspecto de esa estructura.

- La operación historiográfica procede de una doble reducción: la de la experiencia viva de la memoria y la de la especulación multimilenaria sobre el orden del tiempo.
- El estructuralismo que fascinó a varias generaciones de historiadores es propio de una instancia teórica que, por su lado especulativo, se sitúa en la prolongación de las grandes cronosofías teológicas y filosóficas, a la manera de una cronosofía científica, incluso científicista.
- El conocimiento histórico quizá no terminó nunca con estas visiones del tiempo histórico, cuando habla de tiempo cíclico o lineal, de tiempo estacionario, de declive o de progreso. ¿No sería, pues, tarea de la memoria instruida por la historia preservar la huella de esta historia especulativa multiseccular e integrarla en su universo simbólico? Sería el destino más alto de la memoria, no ya antes, sino después de la historia. Los palacios de la memoria –lo leímos en las *Confesiones* de Agustín– no sólo ocultan recuerdos de acontecimientos, reglas de gramática, ejemplos de retórica; guardan también teorías, incluidas aquellas que, con el pretexto de abrazarla, estuvieron a punto de ahogarla.

III. El testimonio

El testimonio nos conduce, de un salto, de las condiciones formales al contenido de las "cosas pasadas" (*praeterita*), de las condiciones de posibilidad al proceso efectivo de la operación historiográfica. Con el testimonio se abre un proceso epistemológico que parte de la memoria declarada, pasa por el archivo y los documentos, y termina en la prueba documental.

En un primer tiempo, nos detendremos en el testimonio como tal, dejando en suspenso el momento de la inscripción, que es el de la memoria archivada. ¿Por qué esta demora? Por varias razones. En primer lugar, el testimonio tiene varios usos: la archivación con miras a la consulta por parte de los historiadores no es más que uno de ellos, más allá de la práctica del testimonio en la vida cotidiana y paralelamente a su uso judicial sancionado por la sentencia de un tribunal. Además, dentro de la misma esfera histórica, el testimonio no concluye su carrera con la constitución de los archivos; resurge al final del recorrido epistemológico, en el plano de la representación del pasado por el relato, los artificios retóricos, la configuración en imágenes... Más aún, en ciertas formas contemporáneas de declaración suscitadas por las atrocidades masivas del siglo XX, el testimonio resiste no sólo a la explicación y a la repre-

sentación, sino incluso a la reservación archivística, hasta el punto de mantenerse deliberadamente al margen de la historiografía y de proyectar una duda sobre su intención veritativa. Con esto queremos decir que no se seguirá en este capítulo más que uno de los destinos del testimonio, sellado por su archivación y sancionado por la prueba documental. De ahí el interés y la importancia del intento de análisis esencial del testimonio en cuanto tal, dentro del respeto por su potencialidad de múltiples usos. Con ocasión de los préstamos tomados de uno u otro de estos usos, intentaremos aislar los rasgos que pueden ser compartidos por la mayoría de los empleos.²¹

Es en la práctica cotidiana del testimonio donde es más fácil de distinguir el núcleo común al uso jurídico y al uso histórico del testimonio. Este empleo coloca enseguida ante la pregunta crucial: ¿hasta qué punto es fiable el testimonio? Esta pregunta sitúa frente a frente la confianza y la sospecha. Por lo tanto, con el esclarecimiento de las condiciones en las que se fomenta el recelo, podemos relacionar el núcleo de sentido con el testimonio. En efecto, la sospecha se despliega a lo largo de una cadena de operaciones que comienzan en el plano de la percepción de una escena vivida, continúa en el de la retención del recuerdo, para concentrarse en la fase declarativa y narrativa de la restitución de los rasgos del acontecimiento. La desconfianza de los observadores ha revestido una forma científica en el marco de la psicología judicial en cuanto disciplina experimental. Una de las pruebas básicas consiste en la tarea impuesta a un grupo de sujetos de producir la restitución verbal de la misma escena filmada. Se supone que el test permite medir la fiabilidad del espíritu humano respecto a las operaciones propuestas, ya en el momento de la percepción, ya en la fase de retención o en la restitución verbal. El artificio de la

²¹ Expreso aquí mi deuda para con la obra de Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, París, EHESS, 1998. Me ha permitido mejorar una versión anterior del presente análisis, pese a no estar del todo de acuerdo sobre su tesis final de la antinomia global entre el "testimonio histórico" y la historiografía, tesis que proviene de la localización casi exclusiva sobre el testimonio de los antiguos combatientes y sobre todo de los supervivientes de la Shoá. En efecto, son estos testimonios los que resisten a la explicación y a la representación historiográfica. Y, en primer lugar, resisten a la archivación. Por tanto, el problema planteado es el de la significación de estos testimonios en el límite, en el recorrido de una operación historiográfica que encuentra sus límites en cada fase y hasta en su reflexión más exigente (cf. después, tercera parte, capítulo 1). Pero la obra de Dulong puso en marcha una descripción esencial del testimonio que no excluye la archivación, aunque no establezca su teoría.

prueba sobre el que importa atraer la atención consiste en esto: en que es el experimentador el que define las condiciones de la prueba y valida el estatuto de realidad del hecho que se debe atestiguar: este estatuto se considera adquirido en el montaje mismo de la experimentación. Son, pues, las desviaciones con respecto a esta realidad probada por el experimentador las que se miden y toman en consideración. El modelo implícito a esta presuposición es la fiabilidad indiscutible del ojo de la cámara. Los resultados de la experimentación no son en absoluto despreciables: conciernen a la presencia flagrante de distorsiones entre la realidad conocida por otro camino y las declaraciones de los sujetos de laboratorio. Para nosotros, no se trata de someter a la crítica las conclusiones de la investigación en cuanto a la descalificación del testimonio en general, sino de poner en duda, por una parte, lo que Dulong llama el "paradigma de la grabación", es decir, la videocámara, y, por otra parte, la idea del "observador no-comprometido", prejuicio al que están sometidos los sujetos de la experimentación.

Esta crítica del "modelo regulador" de la psicología judicial lleva de nuevo a la práctica cotidiana del testimonio en la conversación ordinaria. Este enfoque está en consonancia con la teoría de la acción que será movilizada en la fase explicativa y en la representativa de la operación historiográfica, y con la primacía que se otorgará a la problemática de la representación en su relación con la acción en el plano de la constitución del vínculo social y de las identidades que de él se derivan.²² La actividad de testimoniar, entendida de este lado de la bifurcación entre su uso judicial y su uso historiográfico, revela entonces la misma amplitud y el mismo alcance que la de narrar en virtud del claro parentesco entre las dos actividades, a lo que habrá que añadir enseguida el acto de prometer, cuyo parentesco con el testimonio permanece más oculto. La archivación, del lado histórico, y la declaración ante un tribunal, del lado judicial, constituyen usos determinados ordenados, por un lado, a la prueba documental, y, por otro, a la emisión de la sentencia. El uso corriente en la conversación ordinaria preserva mejor los rasgos esenciales del acto de testimoniar que Dulong resume en la siguiente definición: "Un relato autobiográficamente certificado de un acontecimiento pasado: se realice este relato en circunstancias informales o formales" (*Le Témoin oculaire*, ob. cit., p. 43).

Veamos los componentes esenciales de esta operación:

²² Cf. después las notas de orientación de los capítulos 2 y 3.

1. Inicialmente, se distinguen dos vertientes que se articulan entre sí: por un lado, la aserción de la realidad factual del acontecimiento relatado; por otro, la certificación o la autenticación de la declaración por la experiencia de su autor, lo que se llama su presunta fiabilidad. La primera vertiente encuentra su expresión verbal en la descripción de la escena vivida en una narración que, si no hiciese mención de la implicación del narrador, se limitaría a una simple información, pues la escena se narraría a sí misma según la distinción que hace Benveniste entre relato y discurso. Matiz importante: esta información debe tenerse por importante; el hecho atestiguado debe ser significativo, lo que hace problemática la distinción demasiado tajante entre discurso y relato. En todo caso, se supone que la factualidad atestiguada marca una frontera clara entre realidad y ficción. La fenomenología de la memoria nos ha enfrentado muy pronto con el carácter siempre problemático de esta frontera. Y la relación entre realidad y ficción no dejará de atormentarnos, hasta la fase de la representación historiadora del pasado. Esto significa que este primer componente del testimonio es importante. Es en esta articulación donde surgen numerosas sospechas.

2. La especificidad del testimonio consiste en que la aserción de realidad es inseparable de su acoplamiento con la autodesignación del sujeto que atestigua.²⁴ De este acoplamiento procede la fórmula tipo del testimonio: yo estaba allí. Lo que se atesta es, indivisamente, la realidad de la cosa pasada y la presencia del narrador en los lugares del hecho. Y es el testigo el que, primeramente, se declara tal. Se nombra a sí mismo. Un defecto triple marca la autodesignación: la primera persona del singular, el tiempo pasado del verbo y la mención del allí respecto al aquí. Este carácter autorreferencial es subrayado a veces por ciertos enunciados introductorios que equivalen a un "prólogo". Estas clases de aserciones unen y relacionan el testimonio puntual con toda la historia de una vida. Al mismo tiempo, la autodesignación hace aflorar la opacidad inextricable de la historia personal que, a su vez, estuvo "medida en otras historias". Por eso, la impronta afectiva de un acontecimiento no coincide necesariamente con la importancia que le otorga el receptor del testimonio.

²⁴ El acto de lenguaje por el que el testimonio atesta su compromiso personal aporta una confirmación clara al análisis propuesto anteriormente (primera parte, capítulo 3) de la atribución a sí mismo del recuerdo: era ya una clase antepredicativa de autodesignación.

3. La autodesignación se inscribe en un intercambio que instaura una situación dialogal. El testigo atesta ante alguien la realidad de una escena a la que dice haber asistido, eventualmente como actor o como víctima, pero, en el momento del testimonio, en posición de tercero respecto a todos los protagonistas de la acción.²⁴ Esta estructura dialogal del testimonio hace resaltar de inmediato su dimensión fiduciaria: el testigo pide ser creído. No se limita a decir: "Yo estaba allí"; añade: "Creedme". Entonces, la certificación del testimonio sólo es completa por la respuesta en eco del que recibe el testimonio y lo acepta: por tanto, el testimonio no sólo es certificado, sino acreditado. Es la acreditación, en cuanto proceso en curso, la que abre la alternativa de la que partimos entre confianza y sospecha. Se puede recurrir al argumento de la duda, nutrida de razones bien sopesadas por la psicología judicial evocada al comenzar: esta argumentación puede apoyarse en las condiciones más comunes de percepción defectuosa, de mala retención, de mala restitución. Entre estas últimas, no debe olvidarse el intervalo de tiempo tan favorable para lo que Freud llama, en *La interpretación de los sueños*, la "elaboración secundaria"; puede referirse, de manera más inquietante, a las razones personales que posee el sujeto que atestigua para ser creído habitualmente, como predisponen a ello ocasiones semejantes que equivalen a razones precedentes y la reputación ordinaria del que declara como testigo; en este caso, la acreditación equivale a autenticación del testigo a título personal. De ello deriva lo que se llama su fiabilidad cuya apreciación se deja asimilar al orden de las magnitudes intensivas y comparadas.

4. La posibilidad de sospechar abre a su vez un espacio de controversia en el que se ven enfrentados varios testimonios y varios testigos. En ciertas condiciones generales de comunicación, este espacio puede calificarse de espacio público; es en este segundo plano donde la crítica del testimonio se injerta en su práctica. El testigo anticipa, de alguna forma, estas circunstancias añadiendo una tercera cláusula a su declaración: "Yo estaba allí", dice; "Creedme", añade; y: "Si no me creéis, preguntad a algún otro", exclama con cierto cariz

²⁴ É. Benveniste observa en *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Minuit, 1969 [trad. esp. de Mauro Armijo, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas. I: Economía, parentesco, sociedad. II: Poder, derecho, religión*, Madrid, Taurus, 1983]) que, en el derecho romano, el término *testis*, derivado de *tertius*, designa las terceras personas encargadas de asistir a un contrato oral y habilitadas para certificar este intercambio (citado por Dulong, *Le Témoin oculaire*, ob. cit., p. 43).

de reto. El testigo es, pues, aquel que acepta ser convocado y responder a una llamada eventualmente contradictoria.

5. Se incorpora, por lo tanto, una dimensión suplementaria de orden moral destinada a reforzar la credibilidad y la fiabilidad del testimonio, a saber, la disponibilidad del testigo a reiterar su testimonio. El testigo fiable es el que puede mantener en el tiempo su testimonio. Este mantenimiento entronca el testimonio con la promesa, más precisamente, con la promesa anterior a cualquier promesa, la de mantener su promesa, la de cumplir su palabra. El testimonio coincide así con la promesa entre los actos de discurso que especifican la ipseidad en su diferencia con la simple misinidad, la del carácter o, mejor, la de la fórmula genética, inmutable desde la concepción hasta la muerte del individuo, fundamento biológico de su identidad.²⁵ El testigo debe ser capaz de responder por sus afirmaciones ante cualquiera que le pida cuenta de ellas.

6. Esta estructura estable de la disposición a atestiguar hace del testimonio un factor de seguridad, de garantía, en el conjunto de las relaciones constitutivas del vínculo social; a su vez, esta contribución de la fiabilidad de una proporción importante de agentes sociales a la seguridad general hace del testimonio una institución.²⁶ Se puede hablar aquí de institución natural, aunque la expresión parezca un oxímoron. Es útil para distinguir esta certificación en común de un relato en la conversación ordinaria de los usos técnicos, "artificiales", en lo que consiste, por una parte, la archivación dentro del marco de instituciones determinadas y, por otra, la declaración del testimonio regulada por el procedimiento del proceso en el ámbito del tribunal. Yo recurrí a una expresión paralela para distinguir el ejercicio ordinario de la rememoración de los artificios de la memorización cultivada en el *ars memoriae*: así pudimos oponer memoria natural a memoria artificial. Lo que crea institución es, en primer lugar, la estabilidad del testimonio en la garantía del vínculo social en cuanto que descansa en la con-

²⁵ Sobre la distinción entre ipseidad y misinidad, cf. *Si mismo como otro*, ob. cit., pp. 138-151. Sobre la promesa, puede leerse a Henrik von Wright, "On promises", en *Philosophical Papers I*, 1983, pp. 83-99: "garantizar" que tal cosa sucedió, certificarlo, equivale a una "promesa que se refiere al pasado".

²⁶ Señalo aquí mi total acuerdo con Renaud Dulong sobre el testimonio ocular como una "institución natural" (Dulong, *Le Témoin oculaire*, ob. cit., pp. 41-69). El autor señala la proximidad de sus análisis con la sociología fenomenológica de Alfred Schütz en *The Phenomenology of the Social World*, ob. cit., y con la teoría del espacio público de Hannah Arendt.

fianza en la palabra del otro.²⁷ Poco a poco, este vínculo fiduciario se extiende a todos los intercambios, contratos, pactos, y constituye el asentimiento a la palabra del otro en el principio del vínculo social, hasta el punto en que se convierte en un *habitus* de las comunidades consideradas, incluso en una regla de prudencia: en primer lugar, fiarse de la palabra del otro; después, dudar si empujan a ello fuertes razones. En mi terminología, se trata de una competencia del hombre capaz: el crédito otorgado a la palabra del otro hace del mundo social un mundo intersubjetivamente compartido. Este compartir es el componente principal de lo que se puede llamar "sentido común". Éste aparece duramente afectado cuando instituciones políticas corruptas instauran un clima de vigilancia, de delación, en el que las prácticas del embuste socavan por su base la confianza en el lenguaje. Encontramos de nuevo, amplificada a la medida de las estructuras de comunicación de toda la sociedad, la problemática de la memoria manipulada evocada anteriormente.²⁸ La confianza en la palabra del otro refuerza no sólo la interdependencia, sino también la similitud en humanidad de los miembros de la comunidad. El intercambio de las confianzas especifica el vínculo entre seres semejantes. Esto debe decirse *in fine* para compensar el excesivo acento puesto en el tema de la diferencia en muchas teorías contemporáneas de la constitución del vínculo social. La reciprocidad corrige el carácter insustituible de los actores. El intercambio recíproco consolida el sentimiento de existir en medio de otros hombres –*inter homines esse*–, como gusta decir Hannah Arendt. Este espacio abre el campo tanto al *disensus* como al *consensus*. La crítica de los testimonios potencialmente divergentes introducirá el *disensus* mismo en el recorrido del testimonio al archivo. En conclusión, el nivel medio de seguridad del lenguaje depende, en última instancia, de la fiabilidad, por lo tanto, de la atestación biográfica, de cada testigo tomado de uno en uno. Sobre el fondo de esta presunta confianza se destaca trágicamente la soledad de los "testigos históricos" cuya experiencia extraordinaria echa en falta la capacidad de comprensión media, ordinaria. Hay testigos que no encuentran nunca la audiencia capaz de escucharlos y oírlos.²⁹

²⁷ Este es el empleo que Von Wright hizo del término "institución" en "On promises". Y está próximo a las nociones de juegos de lenguaje y de "formas de vida" de Wittgenstein.

²⁸ Cf. antes, primera parte, pp. 96-104.

²⁹ La presuposición de un mundo común es relativamente fácil de formular mientras se trata de un mundo de percepciones comunes. Esta situación simplificada es la que postula Melvin Pollner en "Événements et monde commun", con el subtítulo de "Que d'est-il réellement passé?", en J.-L. Perle (dir.), *L'Événement en perspective*, París, EHESS, col. "Raisons pratiques",



IV. El archivo

El momento del archivo es el momento en que la operación historiográfica accede a la escritura. El testimonio es originariamente oral; es escuchado, oído. El archivo es escritura; es leído, consultado. En los archivos, el historiador profesional es un lector.

Antes del archivo consultado, constituido, existe la configuración del archivo, la puesta en archivo.¹⁰ Ahora bien, ésta rompe con un recorrido de

1991, pp. 75-96. En él se define el sentido común mediante la presuposición de un mundo compartido posible: "Llamaremos idioma de la razón ordinaria (*an idiom of mundane reason*) al conjunto constituido por esta suposición y por las operaciones de inferencia que ella permite" (Pollner, *ib. cit.*, p. 76). En efecto, es esta presuposición tenida por "incorregible", no falsificable, la que permite a la vez descubrir las discordancias y considerarlas como enigmas (*puzzles*) reducibles por procedimientos de sagacidad. Tratándose de un mundo cultural, son más difíciles de establecer los criterios del acuerdo. Es mucho más problemático afirmar que las discordancias son distorsiones. Tal sería el caso si adoptásemos ingenuamente los dos paradigmas denunciados anteriormente de la grabación según el modelo de la videocámara y del rompimiento del compromiso del observador. La suposición de un posible mundo compartido se convierte entonces en ideal de concordia más que en ideal de concordancia. Este ideal es entonces la presuposición de un género de vida compartido sobre el fondo de un único mundo de percepción. En la medida en que los acontecimientos atestados por los que se interesan los historiadores son acontecimientos considerados importantes, significativos, desbordan la esfera perceptiva y comprometen la de las opiniones; el supuesto sentido común es un mundo dóxico muy frágil que da lugar a discordancias que son desacuerdos, desavenencias, que originan controversia. Es con esta condición como se plantea la cuestión de la plausibilidad de los argumentos sostenidos por los protagonistas. De este modo, se da paso a la lógica argumentativa del historiador y del juez. Pero la dificultad de escucha de los testimonios de los supervivientes de los campos de exterminio constituye quizás el más inquietante cuestionamiento de la tranquilizadora cohesión del supuesto mundo en común del sentido. Se trata de testimonios "extraordinarios", en el sentido de que exceden la capacidad de comprensión "ordinaria", a la medida de lo que Pollner acaba de llamar *mundane reason*. En este sentido, nos dan qué pensar las reflexiones desalentadoras de Primo Levi en *Si c'est un homme. Souvenirs* (ed. original, Turín, Einaudi, 1947; trad. francesa de Martine Schruoffenecker, París, Julliard, 1987, 1994 [trad. esp. de Pilar Gómez Bedate, *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muelnik [s.l., 2000]) y más aún en *Les naufrages et les rescapés* (ed. original, Turín, Einaudi, 1986; trad. francesa de André Maugé, París, Gallimard, 1989).

¹⁰ Este momento de puesta en archivo del testimonio está marcado en la historia de la historiografía por la aparición de la figura del *histor*, con los rasgos descritos por Herodoto, Tucí-

continuidad. El testimonio –dijimos– proporciona una progresión narrativa a la memoria declarativa. Es propio del relato poder apartarse de su narrador, como insiste a porfía la crítica literaria ligeramente teñida de estructuralismo. Pero el fenomenólogo no es deudor de nada: entre el decir y lo dicho de cualquier enunciación, se abre una sutil separación que permite al enunciado, a lo dicho de las cosas dichas, proseguir su carrera que se puede llamar, en sentido estricto, literaria. Además, la configuración de la trama de una historia viene a reforzar la autonomía semántica de un texto, a la que la composición en forma de obra da la visibilidad de la cosa escrita.³¹

A estos rasgos de escrituralidad que tiene en común con el relato, el testimonio añade rasgos específicos ligados a la estructura de intercambio entre el que lo da y el que lo recibe: en virtud del carácter reiterativo que le confiere el estatuto de la institución, el testimonio puede ser recogido por escrito, presentado, depositado. La deposición es, a su vez, la condición de posibilidad de instituciones específicas dedicadas a la recopilación, a la conservación, a la clasificación de un conjunto de documentos para la consulta por parte de las personas habilitadas para ello. El archivo se presenta así como un lugar físico que aloja el destino de esta especie de huella que, con todo cuidado, nosotros distinguimos de la huella cerebral y de la huella afectiva, es decir, la huella

diles y los demás historiadores griegos y latinos. Evoqué anteriormente (nota de orientación, p. 180, n. 5) siguiendo a François Hartog, la línea de ruptura entre el aedo o el rapsoda y el *histor*. El mismo autor precisa en esta perspectiva la relación entre el *histor* y el testigo. Antes de él, É. Benveniste había insistido en la continuidad entre el juez que resuelve los conflictos y el testigo ocular: "Para nosotros, el juez no es el testigo; esta variación de sentido entorpece el análisis del paso. Pero, precisamente por ser el *histor* el testigo ocular, el único que zanja el debate, se puede atribuir a *histor* el sentido de 'quien resuelve por un juicio sin apelación una cuestión de buena fe'" (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, ob. cit., tomo II, citado por F. Hartog, *Le Miroir d'Herodote*, ob. cit., p. IX). Sin duda, habría que distinguir aquí entre el que presenta el testimonio y el que lo recibe: ese testigo convertido en juez. En esta línea, Hartog ahonda la separación entre el *histor* y el testigo ocular al intercalar entre la simple vista y la exposición de la investigación una cadena de "marcas de enunciación": vi, escuché, digo, escribo (ibid., p. 274). Así, este juego de la enunciación tiene lugar entre el ojo y el oído (idem), entre decir y escribir (ibid., pp. 270-316), todo esto, sin la presencia de un maestro de verdad que lo sancione (ibid., p. XIII). La escritura constituye, en este sentido, la marca decisiva: a ella se incorporan todas las estrategias narrativas de las que procede "la capacidad del relato para hacer creer" (ibid., p. 302). Volveremos sobre esta tesis cuando discutamos el concepto de representación historiadora (cf. después, pp. 302-369).

³¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique 2*, París, Seuil, col. "Esprit", 1986 [trad. esp. de Pablo Corona, *Del texto a la acción: ensayo de hermenéutica II*, México, CCE, 2001].

documental. Pero el archivo no es sólo un lugar físico, espacial; es también un lugar social. Desde esta segunda perspectiva, habla de él Michel de Certeau en el primero de los tres aspectos de lo que él llama, antes que yo, la operación historiográfica.¹² Relacionar un producto con un lugar determinado constituye —dice— la primera tarea de la epistemología del conocimiento histórico: “Enfocar la historia como una operación será intentar comprenderla, de un modo ciertamente limitado, como la relación entre un lugar (una contratación, un medio, un oficio), procedimientos de análisis (una disciplina) y la construcción de un texto (una literatura)” (*L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., p. 64). Esta idea de lugar social de producción implica un objetivo crítico dirigido contra el positivismo, crítica que Certeau comparte con R. Aron en la época en que éste escribía *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938). Pero, a diferencia de este último, que subraya “la disolución del objeto”, Certeau recalca no tanto la subjetividad de los autores, las decisiones personales, como lo no-dicho, lo implícito del estatuto social de la historia como institución del saber. Así se distingue igualmente de Max Weber, quien, en *Le Savant et le Politique*, “eximía”, se afirma, el poder de los eruditos de las restricciones de la sociedad política. En contra de este rechazo de la relación con la sociedad que engendra lo no-dicho, lo implícito del “lugar” desde el que habla el historiador, Certeau denuncia, como J. Habermas en la época en que éste abogaba por una “nueva politización” de las ciencias humanas (ibíd., p. 71), la apropiación del lenguaje por un sujeto plural que —se supone— “pronuncia” el discurso de la historia: “De ese modo se revelan la prioridad del discurso histórico sobre cualquier obra historiográfica particular y la relación de este discurso con una institución social” (ibíd., p. 72).

Sin embargo, no basta con ubicar a los historiadores en la sociedad para explicar el proceso que constituye un objeto distinto para la epistemología, a saber, en los términos mismos de Certeau, el proceso que conduce “de la recopilación de los documentos a la redacción del libro” (ibíd., p. 78). La arquitectura en niveles múltiples que constituyen los archivos exige un análisis del

¹² “El gesto que relaciona las ideas con lugares es [...] un gesto de historiador. Para él, comprender es analizar, en términos de producciones localizables, el material que cada método insauró antes según sus propios criterios de pertinencia” (“L'opération historiographique”, en *L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., p. 63; una parte de este estudio se había publicado en J. Le Goff y P. Nora [dir.], *Faire de l'histoire*, ob. cit., tomo 1, pp. 3-41, con el título de “L'opération historique”).

acto de archivación, susceptible de ser situado en una cadena de operaciones veritativas, con el establecimiento de la prueba documental como término provisional.³³ Antes de la explicación, en el sentido preciso del establecimiento de las respuestas en "porque" a las preguntas en "¿por qué?", hay un establecimiento de las fuentes, lo cual, dice Certeau, consiste en "redistribuir el espacio" que habían dejado cuadrículado los coleccionistas de "objetos raros y curiosos", para hablar como Foucault. Certeau llama "lugar" "a lo que permite y prohíbe" (ibíd., p. 78) tal o cual tipo de discurso en los que se enmarcan las operaciones propiamente cognitivas.

Este gesto de separar, de reunir, de coleccionar constituye el objeto de una disciplina distinta, la archivística, a la que la epistemología de la operación histórica es deudora en lo que se refiere a la descripción de los rasgos por los que el archivo rompe con el rumor del testimonio oral. Por supuesto, si los escritos constituyen el lote principal de los depósitos de archivo y si, entre los escritos, los testimonios de la gente del pasado constituyen el primer núcleo, cualquier tipo de huella tiene vocación de ser archivada. En este sentido, la noción de archivo restituye al gesto de escribir toda la amplitud que le confiere el mito del *Fedra*. Al mismo tiempo, todo alegato a favor del archivo permanecerá en suspenso en la medida en que no sabemos, y quizá nunca sabremos, si el paso del testimonio oral al testimonio escrito, al documento de archivo, es, en cuanto a su utilidad o sus inconvenientes para la memoria viva, remedio o veneno —*pharmakon*—...

Propongo situar de nuevo, en el marco de esta dialéctica entre memoria e historia, las observaciones que dediqué a la noción de archivo en *Tiempo y narración*.³⁴ Aquí subrayaremos los rasgos por los que el archivo constituye una ruptura respecto al rumor del testimonio oral. Pasa al primer plano la iniciativa de la persona física o moral que intenta preservar las huellas de su propia actividad; esta iniciativa inaugura el acto de hacer historia. Viene luego la organización, más o menos sistemática, del fondo así separado. Consiste en medidas físicas de preservación y en operaciones lógicas de clasificación que

³³ Certeau trata del establecimiento de los "documentos" dentro del marco de la segunda operación historiográfica que él presenta con el título "Une pratique" y con el subtítulo "L'établissement des sources ou la redistribution de l'espace" (Certeau, *L'écriture de l'histoire*, ob. cit., pp. 84-89). "En historia, todo comienza con el gesto de separar, reunir, transformar así en 'documentos' ciertos objetos repartidos de otra manera. Esta nueva repartición cultural es el primer trabajo" (ibíd., p. 84).

³⁴ P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III.

incumben, si es preciso, una técnica elevada al rango archivístico. Ambos procedimientos se ponen al servicio del tercer momento, el de la consulta del fondo dentro de los límites de reglas que autorizan el acceso al mismo.³⁵

Si consideramos, con todas las reservas de las que hablaremos después, que lo esencial de un fondo de archivos consiste en textos, y si queremos centrarnos en aquellos de estos textos que son testimonios dejados por los contemporáneos que tienen acceso al fondo, el cambio de estatuto del testimonio hablado al de archivo constituye la primera mutación historiadora de la memoria viva sometida a nuestro examen. Se puede decir, pues, de estos testimonios escritos lo que el *Fedro* dice de los "discursos escritos":

Otra cosa: con que una vez se haya puesto por escrito, el discurso rueda por doquier, igual entre los entendidos como entre aquellos a los que no les importa en absoluto; además, sin saber distinguir a quienes conviene dirigirse y a quienes no. Y si, por otra parte, se levantan contra él voces discordantes y es vituperado injustamente, necesita siempre la ayuda de su padre, ya que él solo no es capaz ni de defenderse ni de salir adelante (275d, e).

En un sentido, esto es cierto: como cualquier escritura, el documento de archivo está abierto a cualquiera que sabe leer; no existe, pues, destinatario designado, a diferencia del testimonio oral dirigido a un interlocutor preciso; además, el documento que duerme en los archivos es no sólo mudo sino también huérfano; los testimonios que oculta se separaron de los autores que los "crearon"; están sujetos a los cuidados de quien tiene competencia para interrogarlos y así defenderlos, prestarles ayuda y asistencia. En la cultura histórica, como es la nuestra, el archivo ha adquirido autoridad sobre quien lo consulta; se puede hablar, como diremos después, de revolución documental. En una fase de los estudios históricos, que hoy se considera superada, el trabajo en los archivos tenía la reputación de fundamentar la objetividad del conocimiento historiador, protegido de esta forma de la

³⁵ Françoise Hildesheimer, *Les Archives de France. Mémoire de l'histoire*, Paris, Honoré Champion, 1997. Jean Favier y Danièle Neirinck, "Les archives", en François Bedarida, *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1995, pp. 89-110. Los autores adoptan la definición muy amplia de los archivos dada por la ley francesa de 1979: "Los archivos son el conjunto de documentos, cualesquiera que sean su fecha, su forma y su soporte material, producidos o recibidos por cualquier persona física o moral y por cualquier servicio u organismo público o privado en el ejercicio de su actividad" (ob. cit., p. 93).

subjetividad del historiador. Para una concepción menos pasiva de la consulta de los archivos, el cambio de signo que, del texto huérfano, hace un texto que tiene autoridad está ligado al acoplamiento del testimonio con la heurística de la prueba. Este acoplamiento es común al testimonio ante el tribunal y al testimonio recogido por el historiador profesional. Se pide al testimonio que dé pruebas, que demuestre. Por lo tanto, es el testimonio el que presta ayuda y asistencia al orador o al historiador que lo invoca. En lo que concierne más específicamente a la historia, la elevación del testimonio al rango de prueba documental marcará este tiempo fuerte del cambio en la relación de asistencia que el escrito ejerce respecto a esta "memoria basada en un apoyo", esta *hypomnēmē*, memoria artificial por excelencia, a la que el mito sólo le concedía un lugar secundario. Cualesquiera que sean las peripecias de la historia documental —positivismo o no—, el frenesí documental se ha adueñado de la época. Evocaremos, en una fase más avanzada del presente discurso (tercera parte, capítulo 2), el pavor de Yerushalmi enfrentado a la marea archivística, y la exclamación de Pierre Nora: "¡Archivad, archivad, siempre quedará algo!". Así, sacado de su indignidad y condenado a la insolencia, ¿el *pharmakon* del documento archivado ha llegado a ser más veneno que remedio?

Sigamos al historiador de los archivos. Lo haremos en compañía de Marc Bloch, que es, sin duda, el historiador que mejor ha delimitado el lugar del testimonio en la construcción del hecho histórico.³⁶ No es fortuito el recurso de la historia al testimonio. Se funda en la definición misma del objeto de la historia: no es el pasado, ni el tiempo; son "los hombres en el tiempo". ¿Por qué no el tiempo? En primer lugar, porque es el medio, "el plasma mismo en el que se sumergen los fenómenos y como el lugar de su inteligibilidad" (Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, ob. cit., p. 52). (Con otras palabras, como se indicó anteriormente, el tiempo en cuanto tal constituye una de las condiciones formales de la efectividad histórica.) En segundo lugar, porque vuelve como variable entre los objetos en virtud de sus ritmos, como debía verificarlo la problemática braudeliana de los tiempos sociales;

³⁶ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, prefacio de Jacques Le Goff, París, Masson, Armand Colin, 1993-1997 [trad. esp. de María Jiménez y Danielle Zaslavsky, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, INAH, FCE, 1996]. La redacción de la obra, compuesta en la soledad, lejos de las bibliotecas, fue interrumpida por la detención del gran historiador, conducido a su destino.

además, la naturaleza física también se desarrolla en el tiempo, y, en este sentido amplio, tiene una historia; finalmente, porque la fascinación por los orígenes —ese “ídolo de los orígenes”— se debe a la rematización directa y exclusiva del tiempo; por eso, en la definición debe figurar la referencia a los hombres. Pero se trata de los “hombres en el tiempo”, lo que implica una relación fundamental entre el presente y el pasado. Gracias a esta dialéctica —“comprender el presente por el pasado” y correlativamente “comprender el pasado por el presente”—, entra en escena la categoría del testimonio en cuanto huella del pasado en el presente. La huella es así el concepto superior bajo cuya égida coloca Marc Bloch el testimonio. Constituye el operador por excelencia del conocimiento “indirecto”.

Marc Bloch distribuye en dos partes su examen de las relaciones de la historia con el testimonio.

La primera la coloca bajo el título de “observación histórica” (capítulo 2). La segunda bajo el de “crítica” (capítulo 3).

Se puede hablar de observación en historia, porque la huella es al conocimiento histórico lo que la observación directa o instrumental a las ciencias de la naturaleza. El testimonio figura en ella como primera subcategoría; lleva de entrada la marca que distingue su empleo en historia de su empleo en los intercambios ordinarios en los que predomina la oralidad. Es una huella escrita, la que el historiador encuentra en los documentos de archivos. Mientras que en los intercambios ordinarios el testimonio y su recepción son globalmente contemporáneos, en historia, el testimonio se inscribe en la relación entre el pasado y el presente, en el movimiento de la mutua comprensión. La escritura es, pues, la mediación de una ciencia esencialmente retrospectiva, de un pensamiento “regresivo”.

Pero existen huellas que no son “testimonios escritos” y que conciernen igualmente a la observación histórica: los “vestigios del pasado” (*ibid.*, p. 70) que constituyen lo más gratificante de la arqueología: cascos, herramientas, monedas, imágenes pintadas o esculpidas, mobiliario, objetos funerarios, restos de viviendas, etcétera. Podemos llamarlos, por extensión, “testimonios no escritos”, a riesgo de confundirlos con los testimonios orales, sobre cuya suerte volveremos más tarde.¹⁷ Veremos, además, que los testimonios se reparten

¹⁷ Propondré luego reforzar la distinción entre las dos clases de testimonios, escritos y no escritos, relacionando la segunda con la noción de indicio y con el conocimiento indiciario propuesto por Carlo Ginzburg.

entre testimonios voluntarios, destinados a la posteridad, y los de los testigos a su pesar, involuntarios, blancos de la indiscreción y del apetito del historiador.³⁸ Esta cadena de definiciones —ciencia de los hombres en el tiempo, conocimiento por huellas, testimonios escritos y no escritos, testimonios voluntarios e involuntarios— garantiza el estatuto de la historia como oficio, y del historiador como artesano. Finalmente, “es en los testigos involuntarios donde la investigación, a lo largo de sus avances, ha depositado cada vez más su confianza” (ibídl., p. 75). En efecto, aparte de las confesiones, las autobiografías y otros diarios, las cartas, los documentos secretos de cancillería y algunos informes confidenciales de responsables militares, los documentos de archivos son, en su mayoría, fruto de testigos involuntarios. En realidad, es muy grande la disparidad de los materiales que llenan los archivos. Su dominio exige técnicas eruditas, incluso la práctica de disciplinas auxiliares de gran precisión y la consulta de guías diversas para reunir los documentos necesarios para la investigación. El historiador profesional es el que no olvida nunca la pregunta: “¿Cómo puedo saber lo que voy a deciros?” (ibídl., p. 82).³⁹ Esta disposición de espíritu define la historia como “búsqueda”, según la etimología griega del término.

En la observación misma, esta referencia a los “testimonios del tiempo” (ibídl., p. 69) —estas “declaraciones del otro” conservadas en los archivos— basta para trazar dos líneas de contraste: una pasa entre la historia y la sociología; la otra atraviesa la historia que ella comparte entre dos actitudes metódicas opuestas. La sociología, la de Durkheim, en cuanto indiferente al tiempo, tiende a ver en el cambio un residuo que confía, por condescendencia, a los historiadores. La defensa de la historia será, a este respecto, por necesidad, defensa del acontecimiento, ese confidente privilegiado del testimonio, como se dirá más tarde (el alegato de Pierre Nora en favor del “retorno del acontecimiento” se inscribirá en la línea trazada por Marc Bloch). La lucha entre historia y sociología será dura y a veces sin piedad, aunque Marc Bloch confiese haber aprendido de los sociólogos “a pensar [...] con más dispendio”. La segunda línea de división es la que opone un método lúcidamente recons-

³⁸ “El buen historiador, por su parte, se parece al ogro de la leyenda. Donde olfatea carne humana, ahí sabe que está su presa” (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, ob. cit., p. 51).

³⁹ ¿Hay que evocar aquí, además, la fragilidad física de los documentos de archivos, las catástrofes naturales y las históricas, los pequeños y los grandes desastres de la humanidad? Volvemos sobre ello en su momento, cuando hablemos del olvido como destrucción de las huellas, en particular las documentales (cf. tercera parte, pp. 537-547).

tructivo, debido a su relación activa con las huellas, a otro que Marc Bloch tacha de "positivismo", el de sus maestros Seignobos y Langlois, de cuya pereza mental se burla.⁴⁰

La segunda parte sobre la que prosigue el examen de las relaciones de la historia con los testimonios escritos y no escritos es la de "la crítica". Este término especifica la historia como ciencia. Sin duda, la discusión y la confrontación existen entre los hombres fuera de los procedimientos jurídicos y de los de la crítica histórica. Pero sólo la comprobación de los testimonios escritos, unida a la de estas otras huellas como los vestigios, dieron lugar a la crítica, en el sentido digno de este nombre. En realidad, es en la esfera histórica donde apareció la misma palabra de crítica con el sentido de corroboración de las declaraciones del otro, antes de asumir la función trascendental que le asignará Kant en el plano de la exploración de los límites de la facultad de conocer. La crítica histórica se abrió un difícil camino entre la credulidad espontánea y el escepticismo de principio de los pirrónicos. Y mucho más allá del sentido común. Se puede afirmar que el nacimiento de la crítica histórica se remonta a Lorenzo Valla.⁴¹ Su edad de oro es ilustrada por tres grandes nombres: el

⁴⁰ ¿Dijo realmente Seignobos "es muy útil plantearse preguntas, pero muy peligroso responderlas"? Marc Bloch, que duda de esta declaración pero la cita, quiere añadir: "Ciertamente no es la declaración de un fanfarrón. Pero, si los físicos no hubiesen sido más intrepidos, ¿qué sería de la física?" (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, ob. cit., p. 45).

⁴¹ Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin* (Sur la "Donation de Constantin", à lui faussement attribuée et mensongère, hacia 1440), traducción francesa de Jean-Baptiste Giarl, París, Les Belles Lettres, 1993, prefacio de Carlo Ginzburg. Este texto fundador de la crítica histórica presenta un problema de lectura y de interpretación, ya que hace "coexistir en la misma obra retórica y filología, diálogo de ficción y discusión minuciosa de las pruebas documentales" (Ginzburg, ob. cit., p. xv). Hay que remontarse a la *Retórica* de Aristóteles para encontrar un modelo retórico para el que las pruebas (*ta tekmeria*) (1354a) dependen de la racionalidad propia de la retórica, en torno a las nociones de lo "persuasivo" y de lo "probable". Es cierto que Aristóteles no tenía presente la forma judicial de retórica, responsable, entre las "acciones humanas" (*ta prattonta*) (1357a), de las acciones pasadas (1358b), a diferencia de la retórica deliberativa, la más noble, responsable de las acciones futuras y de la retórica epideictica, que administra la alabanza y la censura de las acciones presentes. Quintiliano, bien conocido por Valla, transmitió este modelo a los eruditos del Renacimiento italiano, en la *Institutio oratoria*, cuyo libro V contiene una amplia exposición sobre las pruebas, entre las cuales se hallan los documentos (*tabulae*), como testamentos y documentos oficiales. "El *Decreto de Constantino*, observa Ginzburg, podía enmarcarse perfectamente en esta última categoría" (Ginzburg, ob. cit., p. xvi). Colocado en este segundo plano, la mezcla de géneros del escrito de Valla es menos sorprendente. Consta de dos partes. En la primera, Valla sostiene que no es verosímil la dona-

jesuita Papebroeck, de la congregación de los bolandistas, fundador de la hagiografía científica; Mabillon, el benedictino de Saint-Maur, fundador de la diplomática; Richard Simon, el oratoriano que marca los comienzos de la exégesis bíblica crítica. A estos tres nombres, hay que añadir el de Spinoza y su *Tratado teológico-político* y el de Bayle, el incrédulo de múltiples miras. ¿Hay que evocar también a Descartes? No, si se subraya el aspecto matemático del *Método*, sí, si se relaciona la duda de los historiadores con la duda metódica cartesiana.⁴² Ya está creada la "lucha con el documento", como escribe perfectamente Marc Bloch. Su estrategia principal es examinar las fuentes para distinguir lo verdadero de lo falso, y, para ello, "hacer hablar" a los testigos, que, sabemos, pueden equivocarse o mentir, no para confundirlos sino "para entenderlos" (ibíd., p. 94).

A esta crítica debemos la cartografía o la tipología de los "malos testimonios" (idem), cuyos resultados se podrían comparar con los del *Tratado de las pruebas judiciales* de J. Bentham, que Marc Bloch puede haber conocido,

ción de una buena parte de las posesiones imperiales que Constantino habría hecho al papa Silvestre; esta parte retórica está organizada en torno al diálogo ficticio entre Constantino y el papa Silvestre. En la segunda, Valla utiliza pruebas lógicas, estilísticas y de tipo "anticuario" para demostrar que el documento sobre el que se funda la donación (el supuesto *Decreto de Constantino*) es falso.

Partiendo de la confesión de que "es imposible de salvar la distancia entre el Valla polemista y retórico y el Valla iniciador de la crítica histórica moderna" (Ginzburg, ob. cit., p. XI), Ginzburg polemiza contra aquellos de sus contemporáneos que, siguiendo a Nietzsche, se sirven de la retórica como de una máquina de guerra escéptica contra el supuesto positivismo tenaz de los historiadores. Para salvar este abismo y reencontrar el uso apropiado para la historiografía de la noción de prueba, Ginzburg propone remontarse al momento preciso en que, siguiendo las huellas de Aristóteles y de Quintiliano, no se disocian retórica y pruebas. La retórica posee, por su parte, la racionalidad propia; en cuanto a la prueba en historia, como lo demuestra el importante artículo de Ginzburg sobre el "paradigma indiciario" que yo discuto más tarde, no obedece principalmente al modelo galileo, del que procede la versión positiva o metódica de la prueba documental. Por eso, es grande la deuda de los historiadores con Lorenzo Valla: de él procede la erudición benedictina de la congregación de Saint-Maur, y la invención por J. Mabillon de la diplomática (cf. Blandine Barrer-Kriegel, *L'Histoire à l'âge classique*, París, PUF, 1988). Esta búsqueda de la veracidad documental se vuelve a encontrar en las reglas metódicas de crítica interna y externa de las fuentes en el siglo XX, con la escuela metódica de Monod, Langlois, Seignobos, Lavis, Fustel de Coulanges.

⁴² Nos habíamos encontrado por primera vez con Descartes al tratar el declive y la muerte del *ars memoriae* después de Giordano Bruno: cf. antes, primera parte, capítulo 2, p. 95.



pero sobre el que la crítica historiadura posee, en todos los casos, un gran adelanto.⁴³

El recorrido de Marc Bloch es ejemplar. Parte del hecho de la impostura, como engaño concertado sobre el fondo, y pasa a las razones de mentir, de mistificar, de defraudar, que pueden ser las de individuos ingeniosos, defraudadores interesados, o aquellas comunes a una época propicia para las falacias. Considera luego las formas más insidiosas del engaño: arreglos solapados, hábiles interpolaciones. Deja un lugar para los errores involuntarios y para las inexactitudes propiamente patológicas propias de la psicología del testimonio (una observación interesante: las contingencias episódicas son más propicias para el error que los dominios íntimos de los destinos humanos). Marc Bloch no duda en utilizar todas las ventajas de su experiencia de combatiente de las dos grandes guerras del siglo XX para cotejar su experiencia de historiador, principalmente medievalista, con la de ciudadano comprometido, atento al móvil de la censura y de la propaganda y a los efectos perniciosos del rumor.

Marc Bloch incorpora a esta tipología su "Essai d'une logique de la méthode de critique" (ibid., pp. 107-123); éste abre un vasto campo sobre el que muchos han trabajado después de él. En el centro: el trabajo de comparación y su juego de semejanzas y de diferencias; la controversia ordinaria encuentra aquí una configuración técnica ejemplar. Además de la prohibición elemental de la contradicción formal —un acontecimiento no puede ser y no ser a la vez—, la argumentación abarca desde el arte de desenmascarar las torpezas de los plagiarios, de descubrir las inverosimilitudes notorias, hasta la lógica de las probabilidades.⁴⁴ En este sentido, Marc Bloch no cae en el error de confundir la probabilidad de la producción de un acontecimiento —¿Cuál sería en historia el equivalente de la igualdad inicial de las probabilidades en el juego de dados? "En crítica del testimonio, casi todos los dados están trucados" (ibid., p. 116)— con la probabilidad del juicio de autenticidad alcanzado por el lector

⁴³ Edición original en francés por Étienne Dumont, París, Bossange; trad. inglesa, Londres, Baldwin, 1825 [trad. esp. de Manuel Ossorio Florit, *Tratado de las pruebas judiciales*, Buenos Aires, Ediciones Jurídicas Europa-América, 1971]. Sobre este tratado de J. Bentham, puede consultarse a R. Dulong (*Le Témoin oculaire*, ob. cit., pp. 139-162) y a Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, tomo I: *Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*, textos escogidos y presentados por Catherine Audard, París, PUF, 1999.

⁴⁴ "Aquí, la investigación histórica, como tantas otras disciplinas del espíritu, se cruza con la vía real de la teoría de las probabilidades" (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, ob. cit., p. 115).

de archivos. Entre el por y el contra, la duda se convierte en instrumento de conocimiento en la medición de los grados de verosimilitud de la combinación elegida. Quizás haría falta hablar tanto de plausibilidad como de probabilidad. Plausible es el argumento digno de ser defendido en un litigio.

Acabamos de sugerirlo: queda mucho por hacer en cuanto a los procedimientos de validación de la prueba y al criterio de coherencia externa e interna, y son muchos los que trabajan en este proyecto. Me ha parecido oportuno cotejar la contribución de Marc Bloch a esta lógica del método crítico con la de Carlo Ginzburg sobre el "paradigma indiciario".⁴⁵ En efecto, el análisis de Marc Bloch deja sin subrayar la noción de vestigio, evocada a propósito de la arqueología y asimilada rápidamente a la noción de testimonio no escrito. Ahora bien, no sólo los vestigios desempeñan una función nada despreciable en la corroboración de los testimonios, como lo confirman los peritajes de la policía; también la interpretación de los testimonios orales o escritos. Carlo Ginzburg habla aquí de indicio y de paradigma indiciario, valientemente opuesto al paradigma galileo de la ciencia.

Se plantean dos preguntas: ¿cuáles son los usos del indicio cuya convergencia autoriza los reagrupamientos en un único paradigma?⁴⁶ Por otra parte, ¿qué sucede *in fine* con la relación del indicio con el testimonio?

La respuesta a la primera pregunta la construye el texto. En el punto de partida: la evocación de un hábil aficionado al arte —el famoso Morelli al que se refiere Freud en su estudio *El Moisés de Miguel Ángel*—, que recurrió al examen de detalles en apariencia sin importancia (el contorno de los lóbulos de la oreja) para desenmascarar las falsas copias de pinturas originales. Este método indiciario hizo las delicias del detective Sherlock Holmes y, detrás de él, de todos los autores de novela policial. Freud veía en él una de las fuentes del psicoanálisis, "habilidad para adivinar las cosas secretas y ocultas a partir de rasgos subestimados o que apenas se tienen en cuenta, a partir del desecho de la observación" (*El Moisés de Miguel Ángel*). En este sentido, ¿no son indicios los lapsus, cuando los controles se relajan y dejan escapar signos incongruentes? Poco a poco, toda la semiótica médica, con su concepto de síntoma, se deja agrupar en esta categoría de indicio. En segundo plano, se deja evocar el saber

⁴⁵ Carlo Ginzburg, "Traces. Racines d'un paradigme indiciare", en *Mythes, Emblemes, Traces. Morphologie et histoire*, ob. cit., pp. 139-180.

⁴⁶ La comparación suscita en el autor una erudición y una sutileza sin igual: para un artículo de unas cuarenta páginas, un aparato crítico de ciento treinta y siete entradas.

de los cazadores de otro tiempo, descifradores de huellas mudas. Tras ellos, vienen las escrituras, y la escritura misma de la que Ginzburg dice que "también ella, como la adivinación, designaba cosas a través de las cosas" (*Mythes, emblèmes, traces*, ob. cit., p. 150). Por lo tanto, toda la semiótica se revela indiciaria. Entonces, ¿qué permite a todo este abanico de disciplinas constituirse en paradigma? Varios rasgos: la singularidad de la cosa descifrada —el carácter indirecto del desciframiento— su carácter conjetural (término que proviene de la adivinación).¹⁷ Y he aquí que aparece la historia: "Todo ello explica por qué la historia no logró nunca convertirse en una ciencia galileana. [...] Como el del médico, el conocimiento histórico es indirecto, indiciario y conjetural" (ibíd., p. 154). De esto, la escritura, la textualidad, que hace inmaterial la oralidad, no cambia nada en absoluto, pues el historiador trata ahora y siempre de casos individuales. A esta relación con la singularidad vincula Ginzburg el carácter probabilista del conocimiento histórico.

El campo abierto por el paradigma indiciario es inmenso: "Si la realidad es impenetrable, existen zonas privilegiadas —huellas, indicios— que permiten descifrarla. Esta idea, que constituye el núcleo del paradigma indiciario o semiótico, se ha abierto camino en los más variados ámbitos del conocimiento, y ha modelado profundamente las ciencias humanas" (ibíd., pp. 177-178).

Se plantea seguidamente la segunda cuestión: la del lugar del paradigma indiciario de Carlo Ginzburg respecto a la crítica del testimonio de Marc Bloch y de sus sucesores. No creo que haya motivos para escoger entre los dos análisis. Al englobar el conocimiento histórico en el paradigma indiciario, C. Ginzburg debilita su concepto de indicio, que se beneficia al oponerlo al de testimonio escrito. Inversamente, el tratamiento que M. Bloch da a los vestigios como testimonios no escritos perjudica la especificidad del testimonio como relevo de la memoria en su fase declarativa y su expresión narrativa. El indicio es localizado y descifrado; el testimonio es presentado y criticado. Es cierto que es la misma sagacidad la que preside las dos series de operaciones. Pero sus puntos de aplicación son distintos. La semiología indiciaria ejerce su función de complemento, de control, de corroboración respecto al testimonio oral o escrito, en cuanto que los signos que descifra no son de orden verbal.

¹⁷ Este último rasgo entronca la inteligencia indiciaria, rápida y sutil, con la *mētis* de los griegos analizada en D. Dérienne y J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence: la mētis des Grecs*, París, Flammarion, 1974 [trad. esp.: *Las artimañas de la inteligencia: la mētis en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1988].

Huellas digitales, archivos fotográficos y actualmente extracción de ADN –esta firma biológica del viviente– “atestiguan” por su mutismo. Los discursos difieren entre sí de otro modo distinto de como hacen los lóbulos de la oreja.

Por lo tanto, el beneficio de la contribución de C. Ginzburg es el de abrir la dialéctica del indicio y del testimonio en el interior de la noción de huella, y así proporcionar al concepto de documento toda su importancia y amplitud. Al mismo tiempo, la relación de complementariedad entre testimonio e indicio viene a inscribirse en el círculo de la coherencia interna-externa que estructura la prueba documental.

Por un lado, en efecto, la noción de huella puede considerarse como la raíz común al testimonio y al indicio. En este sentido, es significativo su origen cinegético: un animal pasó por allí y dejó su huella. Es un indicio. Pero el indicio puede considerarse, por extensión, como una escritura en la medida en que la analogía de la impronta, de la huella, se adhiere originariamente a la evocación de la impresión de una letra, por no hablar de la analogía igualmente primitiva entre *eikōn*, grafía y pintura, evocada al comienzo de nuestra fenomenología de la memoria.⁴⁸ Además, la misma escritura es una grafía semejante y, por ello, una especie de indicio; así, la grafología trata de la escritura, su *ductus*, según el modo indiciario. Inversamente, en este juego de analogías, el indicio merece llamarse testimonio no escrito, a la manera de Marc Bloch. Pero estos intercambios entre indicios y testimonios no deben ser un obstáculo para preservar su diferencia de uso. En resumen, el beneficiario de la operación sería el concepto de documento, resumen de indicios y testimonios, cuya amplitud final se acerca a la inicial de la huella.⁴⁹

Queda el caso límite de ciertos testimonios fundamentalmente orales, aunque escritos en el dolor, cuya archivación es objeto de discusión, hasta el punto de

⁴⁸ Cf. antes, primera parte, capítulo I.

⁴⁹ La noción de documento, en la que se conjugan las nociones de indicio y de testimonio, gana en precisión al ser emparejada a su vez con la de monumento. J. Le Goff, en el artículo “Documento/monumento” de la *Encyclopedia Einaudi*, Turín, Einaudi, vol. V, pp. 38-48, no traducido en la colección de ensayos *Mémoire et Histoire*, describe la aventura cruzada de las dos nociones: el documento, considerado como menos preocupado por pregonar la gloria del héroe, habría predominado al principio sobre el monumento, con fines laudatorios; sin embargo, para la crítica ideológica, el documento aparecería tan sesgado como el monumento. De ahí el alegato a favor del concepto mixto de documento-monumento. Cf. *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo II, pp. 202-206.

suscitar una verdadera crisis del testimonio. Se trata esencialmente de los testimonios de supervivientes de los campos de exterminio de la Shoá, llamada Holocausto en el ámbito anglosajón. Antes habían existido los de los supervivientes de la Primera Guerra Mundial, pero sólo ellos plantearon los problemas de los que hablaremos enseguida. Renaud Dulong los situó en el punto crítico de su obra *Le Témoin oculaire*. "Testimoniar desde el interior de una vida que atestigua", ésta es la enseña bajo la cual coloca su obra, como la de Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*.⁵⁰ ¿Por qué esta clase de testimonio parece constituir una excepción en el proceso historiográfico? Porque plantea un problema de acogida al que la configuración del archivo no da respuesta y hasta parece inapropiada, e incluso provisionalmente incongruente. Se trata de experiencias límite, propiamente extraordinarias —que se abren un difícil camino ante capacidades de recepción limitadas, ordinarias, de oyentes educados en la comprensión compartida—. Esta comprensión se edificó sobre las bases del sentido de la semejanza humana en el plano de las situaciones, de los pensamientos, de los sentimientos, de las acciones. Pero la experiencia que hay que transmitir es la de la inhumanidad sin punto de comparación con la experiencia del hombre ordinario. En este sentido se trata de experiencias límite. Así se anticipa un problema que sólo encontrará su expresión plena al término del recorrido de las operaciones historiográficas, el de la representación de la historia y de sus límites.⁵¹ Antes de que los límites de la explicación y de la comprensión se hayan puesto a prueba, ya lo son los de la inscripción y los de archivación. Por eso, se puede hablar de crisis del testimonio. Para acoger un testimonio, éste debe ser apropiado, es decir, despojado, en la medida de lo posible, de la extrañeza absoluta que engendra el horror. Esta drástica condición no se cumple en el caso de los testimonios de los supervivientes.⁵² Una razón suplementaria de la dificultad para comunicar se debe al hecho de que el propio testigo carece

⁵⁰ Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, ob. cit. Este libro, escrito un año antes de la desaparición del autor, es una larga reflexión sobre la obra anterior, *Si c'est un homme...* Puede leerse, en particular, el capítulo de *Les naufragés et les rescapés* titulado "Communiquer".

⁵¹ Es el título de la obra dirigida por Saul Friedländer, *Probing the limits of representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press, 1992; reed. en 1996 (cf. después, capítulo 3).

⁵² Primo Levi evoca a este respecto "la angustia inscrita en cada uno de nosotros de *tohu-bohu*, del caos, del universo desierto y vacío, aplastado bajo el espíritu de Dios, pero del que está ausente el espíritu del hombre: o aún no nacido, o ya apagado" (*Les naufragés et les rescapés*, ob. cit., pp. 83-84 de la reedición de 1994; citado por Dulong, *Le Témoin oculaire*, ob. cit., p. 95).

de distancia respecto a los acontecimientos; no "asistió" a ellos; apenas fue su agente, su actor; fue su víctima. ¿Cómo "contar su propia muerte"?, pregunta Primo Levi. La barrera de la vergüenza se añade a todas las demás. De ello se deriva que la comprensión esperada debe ser también juicio, juicio en el acto, juicio sin mediación, censura absoluta. Lo que, en definitiva, crea la crisis del testimonio es que su irrupción choca con la conquista iniciada por Lorenzo Valla en *La Donation de Constantin*: se trataba entonces de luchar contra la credulidad y la impostura; se trata ahora de luchar contra la incredulidad y la voluntad de olvidar. ¿Inversión total de la problemática?

Sin embargo, incluso Primo Levi escribe. Escribe después de Robert Antelme, el autor de *L'Espèce humaine*;⁵³ después de Jean Améry, el autor de *Par-delà le crime et le châtiment*.⁵⁴ Incluso se ha escrito sobre sus escrituras. Y nosotros escribimos aquí sobre la enunciación de la imposibilidad de comunicar y sobre el imperativo imposible de testificar sobre lo que, sin embargo, ellos testifican. Además, estos testimonios directos se hallan enmarcados progresivamente, pero no absorbidos, por los trabajos de historiadores del tiempo presente y por la publicidad de los grandes procesos criminales cuyas sentencias avanzan lentamente en la memoria colectiva a costa de penosos *dissensus*.⁵⁵ Por eso, al hablar de estos "relatos directos", no hablaré, como R. Dulong, de "alergia a la historiografía" (*Le Témoin oculaire*, ob. cit., p. 219). La "alergia a la explicación en general" (ibid., p. 220), que es cierta, provoca más bien una especie de cortocircuito entre el momento del testimonio, en el umbral de la operación historiográfica, y el momento de la representación en su expresión escrituraria, por encima de las etapas de la puesta en archivo, de la explicación e incluso de la comprensión. Pero la crisis del testimonio después de Auschwitz se libra en el mismo espacio público que el de la historiografía.

V. La prueba documental

Volvamos al historiador de los archivos. Él es su destinatario en cuanto que las huellas fueron conservadas por una institución con vistas a ser consultadas

⁵³ R. Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.

⁵⁴ J. Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Actes Sud, 1995.

⁵⁵ Cf. después, tercera parte, capítulo I.

por quien está habilitado para ello, según las reglas sobre el derecho de acceso, los plazos de consulta que varían según la categoría de los documentos.

En esta fase, se plantea la noción de prueba documental, que designa la parte de verdad histórica accesible en esta etapa de la operación historiográfica. Dos preguntas: ¿qué significa probar para un documento o un conjunto de documentos? ¿Y qué se prueba así?

La respuesta a la primera pregunta se desarrolla en el punto de articulación de la fase documental con la fase explicativa y comprensiva, y, más allá de ésta, con la fase literaria de la representación. Se puede vincular una función de prueba a los documentos consultados, precisamente porque el historiador accede a los archivos con preguntas. Por ello, las nociones de planteamiento de cuestiones y de cuestionario son las primeras que hay que establecer en la elaboración de la prueba. El historiador inicia la investigación de archivos cargado de preguntas. Marc Bloch, una vez más, es uno de los primeros, en contra de los teóricos que él llamaba positivistas y que nosotros preferimos llamar metódicos, como Langlois y Seignobos,³⁶ en poner en guardia contra lo que considera una ingenuidad epistemológica, a saber, la idea de que podría existir una fase número uno en la que el historiador reuniría los documentos, los leería y valoraría su autenticidad y su veracidad, tras lo cual vendría una fase número dos, en la que haría uso de ellos. Antoine Prost, en *Doce lecciones sobre la historia*, recalca con fuerza, después de Paul Lacombe,³⁷ esta importante declaración: no hay observación sin hipótesis ni hecho sin preguntas. Los documentos sólo hablan si se les pide que verifiquen, es decir, que comprueben la verdad de semejante hipótesis. Interdependencia, por tanto, entre hechos, documentos y preguntas: "Es la pregunta, escribe A. Prost, la que construye el objeto histórico procediendo a un recorte original en el universo ilimitado de los hechos y de los documentos posibles" (*Douze leçons sur l'histoire*, ob. cit., p. 79). El autor concuerda así con la aserción de Paul Veyne que caracteriza el trabajo actual de los historiadores por la "ampliación del cuestionario". Pero lo que suscita este alargamiento es la formación de hipótesis que

³⁶ Para una lectura más equitativa de C. Langlois, C. V. Seignobos, *L'Introduction aux études historiques*, París, Hachette, 1898 [trad. esp. de Domingo Vaca, *Introducción a los estudios históricos*, Madrid, Daniel Jorro, 1913]; cf. Antoine Prost, "Seignobos revisité", *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, núm. 43, julio-septiembre de 1994, pp. 100-118.

³⁷ Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, París, Seuil, 1996 [trad. esp. de Anacler Pons y Justo Serna, *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2001]. Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, París, Hachette, 1994.

se refieren al lugar del fenómeno interrogado dentro de encadenamientos que ponen en juego la explicación y la comprensión. La pregunta del historiador, afirma también nuestro autor, "no es una pregunta desnuda; es una pregunta armada que conlleva cierta idea de las fuentes documentales y de los procedimientos de investigación posibles" (ibíd., p. 80). Huella, documento, pregunta forman así el trípode básico del conocimiento histórico. Esta irrupción de la pregunta proporciona la ocasión de echar una última mirada a la noción de documento elaborado anteriormente a partir de la de testimonio. Considerado en el conjunto de las preguntas, el documento se aleja continuamente del testimonio. Nada es en cuanto tal documento, aunque cualquier residuo del pasado sea potencialmente huella. Para el historiador, el documento no es dado simplemente, como podría sugerir la idea de huella. Es buscado y encontrado. Más aún, es circunscrito y, en este sentido, constituido, instituido documento, mediante el cuestionamiento. Para un historiador, todo puede devenir documento: desde luego, los restos procedentes de las excavaciones arqueológicas y otros vestigios, pero de modo más claro las informaciones tan diversas como las tarifas del mercado, curvas de precios, registros parroquiales, testamentos, bancos de datos estadísticos, etcétera. Se convierte así en documento todo cuanto puede ser interrogado por un historiador con la idea de encontrar en él una información sobre el pasado. Entre los documentos, hay muchos que no son testimonios. Las series de ítems homogéneos de los que se hablará en el capítulo siguiente ni siquiera son asignables a lo que Marc Bloch llamaba testigos involuntarios. La misma caracterización del documento por la interrogación que se le aplica equivale a una categoría de testimonios no escritos, los testimonios orales grabados: de ellos hace un gran consumo la microhistoria y la historia del tiempo presente. Su función es importante en el conflicto entre la memoria de los supervivientes y la historia ya escrita. Ahora bien, estos testimonios orales sólo constituyen documentos una vez registrados; dejan la esfera oral para entrar en la de la escritura, y se alejan así de la función del testimonio en la conversación ordinaria. Se puede afirmar entonces que la memoria está archivada, documentada. Su objeto ha dejado de ser un recuerdo, en el sentido propio del término, es decir, retenido en una relación de continuidad y de apropiación respecto a un presente de conciencia.

Segunda pregunta: ¿qué es lo que, en este estadio de la operación historiográfica, puede tenerse por probado? La respuesta es clara: un hecho, unos hechos, susceptibles de ser enunciados en proposiciones singulares, discretas, que incluyen, la mayoría de las veces, mención de fechas, de lugares, de nom-

bres propios, de verbos de acción o de estado. Aquí acecha una confusión: la confusión entre hechos probados y acontecimientos sobrevenidos. Una epistemología vigilante pone en guardia aquí contra la ilusión de creer que lo que se llama hecho coincide con lo que sucedió realmente, incluso con la memoria viva que de él tienen los testigos oculares, como si los hechos durmiesen en los documentos hasta que los historiadores los extrajesen de ellos. Esta ilusión, contra la que luchaba Henri Marrou en *Del conocimiento histórico*,⁵⁸ mantuvo largo tiempo la convicción de que el hecho histórico no difiere fundamentalmente del hecho empírico en las ciencias experimentales de la naturaleza. No sólo se trata de resistir, cuando se hable más tarde de la explicación y de la representación, a la tentación de disolver el hecho histórico en la narración y ésta en una composición literaria indiscernible de la ficción, sino que también hay que rechazar la confusión inicial entre hecho histórico y acontecimiento real recordado. El hecho no es el acontecimiento, devuelto a su vez a la vida de la conciencia testigo, sino el contenido de un enunciado que intenta representarlo. En este sentido, habría que escribir siempre: el hecho de que esto o aquello aconteció. Así entendido, se puede afirmar que el hecho se construye por el procedimiento que lo separa de una serie de documentos de los que se puede decir, en cambio, que son su fundamento. Esta reciprocidad entre la construcción (mediante el procedimiento documental complejo) y la fundamentación del hecho (sobre la base del documento) expresa el estatuto epistemológico específico del hecho histórico. Es este carácter proposicional del hecho histórico (en el sentido de "hecho de que") el que rige la modalidad de verdad o de falsedad vinculada al hecho. Los términos verdadero/falso pueden tomarse legítimamente en este nivel en el sentido popperiano de lo refutable y lo verificable. Es verdad o es falso que se utilizaron en Auschwitz cámaras de gas para matar a tantos judíos, polacos, gitanos. La refutación de negacionismo tiene lugar en este nivel. Por eso, era tan importante delimitar correctamente este nivel. En efecto, esta calificación veritativa de la "prueba documental" no se encontrará en los niveles de la explicación y de la representación, en los que el carácter popperiano de verdad se hará cada vez más difícil de aplicar.

Se objetará aquí el uso que los historiadores hacen de la noción de acontecimiento, ya para mantenerlo al margen debido a su brevedad y a su fugacidad, y más aún a su vínculo privilegiado con el nivel político de la vida social, ya para

⁵⁸ Henri-Iréné Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954; reedición, 1975 [trad. esp.: *Del conocimiento histórico*, Buenos Aires, Per Abbat, 1985].

saludar su vuelta. Que se lo trate como sospechoso o como huésped bienvenido tras una larga ausencia, el acontecimiento puede figurar en el discurso histórico por su carácter de referente último. Responde a la siguiente pregunta: ¿de qué se habla cuando se dice que algo aconteció? No sólo no rechazo este estatuto de referente, sino que abogo por él a lo largo de toda esta obra. Y es para preservar este estatuto de confidente del discurso histórico por lo que yo distingo el hecho en cuanto "la cosa dicha", el qué del discurso histórico, del acontecimiento en cuanto "la cosa de la que se habla", el "a propósito de qué" es el discurso histórico. En este aspecto, la aserción de un hecho histórico marca la distancia entre lo dicho (la cosa dicha) y el objetivo referencial que, según la expresión de Benveniste, revierte el discurso al mundo. El mundo, en historia, es la vida de los hombres del pasado tal como fue. Es de esto de lo que se trata. Y la primera cosa que se dice de ello es que eso aconteció. ¿Tal como se dice? Ésa es toda la pregunta. Y nos acompañará hasta el final del estadio de la representación en el que ella encontrará, si no su resolución, al menos su formulación exacta con la rúbrica de representancia.⁵⁹ Hasta entonces, hay que dejar en la indeterminación la verdadera relación entre hecho y acontecimiento, y permitir cierta indiscriminación en el uso indistinto de los términos por parte de los mejores historiadores.⁶⁰ Por mi parte, pienso honrar el acontecimiento considerándolo como el confidente efectivo del testimonio en cuanto categoría primera de la memo-

⁵⁹ Cf. después, capítulo 3, § 4, pp. 360-370.

⁶⁰ En el artículo de P. Nora, "Le retour de l'événement", en J. Le Goff y P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, ob. cit., tomo I, pp. 210-228, se trata fundamentalmente del estatuto de la historia contemporánea, y, por tanto, de la proximidad del pasado referido al presente histórico, en un tiempo como el nuestro en el que el presente es vivido "como lleno de un sentido ya 'histórico'" (Nora, ob. cit., p. 210). Es este peso del presente sobre el "hacer la historia" el que autoriza a decir que "la actualidad, esa circulación generalizada de la percepción histórica, culmina en un fenómeno nuevo: el acontecimiento" (ibid., p. 211). Su aparición puede incluso datarse: desde el último tercio del siglo XIX. De lo que se trata es del "advenimiento rápido de este presente histórico" (idem). Lo que se reprocha a los "positivistas" es haber hecho del pasado muerto, separado del presente vivo, el campo cerrado del conocimiento histórico. Que el término "acontecimiento" no designa la cosa ocurrida, encuentra confirmación en el simple hecho de hablar de la "producción del acontecimiento" (ibid., p. 212) y de las "metamorfosis del acontecimiento" (ibid., p. 216); de lo que se trata es del suceso aprehendido por los medios de comunicación. Al hablar de acontecimientos como la muerte de Mao Tse-tung, Nora escribe: "El hecho de que hayan ocurrido no los hace más que históricos. Para que haya acontecimiento, debe ser conocido" (ibid., p. 212). La historia compite, pues, con los medios de comunicación, el cine, la literatura popular y todos los vectores de la comunicación. Algo del testimonio directo retorna aquí al grito de "yo estaba allí". "La modernidad segrega el aconte-



ria archivada. Cualquier especificación que se pueda aportar o imponer posteriormente al acontecimiento, principalmente con relación a las nociones de estructura y de coyuntura, que colocan el acontecimiento en una tercera posición respecto de otras nociones conexas, el acontecimiento, en su sentido más primitivo, es aquello a propósito de lo cual alguien atestigua. Es el emblema de todas las cosas pasadas (*praeterita*). Pero lo dicho del decir del testimonio es un hecho, el hecho de que... Precisemos: el "de que" inserto en la aserción del hecho mantiene en reserva el objetivo intencional que será tematizado al final del recorrido epistemológico bajo el signo de la pertenencia. Sólo una semiótica inapropiada al discurso histórico mantiene la negación del referente en provecho del binomio exclusivo constituido por el significante (narrativo, retórico, imaginativo) y el significado (el enunciado del hecho). A la concepción binaria del signo heredada de la lingüística saussuriana, quizás ya mutilada, opongo la concepción triádica del significante, del significado y del referente. Propondré, en otro lugar, una fórmula tomada de Benveniste según la cual el discurso consiste en que alguien dice algo a alguien sobre algo según unas reglas.⁶¹ En este esquema, el referente es lo simétrico del emisor, a saber, el historiador, y, antes que él, el testigo presente a su propio testimonio.

Quisiera echar una última ojeada a la relación entre el punto de partida de este capítulo –el testimonio– y su punto de llegada –la prueba documental–, en el haz de luz y de sombra proyectado sobre toda la empresa por el mito del *Fedro*

cimiento, a diferencia de las sociedades tradicionales, que tenían más bien tendencia a enraizarlo", escribe Nora (ibíd., p. 220). En mi terminología, sería acontecimiento lo que Nora llama histórico, el haber acontecido. Y yo pondría del lado del hecho lo que él llama acontecimiento y que su íntimo vínculo con "su significación intelectual" acerca a "una primera forma de elaboración histórica" (ibíd., p. 216). "El acontecimiento –dice el autor–, es lo maravilloso de las sociedades democráticas" (ibíd., p. 217). Al mismo tiempo se denuncia "la paradoja del acontecimiento" (ibíd., p. 222): con su aparición sube a la superficie la profundidad escondida de lo no-episódico. "El acontecimiento tiene como virtud anudar en haces significaciones dispersas" (ibíd., p. 225). "Corresponde al historiador desatarlos para volver de la evidencia del acontecimiento a la evidencia del sistema. Pues la unicidad, para que se haga inteligible, exige siempre la existencia de una serie que la novedad hace surgir" (idem). De este modo, vemos el acontecimiento –"el acontecimiento contemporáneo"– entregado con pesar a las dialécticas fomentadas por los enemigos del acontecimiento, los abogados de la estructura.

⁶¹ E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, París, Gallimard, 1966 [trad. esp. de Juan Almelá, *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971-1972, tomos I y II].

que habla de la invención de la escritura. Si las nociones de huella y de testimonio garantizan la continuidad del paso de la memoria a la historia, la discontinuidad ligada a los efectos de distanciación que acabamos de establecer desemboca en una situación de crisis general en cuyo interior viene a situarse la crisis específica vinculada con el testimonio intempestivo de los supervivientes de los campos de concentración. Esta crisis general da al problema del *pharmakon*, que aparece constantemente en nuestro estudio, una coloración precisa. Lo que la crítica histórica cuestiona, en el plano de la prueba documental, es el carácter fiduciario del testimonio espontáneo, a saber, el movimiento natural de poner su confianza en la palabra *oída*, en la palabra de otro. Se abre así una verdadera crisis. La crisis de la creencia, que autoriza a considerar el conocimiento histórico como una escuela de la sospecha. No es sólo la credulidad la que se pone aquí en la picota, sino la fiabilidad, inmediatamente, del testimonio. Crisis del testimonio: es la manera rigurosa de la historia documental de contribuir a la curación de la memoria, de proseguir con el trabajo de rememoración y con el trabajo de duelo. Pero ¿se puede dudar de todo? ¿No es cierto que, en la medida en que confiamos en tal testimonio, podemos dudar de tal otro? ¿Se puede soportar, o incluso pensar, una crisis general del testimonio? ¿Puede romper la historia todas sus amarras con la memoria declarativa? El historiador respondería sin duda que la historia, en resumidas cuentas, refuerza el testimonio espontáneo mediante la crítica del testimonio, a saber, la confrontación entre testimonios discordantes, con vistas a establecer un relato probable, plausible. Sin duda; pero la pregunta sigue presente: ¿la prueba documental es más remedio que veneno para los fallos constitutivos del testimonio? Dependerá de la explicación y de la representación aportar algún alivio a este desconcierto, mediante el ejercicio meditado del debate y el refuerzo de la atestación.⁶²

⁶² Hay historiadores que han sabido encontrar en los archivos un eco de las voces apagadas, como Arlette Farge en *Le Gout de l'archive*, París, Seuil, 1989. A diferencia del archivo judicial, que "presenta un mundo fragmentado", el archivo de los historiadores escucha el eco de "esas quejas irrisorias a propósito de acontecimientos irrisorios, en los que unos discuten por una herramienta robada y otros por el agua sucia que mancha sus vestidos. Signos de un desorden pequeño que dejaron huellas ya que dieron lugar a informes e interrogatorios, esos hechos íntimos, en los que no se dice casi nada y en los que, sin embargo, tantas cosas terminan por conocerse, son lugar de investigación y de búsqueda" (p. 97). Esas huellas son, en el sentido riguroso de los términos, "palabras captadas" (*idem*). Sucede, pues, que el historiador no es el que hace hablar a los hombres de otro tiempo, sino el que los deja hablar. Entonces, el documento remite a la huella, y la huella al acontecimiento.

Explicación/compreensión

NOTA DE ORIENTACIÓN

Es en el nivel de la explicación/compreensión donde la autonomía de la historia respecto a la memoria se afirma con más fuerza en el plano epistemológico. A decir verdad, esta nueva fase de la operación historiográfica estaba ya imbricada en la anterior en la medida en que no existe documento sin pregunta ni pregunta sin explicación. El documento constituye una prueba precisamente con relación a la explicación. Sin embargo, lo que la explicación/compreensión aporta de nuevo respecto al tratamiento documental del hecho histórico concierne a los modos de encadenamiento entre hechos documentados. Explicar es, de modo general, responder a la pregunta "¿por qué?" mediante una diversidad de usos del conectivo "porque".¹ En este sentido, no sólo habrá que dejar abyecto el abanico de estos usos, sino que también se deberá mantener la operación historiográfica no lejos de los enfoques comunes a todas las disciplinas científicas, caracterizados por recurrir, en formas diversas, a procedimientos de modelización sometidos a la prueba de la verificación. Por eso, modelo y prueba documental van juntos. La modelización es obra del imaginario científico, como lo había indicado Colingwood, seguido por Max Weber y Raymond Aron, al hablar de la imputación causal singular.² Este imaginario arrastra el espíritu lejos de la esfera de la rememoración privada y pública al reino de los posibles. Si el espíritu, no obstante, debe permanecer en el dominio de la historia y no deslizarse al de la ficción, este imaginario debe doblegarse a una disciplina específica, a saber, a un recorte apropiado de sus objetos de referencia.

Este recorte es regido por dos principios limitativos. Por el primero, los modelos explicativos aplicados en la práctica historiadora poseen como rasgo común el referirse a la realidad humana como hecho social. En este sentido, la historia social no es un

¹ G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basic Blackwell, 1957, 1979.

² Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo I. Véase segunda parte, capítulo 3.

sector entre otros, sino el punto de vista desde el cual la historia escoge su campo, el de las ciencias sociales. Al privilegiar, con cierta escuela de historia contemporánea, como haremos nosotros más tarde, las modalidades prácticas de la constitución del vínculo social y las problemáticas de la identidad que se relacionan con él, reduciremos la distancia que se había abierto durante la primera mitad del siglo XX entre la historia y la fenomenología de la acción, pero no la aboliremos. Las interacciones humanas, y en general las modalidades del intervalo, del *inter-esse*, como gusta decir H. Arendt, que sobrevienen entre los agentes y los pacientes del obrar humano, sólo se prestan a los procesos de modelización por los que la historia se inscribe entre las ciencias sociales al precio de una objetivación metódica que tiene valor de corte epistemológico respecto a la memoria y al relato ordinario. En este sentido, historia y fenomenología de la acción tienen interés en seguir siendo distintas para el mayor provecho de su diálogo.

El segundo principio limitativo concierne al recorte de la historia en el campo de las ciencias sociales. La historia se distingue de las demás ciencias sociales, y principalmente de la sociología, porque pone el énfasis en el cambio y en las diferencias o desviaciones que afectan a los cambios. Este rasgo distintivo es común a todos los compartimentos de la historia: realidad económica, fenómenos sociales en el sentido limitativo del término, prácticas y representaciones. Este rasgo común define de modo restrictivo el referente del discurso histórico dentro del referente común a todas las ciencias sociales. Ahora bien, cambios y diferencias o desviaciones en los cambios comportan una connotación temporal manifiesta. Así pues, se hablará de larga duración, de corto término, de acontecimiento cuasi puntual. Por eso, el discurso de la historia podría asemejarse de nuevo a la fenomenología de la memoria. Sin duda alguna. Sin embargo, el vocabulario del historiador que construye sus jerarquías de duraciones, como en la época de Labrousse y de Braudel, o que las dispersa, como se intenta desde entonces, no es el del fenomenólogo que se refiere a la experiencia viva de la duración, como ocurrió en la primera parte de esta obra. Estas duraciones son construidas. Aun cuando la historia se ingenie en alterar su orden de prioridad, el historiador modula la vivencia temporal siempre en términos de duraciones múltiples y, si es el caso, reaccionando contra la rigidez de arquitecturas de duraciones demasiado bien apiladas. Aunque la memoria constituya la experiencia de la profundidad variable del tiempo y ordene sus recuerdos en mutua relación, esbozando una especie de jerarquía entre ellos, lo cierto es que [la memoria] no forma espontáneamente la idea de duraciones múltiples. Ésta sigue siendo patrimonio de lo que Halbwachs llama "memoria histórica", concepto sobre el que volveremos en su momento. El manejo por parte del historiador de esta pluralidad de duraciones es ordenada por la correlación de tres factores: la naturaleza específica del cambio considerado —económico, institucional, político, cultural u otro—; la escala con la que es aprehendido, descrito y explicado; finalmente, el ritmo temporal apropiado a esta escala. De este modo, el

privilegio otorgado a los fenómenos económicos o geográficos por Labrousse y Braudel y, después de ellos, por los historiadores de la escuela de los *Annales* tuvo como corolario el rasgo epistemológico más importante del tratamiento, por parte de la historia, de la dimensión temporal de la acción social. Este rasgo se vio reforzado por una correlación suplementaria entre la naturaleza específica del fenómeno social tomado como referente y el tipo de documento privilegiado. Lo que la larga duración estructura en el plano temporal son prioritariamente series de hechos repetibles, más que acontecimientos singulares susceptibles de ser rememorados de manera distintiva; por esta razón, son accesibles a la cuantificación y al tratamiento matemático. Con la historia serial y con la historia cuantitativa,³ nos alejamos, en la medida de lo posible, de la duración según Bergson o Bachelard. Estamos en un tiempo construido, hecho de duraciones estructuradas y cuantificadas. Por deferencia a estas audaces operaciones de estructuración que han marcado la mitad del siglo XX, la historia más reciente de las prácticas y de las representaciones ha elaborado un tratamiento más cuantitativo de las duraciones y así parece haber reconducido la historia hacia la fenomenología de la acción y de la de la duración que es solidaria de ella. Pero esta historia no reniega por ello de la actitud objetivadora que continúa compartiendo con los trabajos más importantes de la escuela de los *Annales*.

Dicho esto, en cuanto a los referentes de la explicación histórica, queda por caracterizar, de modo más preciso, la naturaleza de las operaciones propias de la explicación. Evocamos antes la eventual diversidad de los usos del "porque" que sirve de conector con las respuestas dadas a la pregunta "¿por qué?". Es aquí donde hay que insistir en la variedad de los tipos de explicación en historia.⁴ En este sentido, se puede afirmar sin injusticia que, en historia, no hay modo privilegiado de explicación.⁵ Es un rasgo que la historia comparte con la teoría de la acción, en la medida en que el referente penúltimo del discurso histórico son interacciones capaces de engendrar vínculo social. No es sorprendente, pues, que la historia despliegue todo el abanico de modos de explicación capaces de hacer inteligibles las acciones humanas. Por un lado, las series de hechos repetibles de la historia cuantitativa se

³ Pierre Chaunu, *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, París, Armand Colin, col. "Cahiers des Annales", 1978.

⁴ François Dosse, en *L'Histoire*, ob. cit., coloca el segundo recorrido de su travesía de la historia bajo el signo de la "imputación causal" (pp. 30-64). Esta nueva problemática comienza con Polibio y la "búsqueda de la causalidad". Pasa por la época de las Luces y alcanza su cima con Braudel y la escuela de los *Annales*, antes de tomar, con la consideración del relato, el "gito interpretativo" que conducirá al umbral de la tercera problemática, la de la narración.

⁵ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1971 [trad. esp.: *Cómo se escribe la historia: ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972]. Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, ob. cit.

prestan al análisis causal y al establecimiento de regularidades que arrastran la idea de causa, en el sentido de eficiencia, hacia la de legalidad, según el modelo de la relación "si... entonces...". Por otro, los comportamientos de los agentes sociales, que responden a la presión de las normas sociales mediante diversas maniobras de negociación, de justificación o de denuncia, arrastran la idea de causa del lado de la de explicación por razones.⁶ Pero éstos son casos límite. La mayoría de los trabajos históricos se despliegan en una región media en la que se alternan y se combinan, a veces de manera aleatoria, modos heteróclitos de explicación. Para explicar esta variedad de la explicación histórica, he titulado este capítulo "Explicación/compreensión". En este aspecto, se puede considerar como superada la disputa suscitada al comienzo del siglo XX en torno a los términos, tenidos por antagonistas, de explicación y de comprensión. Max Weber se había mostrado muy perspicaz en la elaboración de los conceptos directores de su teoría social combinando de entrada explicación y comprensión.⁷ Más recientemente, H. von Wright, en *Explicación y comprensión*, construyó para la historia un modelo mixto de explicación que hace alternar segmentos causales (en el sentido de regularidad legal) y teleológicos (en el sentido de motivaciones susceptibles de ser racionalizadas).⁸ A este respecto, la correlación, evocada un poco antes, entre el tipo del hecho social considerado como determinante, la escala de descripción y de lectura y el ritmo temporal puede ofrecer una guta interesante en la exploración de los modelos diferenciados de explicación en cuanto a su relación con la comprensión. El lector quizás se sorprenda al no ver aparecer en este contexto la noción de interpretación. ¿No figura, al lado de la de comprensión, en la gran época de la disputa entre *Verstehen-erklären*? ¿No considera Dilthey la interpretación como una forma especial de comprensión vinculada a la escritura y, en general, al fenómeno de la inscripción? Lejos de rechazar la importancia de la noción de interpretación, propongo darle un campo de aplicación mucho

⁶ En *Tiempo y narración*, dediqué lo esencial de mis análisis a esta confrontación entre explicación causal y explicación por razones. Véase Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo I, segunda parte, capítulo 2, pp. 217 y ss.

⁷ Max Weber, *Économie et société*, ob. cit. Véase primera parte, capítulo I, § 1 a 3.

⁸ Presenté con cierto detalle el modelo cuasi causal de Henrik von Wright en *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo I, pp. 235-255. Desde entonces, intenté, en numerosos ensayos, apaciguar la disputa sobre explicación/compreensión. La oposición tenía justificación en una época en que las ciencias humanas padecían la fuerte atracción de los modelos en vigor de las ciencias de la naturaleza por la presión del positivismo de tipo comtiano. Wilhelm Dilthey sigue siendo el héroe de la resistencia de las ciencias llamadas del espíritu a la absorción de las ciencias humanas por las ciencias de la naturaleza. La práctica efectiva de las ciencias históricas invita a una actitud más mesurada y más dialéctica. [La traducción española de la obra de Georg Henrik von Wright es de Luis Vega Refón, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979 (N. del T.).]

más amplio que el que le asignaba Dilthey; a mi entender, hay interpretación en los tres niveles del discurso histórico: en el documental, en el de la explicación/compreensión y en el de la representación literaria del pasado. En este sentido, la interpretación es un rasgo de la húsqueda de la verdad en historia que recorre los tres niveles: la interpretación es un componente de la intención misma de verdad de todas las operaciones historiográficas. Así será considerada en la tercera parte de esta obra.

Última consigna léxica y semántica en el umbral de este capítulo: más que silencio sobre el tema de la interpretación en el marco de esta investigación sobre la explicación/compreensión, el lector podrá sorprenderse del silencio sobre la dimensión narrativa del discurso histórico. He demorado su examen intencionadamente, enmarcándolo dentro de la tercera operación historiográfica, la representación literaria del pasado, a la que se le concederá la misma importancia que a las otras dos operaciones. Quiere decir que no reniego en absoluto de los logros conseguidos a través de la discusión mantenida en los tres volúmenes de *Tiempo y narración*. Pero al volver a clasificar la narratividad del modo que luego explicaremos, quiero poner fin a un malentendido suscitado por los defensores de la escuela narrativista y asumido por sus detractores, equívoco según el cual el acto configurador⁹ que caracteriza la construcción de la trama constituiría, en cuanto tal, una alternativa a la explicación principalmente causal. Pienso que la justa causa de Louis O. Mink, que yo sigo honrando, está comprometida por la imposición de esta alternativa enojosa. Me parece que, en definitiva, la función cognitiva de la narratividad se reconoce mejor si se la vincula con la fase representativa del pasado del discurso histórico. El problema consistirá en comprender cómo el acto configurador de la construcción de la trama se articula según los modos de explicación/compreensión al servicio de la representación del pasado. En la medida en que la representación no es una copia, una *mimēsis* pasiva, la narratividad no sufrirá ninguna *diminutio capitis* de ser asociada al momento propiamente literario de la operación historiográfica.

El capítulo se construye según una hipótesis de trabajo particular. Propongo contrastar el tipo de inteligibilidad propia de la explicación/compreensión con una clase de objetos de la operación historiográfica, a saber, las representaciones. De este modo, el capítulo empareja un método y un objeto. La razón de esto es la siguiente: la noción de representación y su rica polisemia atraviesan de parte a parte esta obra. Fue promovida al primer plano de las perplejidades de la fenomenología de la memoria desde la problemática griega de la *eikōn* y resurgirá en el próximo capítulo de la operación historiográfica en la forma de representación escrituraria del pasado (la escritura de la historia en el sentido limitado del término). La noción de representación figu-

⁹ Adopto aquí la terminología de Louis O. Mink, *Historical Understanding*, Cornell University Press, 1987.

rá así dos veces en la parte epistemológica del libro: como objeto privilegiado de la explicación/compreensión y como operación historiográfica. Se ofrecerá, al final del capítulo, una confrontación entre los dos usos que hacemos aquí de la noción de representación.

Así, en el capítulo que comienza aquí, la representación-objeto desempeña la función de referente privilegiado, al lado del económico, el social y el político; este referente es recorrido dentro del campo más vasto del cambio social, considerado como el objeto completo del discurso histórico. Éste es el núcleo del capítulo.

Antes de alcanzar esta fase de discusión, recorreremos las siguientes etapas.

En la primera sección, ofrecemos una rápida ojeada a los momentos importantes de la historiografía francesa en los dos primeros tercios del siglo XX, hasta el período calificado de crisis por los observadores, historiadores o no. En este marco cronológico, que está estructurado, en lo esencial, por la gran aventura de la escuela francesa de los *Annales* y dominado por la importante figura de Fernand Braudel, desarrollaremos a la vez las cuestiones de método y la promoción del objeto aquí privilegiado, para el que, durante largo tiempo, se reservó el término de "mentalidades", introducido en sociología por Lucien Lévy-Bruhl con el término de "mentalidad primitiva" (sección I, "La promoción de la historia de las mentalidades").

Conduciremos esta doble investigación hasta el punto en que a la crisis del método se une la de la historia de las mentalidades, la cual no había dejado de sufrir las consecuencias de su discutible origen en la sociología de la "mentalidad primitiva".

Interrumpiremos esta doble búsqueda para dar la palabra a tres autores —Foucault, Certeau, Elias— a los que presento como los "maestros de rigor", cuya ayuda solicito para caracterizar, de un modo nuevo, la historia de las mentalidades como nuevo enfoque del fenómeno total al tiempo que nuevo objeto de la historiografía. En el transcurso de estas monografías, se habituará al lector a asociar la noción de mentalidades a la de representación, para preparar el momento en que la última será sustituida por la primera, gracias a su unión con las de acción y de agentes de acciones (sección II, "Sobre algunos maestros de rigor: Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias").

Esta sustitución se preparará por un largo intermedio consagrado a la noción de escala: si no se ven las mismas cosas en microhistoria, esa variedad de historia ilustrada por las *microstorie* italianas proporciona la ocasión de variar el enfoque de las mentalidades y de las representaciones en función de los "juegos de escalas": tan atenta está la macrohistoria al peso de las limitaciones estructurales ejercidas sobre la larga duración, como lo está la microhistoria a la iniciativa y a la capacidad de negociación de los agentes históricos en situaciones de incertidumbre.

De este modo, se salvan los obstáculos, desde la idea de las mentalidades a la de las representaciones, mediante la noción de variaciones de escalas y dentro del marco de un nuevo enfoque global de la historia de las sociedades, el propuesto por Bernard

Lepetit en *Les Formes de l'expérience*. En él se hace hincapié en las prácticas sociales y en las representaciones integradas en estas prácticas, ya que las representaciones figuran en ellas como el componente simbólico en la estructuración del vínculo social y de las identidades que son su apuesta, su finalidad. Nos detendremos especialmente en la conexión entre la operatividad de las representaciones y las diferentes clases de escalas aplicables a los fenómenos sociales: escala de eficacia y de coerción, escala de prestigio en la estima pública, escala de las duraciones ajustadas (sección III, "Variaciones de escalas").

Concluiremos con una nota crítica en la que se obtendrá ventaja de la polisemia del término "representación" para justificar el desdoblamiento de la representación-objeto y de la representación-operación del capítulo siguiente. La gran figura de Louis Marin se destacará por primera vez en las últimas páginas de este capítulo, en el que las aventuras de la explicación/compresión serán subrayadas continuamente por la de la historia de las mentalidades convertida en historia de las representaciones (sección IV, "De la idea de mentalidad a la de representación").

...

1. La promoción de la historia de las mentalidades

He escogido, en la abundante literatura que trata sobre la explicación en historia, lo que concierne a la aparición y luego a la consolidación y a la renovación de lo que se ha llamado alternativamente historia cultural, historia de las mentalidades y, finalmente, historia de las representaciones. Explicaré más tarde por qué, después de haberlo pensado, he adoptado esta última denominación. En la presente sección, me propongo comentar la elección de este recorrido a falta de poder justificarlo ya. En efecto, la noción de mentalidad representa una noción muy vulnerable a la crítica debido a su falta de claridad y de distinción o, siendo indulgente, a su sobredeterminación. Las razones por las que se ha impuesto a los historiadores son de gran interés.

Por mi parte, estas razones son las siguientes.

Ateniéndome lo más posible al oficio de historiador, lo que me ha interesado es la promoción progresiva de uno de estos nuevos "objetos" en los que la historia más reciente pone gran interés, hasta el punto de convertirse en lo que llamé anteriormente objeto pertinente, en otras palabras, objeto de refe-

rencia próxima para todo el discurso que se relaciona con él. Pero esta promoción no se realiza sin la redistribución de los valores de importancia,¹⁰ de los grados de pertinencia, que afectan al rango de los fenómenos económicos, sociales, políticos, en la escala de importancia y, finalmente, en la escala adoptada por la visión histórica en términos de macrohistoria o de microhistoria. Este desplazamiento en el plano de los objetos de referencia, de pertinencia próxima, no se realiza sin otro desplazamiento en el plano de los métodos y de los modos de explicación. Se pondrán a prueba especialmente los conceptos de singularidad (la de los individuos o de los acontecimientos), de repetibilidad, de seriación; y más aún, el de limitación colectiva y, correlativamente, el de recepción, pasiva o no, por parte de los agentes sociales. De este modo, veremos despuntar, al final del recorrido, nociones bastante nuevas como apropiación y negación.

Tomando cierta distancia respecto al trabajo de historiador, he querido verificar la tesis según la cual la historia, como una de las ciencias de lo social, no quebranta su disciplina de distanciación respecto a la experiencia viva, la de la memoria colectiva, aunque declare que se aleja de lo que se llama, la mayoría de las veces sin razón, positivismo o, más equitativamente, historia historizante para caracterizar la época de Seignobos y Sanglois de principios de siglo. Se podría pensar que, con este "nuevo objeto", la historia se acercaría mucho más —sabiéndolo o no— a la fenomenología, en particular la de la acción, o, como me gusta decir, la del hombre actuante y sufriente. A pesar de esta reducción de las distancias, la historia de las mentalidades y/o de las representaciones no deja de permanecer situada del otro lado del corte epistemológico que la separa del tipo de fenomenología que se practicó en la parte de esta obra consagrada a la memoria, y singularmente a la memoria colectiva, en cuanto que la memoria constituye uno de los poderes de este ser que yo llamo el hombre capaz. Las exposiciones más recientes de la historia de las representaciones se acercan, tanto como lo permite la posición objetiva de la historia, a nociones emparentadas con la de poder —poder hacer, poder narrar, poder imputarse el origen de sus propias acciones—. El diálogo entre la historia de las representaciones y la hermenéutica del obrar aparecerá tanto más riguroso cuanto menos se haya franqueado el invisible umbral del conocimiento histórico.

¹⁰ Justifico esta expresión en la cuarta sección del capítulo 1 de la tercera parte (pp. 434-445), consagrada a la relación entre verdad e interpretación en historia.



Pero existe una razón más sutil en mi interés por la historia de las mentalidades y de las representaciones, una razón que se ha agrandado hasta el punto de vigorizar todo el final de esta investigación. Anticipándome a la última sección de este capítulo, confieso que esta razón se ha impuesto de modo definitivo desde el momento en que, por las razones que explicaremos después, la noción de representación se ha preferido a la de mentalidad. Surgió en primer plano un caso no de confusión o de indistinción sino de sobredeterminación. Resulta que —y habrá que mostrar que no es efecto de un azar semántico, de una homonimia lamentable que proviene de la pobreza o de la economía del vocabulario— la palabra “representación” figura en esta obra en tres contextos diferentes. Designa, en primer lugar, el gran enigma de la memoria, en relación con la problemática griega de la *eikōn* y su embarazoso doblete *phantasma* o *phantasia*; se ha dicho y repetido: el fenómeno mnemónico consiste en la presencia en la mente de una cosa ausente que, por añadidura, ya no es, pero que fue. Ya sea evocado simplemente como presencia, y por esta razón como *pathos*, o buscado activamente en la operación de la rememoración, conclusión final de la experiencia del reconocimiento, el recuerdo es representación, re-presentación. La categoría de representación aparece por segunda vez, ya en el marco de la teoría de la historia, como la tercera fase de la operación historiográfica, cuando el trabajo del historiador, iniciado en los archivos, desemboca en la publicación de un libro o de un artículo entregados para leer. La escritura de la historia se ha convertido en escritura literaria. Una pregunta molesta se apodera entonces del espacio de pensamiento así abierto: ¿cómo la operación histórica mantiene, incluso corona, en este estadio, la ambición de verdad por la que la historia se distingue de la memoria y, eventualmente, se enfrenta al deseo de fidelidad de esta última? Más precisamente: ¿cómo la historia, en su escritura literaria, logra distinguirse de la ficción? Plantear esta cuestión es preguntar en qué la historia sigue siendo o más bien se convierte en representación del pasado, cosa que la ficción no es, al menos en intención, si lo es de alguna forma por añadidura. Es así como la forma repite, en su fase final, el enigma planteado por la memoria en su fase inicial. Lo repite y lo enriquece con todas las conquistas que nosotros colocamos globalmente bajo la égida del mito del *Fedro* al hablar de la escritura. Se trata, pues, de saber si la representación histórica del pasado ha resuelto, o simplemente transpuesto, las aporías vinculadas a su representación mnemónica. El uso del término “representación” por parte de los historiadores habrá que situarlo, en cuanto a su tenor conceptual, en relación con estas dos circunstancias importantes.

Entre la representación mnemónica del inicio de nuestro discurso y la representación literaria situada al término de la trayectoria de la operación historiográfica, la representación se presenta como objeto, como referente, de cierto discurso historiador. ¿Es posible que la representación-objeto de los historiadores no lleve la marca del enigma inicial de la representación mnemónica del pasado y no anticipe el enigma final de la representación histórica del pasado?

Nos limitaremos, en lo que sigue de esta sección, a recordar sucintamente los momentos principales de la historia de las mentalidades desde la fundación de la escuela francesa de los *Annales* hasta el período que fue calificado de crisis por los observadores, historiadores o no. Interrumpiremos deliberadamente esta rápida ojeada y nos enfrentaremos a tres empresas importantes que, si no se dejan englobar en los límites estrictos de la historia de las mentalidades y de las representaciones, han ofrecido al conjunto de las ciencias humanas una investigación rigurosa sobre la que habrá que preguntarse si la historia posterior ha respondido a ella, incluso, más generalmente, si la historia de las representaciones es capaz de hacerlo.

Es preciso examinar con atención, en primer lugar, la primera generación de la escuela de los *Annales*, la de los fundadores, Lucien Febvre y Marc Bloch, no sólo porque la fundación de la revista en 1929 hace época, sino también porque la noción de mentalidad reviste, en la obra de los fundadores, una importancia que sólo será igualada en la generación posterior, en el período decisivo marcado por Ernest Labrousse y, más aún, por Fernand Braudel. Este rasgo es tanto más importante cuanto que los *Annales d'Histoire Economique et Sociale* —tal era su nombre de bautismo— están marcados principalmente por el desplazamiento del interés de lo político hacia lo económico y el rechazo severo de la historia a la manera de Seignobos y Langlois, impropriamente llamada positivista, a riesgo de confundirla con la herencia comtiana, y menos injustamente llamada historizante, en virtud de su dependencia de la escuela alemana de Leopold Ranke. Se rechazan en bloque la singularidad, la del acontecimiento y la del individuo, la cronología acompasada por la narración, lo político en cuanto lugar privilegiado de inteligibilidad. Se busca la regularidad, la fijeza, la permanencia, según el modelo cercano de la geografía, llevada a su cima por Vidal de La Blache, y también de la medicina experimental de Claude Bernard; a la presunta pasividad del historiador enfrentado a un conjunto de hechos se opone la intervención activa del historiador frente al

documento de archivo.¹¹ Si, no obstante, Lucien Febvre toma de Lévy-Bruhl el concepto de mentalidad, es para dar a una historia de casos, propios de la biografía histórica, el segundo plano de lo que él llama "utillaje mental".¹² Al generalizar así el concepto de mentalidad más allá de lo que se llamaba aún "mentalidad primitiva", se consiguen de una vez dos objetivos: se ensancha la esfera de la investigación histórica más allá de lo económico y de lo político, y se da la réplica de la historia anclada en lo social a la historia de las ideas practicada por los filósofos y por la mayoría de los historiadores de las ciencias. De este modo, la historia de las mentalidades abre para siempre un largo surco entre la historia económica y la historia des-historizada de las ideas.¹³

En 1929, Febvre ya había publicado su *Martín Lutero* (1928); añadirá *Rabelais y Marguerite de Navarre*.¹⁴ Bajo su apariencia biográfica, estos tres libros plantean un problema que resurgirá bajo otra forma cuando la historia se pregunte sobre su propia capacidad para representar el pasado, a saber, el problema de los límites de la representación.¹⁵ Enfrentado al problema de la no creencia en el siglo XVI, Febvre establece de modo convincente que lo creíble disponible de una época (la expresión no es de Febvre), su "utillaje mental", no permite profesar, ni siquiera concebir, una visión del mundo abiertamente atea. Lo que la historia de las mentalidades puede proponerse mostrar es qué puede y qué no puede figurarse sobre el mundo el hombre de una época dada, aunque tenga que dejar en la indeterminación el problema de saber quién piensa así mediante este "utillaje mental". ¿Es tan indiferenciado lo colectivo como

¹¹ El primer aviso lo dio, en 1903, F. Simiand, en su conocido artículo "Méthode historique et science sociale", en *Revue de Synthèse Historique*, 1903, retomado en los *Annales*, 1960; el blanco era la obra de Seignobos *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales* (1901). La historia historizante, objeto de todos los sarcasmos, merecería llamarse mejor escuela meródica, según el deseo de Gabriel Monod, fundador de la *Revue Historique*, con quien intentan competir los *Annales*. Un juicio más equitativo, como se dijo anteriormente, se lee en Antoine Prost, "Seignobos revisité", *ib. cit.* (véase antes, p. 231, n. 56).

¹² L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colin, 1953.

¹³ A. Burguière, "Histoire d'une histoire: la naissance des *Annales*"; J. Revel, "Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales*", en *Annales*, núm. 11, 1979, "Les *Annales*, 1929-1979", pp. 1344 y ss.

¹⁴ L. Febvre, *Un Destin: M. Luther*, París, 1928; reed., PUF, 1968 [trad. esp. de Tomás Segovia, *Martín Lutero: un destino*, México, FCE, 1980]; *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1942 [trad. esp. de Isabel Balsinde, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, Madrid, Akal, 1993].

¹⁵ Cf. después, segunda parte, capítulo 3.

parece implicarlo la noción de utillaje mental? Aquí, el historiador da crédito a la psicología de C. Blondel y a la sociología de Lévy-Bruhl y de Durkheim.

Ahora bien, Marc Bloch había encontrado un problema análogo en *Les Rois thaumaturges* (1924) y luego en *La Société féodale* (1939, 1940, 1967, 1968): ¿cómo pudo propagarse e imponerse el rumor, la falsa noticia de la capacidad de los reyes para curar a los enfermos de escrófula, sino gracias a la devoción cuasi religiosa hacia la realeza? Hay que presuponer, evitando cualquier desviación anacrónica, la fuerza de una estructura mental específica, la "mentalidad feudal". Al contrario de la historia de las ideas, desarraigada del ámbito social, la historia debe dar paso al tratamiento histórico de los "modos de sentir y de pensar". Adquieren importancia las prácticas colectivas, simbólicas, las representaciones mentales, desapercibidas, de los diversos grupos sociales, hasta el punto de que Febvre puede inquietarse de la desaparición del individuo en el enfoque del problema que hace Marc Bloch.

Entre sociedad e individuo, la interpretación de lo que Norbert Elias llama civilización no es evaluada con el mismo rasero por los dos fundadores de la escuela. La marca de Durkheim es más profunda en Bloch; la atención a las aspiraciones a la individualidad de la gente del Renacimiento, en Febvre.¹⁶ Pero lo que los une es, por una parte, la seguridad de que los hechos de civilización se destacan sobre el fondo de la historia social y, por otra, la atención a las relaciones de interdependencia entre esferas de actividad de la sociedad, atención que exime de encerrarse en el callejón sin salida de las relaciones entre infraestructuras y superestructuras a la manera marxista. Es, por encima de todo, la confianza en el poder federador de la historia respecto de las ciencias sociales próximas: sociología, etnología, psicología, estudios literarios, lingüística. "El hombre medio según los *Annales*", como llama François Dosse¹⁷ a este hombre social, no es el hombre eterno, sino una figura históricamente datada del antropocentrismo, del humanismo heredado de las Luces, aquel al que sustigará el mismo M. Foucault. Pero, cualesquiera que sean las objeciones que se puedan hacer a esta visión del mundo, que concierne a la interpretación inseparable de la verdad en historia,¹⁸ podemos preguntarnos legítima-

¹⁶ Puede compararse el *Rabelais* de Febvre con el de Bajrin.

¹⁷ François Dosse, *L'Histoire en miettes. Des "Annales" à la nouvelle histoire*, ob. cit. Debe leerse el nuevo prefacio de 1997, que tiene en cuenta las investigaciones de las que hablaré después de este capítulo, siguiendo los pasos del historiador Bernard Lepetit.

¹⁸ Cf. después, tercera parte, capítulo 1.

mente, en esta etapa de nuestro propio discurso, qué son las articulaciones internas de estas estructuras mentales en curso de evolución y, sobre todo, cómo es recibida o soportada la pulsión social que ejercen sobre los agentes sociales. El determinismo sociologizante o psicologizante de los *Annales* en la época de su máxima influencia sólo será sometido realmente a prueba cuando la historia, volviendo sobre sí misma, haya problematizado la dialéctica entre lo alto y lo bajo de las sociedades sobre el punto del ejercicio del poder.

Después de la Primera Guerra Mundial, la escuela de los *Annales* (y su revista, llamada a partir de entonces *Économies, Sociétés, Civilisations*) es reputada por su preferencia por la economía como referente privilegiado. A esta primera pertinencia se adapta perfectamente la herramienta de la cuantificación aplicada a hechos repetibles, a series, tratadas estadísticamente, con la complicidad del ordenador. El humanismo de la primera generación de los *Annales* parece inhibido por la reverencia hacia las fuerzas económicas y sociales. El estructuralismo de Claude Lévi-Strauss actúa a la vez como un estímulo y como una competencia.¹⁹ Por tanto, hay que oponer a los invariantes de la sociología dominante estructuras que siguen siendo históricas, es decir, cambiantes. Con ello cumple perfectamente el famoso concepto de larga duración, instalado por Braudel en la cima de una pirámide descendente de las duraciones, según un esquema que recuerda la tríada "estructura, coyuntura, acontecimiento" de Ernest Labrousse. El tiempo así ensalzado se combina con el espacio de los geógrafos, cuya propia permanencia ayuda a ralentizar las duraciones. Es demasiado conocido el horror experimentado por Braudel respecto al acontecimiento para insistir en él.²⁰ Sigue siendo problemática la relación entre temporalidades, más acumuladas y apiladas que dialectizadas, según un pluralismo empírico sustraído deliberadamente a la especulación, a diferencia de la cuidadosa reconstrucción de la multiplicidad de los tiempos

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949, retomado en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1973; Fernand Braudel le contesta en "Histoire et science sociale. La longue durée", en *Annales*, 10 diciembre 1958, retomado en *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969, p. 70 [trad. esp. de Mauro Armijo, *Escritos sobre la historia*, Madrid, Alianza, 1991].

²⁰ Expuse con detalle la epistemología desplegada por la obra maestra de Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, en *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo 1, pp. 146-152. Me ejercité, en esta ocasión, en una reconstrucción que hoy llamaría narrativa de la obra, en la que me siento a gusto considerando el propio Mediterráneo como el cuasipersonaje de una gran trama geopolítica.

realizada por Georges Gurvitch. Esta debilidad conceptual del modelo braudeliiano sólo se afrontará realmente cuando se tenga en cuenta la cuestión planteada por la variación de las escalas recorridas por la mirada del historiador. En este sentido, la referencia a la historia total, heredada de los fundadores y reiterada con fuerza por sus sucesores, sólo autoriza una recomendación prudente, la de proclamar interdependencias allí donde otros, los marxistas a la cabeza, creen discernir dependencias lineales, horizontales o verticales, entre los componentes del vínculo social. Estas relaciones de interdependencia sólo podrán ser problematizadas por sí mismas en un estadio posterior de la reflexión, cuando la preferencia por la larga duración haya sido asignada con claridad a la elección, hasta ahora no motivada, de la macrohistoria, según el modelo de las relaciones económicas.

Esta coalición entre larga duración y macrohistoria rige la contribución de la segunda generación de los *Annales* a la historia de las mentalidades. No hay que olvidar aquí otra tríada distinta de la de las duraciones jerarquizadas: la de lo económico, lo social y lo cultural. Pero el tercer cuerpo de este cohere, según la divertida observación de Pierre Chaunu, el abogado de la historia serial cuantitativa, se rige, tanto como los otros dos cuerpos, por las reglas de método correlativas de la elección para la larga duración. La misma primacía otorgada a los hechos repetibles, seriales, cuantificables, sirve para lo mental como para lo económico y lo social. Y es también el mismo fatalismo inspirado por el espectáculo de la presión inexorable de las fuerzas económicas, y confirmado por el de la permanencia de los espacios geográficos de repoblación, el que inclina a la visión del hombre agobiado por fuerzas más grandes que las suyas, como se ve en la otra gran obra de Braudel *Civilización material, economía y capitalismo* (1979). ¿Estamos lejos de la jaula de acero de Max Weber? ¿No ha impedido el economismo el despliegue de ese tercer cuerpo, como sugieren las reticencias de Braudel hacia las tesis de Max Weber sobre la ética protestante y el capitalismo? ¿No se ha realizado el sueño federador de la historia respecto a las ciencias sociales próximas únicamente en beneficio de una antropología intimidada por el estructuralismo pese a su deseo de historizar a este último? Al menos Braudel, a la amenaza de dispersión, opondrá con fuerza, hasta su jubilación y más allá de ésta hasta su muerte, la búsqueda de la historia total.

En el balance que la revista hace, en 1979, de su recorrido de cincuenta años,²¹ los redactores recuerdan que la comunidad reagrupada en torno a

²¹ "Les Annales, 1929-1979", en *Annales*, 1979, pp. 1344-1375.

ella quiso presentar "más un programa que una teoría"; pero reconocen que la multiplicidad de los objetos sometidos a una investigación cada vez más especializada, más técnica, corre el riesgo de "poner de manifiesto una vez más la tentación de una historia acumulativa, en la que los resultados adquiridos tendrían más valor que las cuestiones planteadas". Jacques Revel se enfrenta con resolución a este riesgo en el artículo firmado que sigue al de A. Burguière citado anteriormente, bajo el título "Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales*" (pp. 1360-1377). ¿Cuál es, se pregunta, "la unidad de un movimiento intelectual que tiene más de medio siglo"? "¿Qué hay de común entre el programa tan unificado de los primeros años y la aparente fragmentación de las orientaciones más recientes?" Revel prefiere hablar de los paradigmas particulares que se sucedieron sin eliminarse. El rechazo de la abstracción, la defensa de lo concreto contra el esquematismo hacen difícil la formulación de estos paradigmas. Se impone, en primer lugar, la relativa dominante económica y social de los primeros años de la revista, sin que lo social llegue a ser "objeto de una conceptualización sistemática articulada"; "es, más bien, el lugar de un inventario siempre abierto de las correspondencias, de las relaciones que fundamentan la interdependencia de los fenómenos". Se observa mejor el afán por organizar, en torno a la historia, el conjunto de las ciencias sociales, incluidas la sociología y la psicología, y la resistencia "al antihistoricismo a veces terrorista" fomentado por la lectura de *Tristes trópicos* (1955) y de *Antropología estructural* (1958) de Claude Lévi-Strauss, que la estructura conceptual que sirve de base, a la vez, a este afán y a esta resistencia. Por eso, es difícil de delimitar el reto de las continuidades y, más aún, el de las discontinuidades. No se sabe con exactitud qué "constelación del saber se deshace ante nuestros ojos desde hace una veintena de años". ¿Es el hombre por sí solo, si se puede hablar así, el tema federador "de una disposición particular del discurso científico", de modo que se pueda asignar a la supresión de este objeto transitorio las fragmentaciones posteriores del campo de la investigación? El autor comprende perfectamente el discurso sobre la fragmentación de la historia, incluso el de E. Dosse sobre la "historia en migajas"; mantiene el rechazo y la convicción vinculados a la reivindicación de una historia global o total. Rechazo de los compartimentos, convicción de una coherencia y de una convergencia. Pero no puede ocultar su inquietud: "todo sucede como si el programa de historia global no ofreciese más que un marco neutro para la suma de historias particulares y cuya disposición no parece constituir problema alguno". De

ahí la pregunta: "¿Historia fragmentada o historia en construcción?". El autor no elige.

¿Y qué deviene, en esta neblina intelectual, de la historia de las mentalidades no citada siquiera en este balance-inventario (ni, por cierto, tampoco las otras ramas maestras del árbol de la historia)?

Enfrentados a estas preguntas y a estas dudas, hay ciertos historiadores que supieron mantener el rumbo de la inteligibilidad en el campo de la historia de las mentalidades, aunque tuvieran que colocar a ésta bajo otros patrocinios. Es el caso de Robert Mandrou, que coloca toda su obra bajo la égida de la "psicología histórica".²² A él confió la *Encyclopaedia Universalis* la defensa e ilustración de la historia de las mentalidades.²³ Mandrou define así su objeto: "[La historia] se da como objetivo la reconstitución de los comportamientos, de las expresiones y de los silencios que reflejan las concepciones del mundo y las sensibilidades colectivas; representaciones e imágenes, mitos y valores, reconocidos o padecidos por los grupos o por la sociedad global, y que constituyen los contenidos de la psicología colectiva, proporcionan los elementos fundamentales de esta investigación". (Se reconoce aquí la ecuación entre la mentalidad de los autores de lengua francesa y la *Weltanschauung* de los alemanes; nuestro concepto de mentalidad sería la traducción de este término.) En cuanto al método, la "psicología histórica" que el propio Robert Mandrou practica, se apoya en conceptos operativos de estricta definición: visiones del mundo, estructuras y coyunturas. Por un lado, las visiones del mundo poseen una coherencia propia; por otro, cierta continuidad estructural les confiere una estabilidad notable. Finalmente, los ritmos y las fluctuaciones, largas o cortas, puntúan los encuentros coyunturales. Mandrou se presenta así como el historiador de lo mental colectivo que da más crédito a la inteligibilidad de la historia de las mentalidades—según una conceptualidad que recuerda a la de Ernest Labrousse (estructura, coyuntura, acontecimiento)— y menos a la estructura psicoanalítica de la psicología colectiva, a diferencia de Michel de Certeau.

²² Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique* (1961), reed., París, Albin Michel, 1998 [trad. esp. de Leonor de Paiz, *Introducción a la Francia moderna (1500-1640): ensayo de psicología histórica*, México, UNHA, 1962]. *De la culture populaire en France aux XVII^e et XVIII^e siècles* [trad. esp. de José Manuel Cuenca, *Francia en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Labor, 1973]. *La Bibliothèque bleue de Troyes* (1964), reed., París, Imago, 1999. *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, París, Seuil, 1989.

²³ *Encyclopaedia Universalis*, 1968, tomo VIII, pp. 436-438.

Jean-Pierre Vernant publica, en 1965, al margen de la escuela de los *Annales*, su importante libro, con múltiples reimpresiones y reediciones, *Mito y pensamiento en los griegos*,²⁴ con el subtítulo de "Étude de psychologie historique", bajo el patrocinio del psicólogo Ignace Meyerson (a quien dedica la obra) y no lejos de otro helenista, Louis Gernet. Se trata de "investigaciones consagradas a la historia interior del hombre griego, a su organización mental, a los cambios que afectan, desde el siglo VIII al IV a.C., a todo el ámbito de sus actividades y funciones psicológicas: ámbito del espacio y del tiempo, memoria, imaginación, persona, voluntad, prácticas simbólicas y manejo de los signos, modos de razonamiento, categorías de pensamiento" (*Mythes et Pensée chez les Grecs*, ob. cit., p. 5). Veinte años después, el autor reconoce su proximidad al análisis estructural, aplicado a otros mitos o conjuntos míticos griegos por varios eruditos, como Marcel Détienné, con quien publica *Les Ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs* (Flammarion, 1974). La obra, publicada conjuntamente con Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* (Maspero, 1972), lleva incontestablemente la misma impronta. Es de destacar que Jean-Pierre Vernant no rompe con el humanismo de la primera generación de los *Annales*. Lo que le importa, después de todo, es el discurrir sinuoso que conduce del mito a la razón. Como en *Mythe et Tragédie*, se trata de mostrar "cómo se perfilan, a través de la tragedia antigua del siglo V, los primeros esbozos, aún indecisos, del hombre-agente, dueño y responsable de sus actos, aún vacilantes, poseedor de un querer" (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, ob. cit., p. 7). El autor insiste: "Del mito a la razón: éstos son los dos polos entre los que, en una visión panorámica, parece resolverse, al término de este libro, el destino del pensamiento griego" (idem), sin que se desconozca la especificidad, incluso la extrañeza de esta forma de mentalidad, como lo demuestra la investigación sobre "los avatares de esta forma particular, típicamente griega, de inteligencia retorcida, hecha de astucia, de ardides, de solería, de engaño y de artimañas de todo tipo", la *mêtis* de los griegos, la cual "no proviene ni totalmente del mito ni enteramente de la razón" (idem).

Sin embargo, la tendencia principal de la historia de las mentalidades, dentro de la escuela de los *Annales*, debía inclinarse hacia una defensa más incierta de su derecho a la existencia desde la segunda generación, la de

²⁴ J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965; reed., La Découverte, 1985 [tratl. esp.: *Mito y pensamiento en los griegos*, Barcelona, Ariel, 1993].

Labrousse y de Braudel, y más aún en la época llamada de la "nueva historia"; por un lado, se da el espectáculo de la pérdida de referencia, que hace hablar de historia fragmentada, incluso de historia en migajas; por otra, merced a esta misma dispersión, de cierta claridad, de cierta mejora momentánea; es así como la historia de las mentalidades figura, de pleno derecho, entre los "nuevos objetos" de la "nueva historia", en el tomo III de la obra colectiva dirigida por Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la historia*. Al lado de los "nuevos problemas" (primera parte) y de los "nuevos enfoques" (segunda parte), la historia de las mentalidades se emancipa en el momento en que se difumina el proyecto de historia total. De la antigua tutela de la historia económica queda, en algunos, el entusiasmo por la larga duración y el estudio cuantitativo, a costa de la anulación de la figura del hombre del humanismo aún celebrada por Bloch y Febvre. En particular, la historia del clima proporciona sus medidas y sus estrategias a esta "historia sin los hombres".²⁵ Esta tenaz adhesión a la historia serial hace resaltar, por contraste, la imprecisión conceptual de la noción de mentalidad en aquellos que aceptan el patrocinio de esta historia especial. En este sentido, la presentación, por parte de Jacques Le Goff, de este "nuevo objeto",²⁶ el de las "mentalidades", es más desalentadora para el deseo de rigor que los anteriores balances-inventario de Duby y Mandrou. Este ascenso potencial del *topos*, anunciador de su eventual supresión, es saludado por una frase inquietante de Marcel Proust: "Me encanta mentalidad. Es así como se lanzan nuevas palabras". Que la expresión oculte una realidad científica o encubra una coherencia conceptual sigue siendo problemático. El crítico quiere creer, sin embargo, que su imprecisión misma la recomienda para expresar los "más allá de la historia" —entiéndase la historia económica y social—; de este modo, la historia de las mentalidades ofrece un "cambio de ambiente [...]" a los intoxicados de la historia económica y social y, sobre todo, de un marxismo vulgar", transportándolos a "ese otro lugar" llamado de las mentalidades. Así se satisface la expectativa de Michelet dando un rostro a "muertos-vivientes resucitados" (*Hacer la historia*). Al mismo tiempo, uno se reconcilia con Bloch y Febvre; se modula y adapta la noción según las épocas, según los medios, a la manera de los etnólogos y de los sociólogos. Si se quiere hablar de arqueología, no será en el sentido de Foucault, sino en el sentido

²⁵ Emmanuel Le Roy-Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, París, Flammarion, 1967.

²⁶ Jacques Le Goff, "Les mentalités: une histoire ambiguë", en *Faire de l'histoire*, tomo III: *Nouveaux Objets*, ob. cit., pp. 76-94.



ordinario de la estratigrafía. En cuanto a su modo de actuar, las mentalidades funcionan automáticamente, a espaldas de sus mensajeros; no son tanto pensamientos formados y proferidos, como lugares comunes, herencias más o menos agotadas, visiones del mundo inscritas en lo que nos aventuramos a llamar el inconsciente colectivo. Si, durante cierto tiempo, la historia de las mentalidades pudo merecer un lugar entre los "nuevos objetos", se debió a la ampliación de la esfera documental, por una parte, a cualquier huella convertida en testigo colectivo de una época, y, por otra, a cualquier documento relativo a comportamientos distanciados de la mentalidad común. Esta oscilación de la noción entre lo común y lo marginal, gracias a las discordancias que denuncian la ausencia de contemporaneidad de los contemporáneos, pudo justificar, al parecer y a pesar de su imprecisión semántica, el recurso a la categoría de mentalidades. Pero entonces, no sería la historia de las mentalidades, en cuanto tal, la que habría que tratar como un nuevo objeto, sino los temas que reúne en desorden el tercer volumen de *Hacer la historia*: desde el clima hasta la fiesta, sin olvidar el libro, el cuerpo²⁷ y, los que no se nombran, los grandes sentimientos de la vida privada,²⁸ sin olvidar tampoco a la joven y la muerte.²⁹

No se podía mantener esta inscripción de la noción de mentalidad entre los "nuevos objetos" de la historia a costa de la ampliación de la que acabamos de hablar. La razón profunda de la desaprobación infligida no se reduce a la objeción de imprecisión semántica; se debe a una confusión más grave, a saber, al tratamiento incierto de la noción a la vez como un objeto de estudio, como una dimensión del vínculo social distinto del vínculo económico, y como un modo explicativo. Esta confusión hay que imputarla a la herencia de Lucien Lévy-Bruhl y a su concepto de "mentalidad primitiva". Se consideran como mentalidad primitiva las creencias irracionales respecto a la racional-

²⁷ Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, París, Fayard, 1978 [trad. esp. de Mauro Armijo, *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989]. Michel Vovelle, *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, París, Plon, 1973.

²⁸ *Histoire de la vie privée* (bajo la dirección de P. Ariès y G. Dubuy), París, Seuil, 1978 [trad. esp.: *Historia de la vida privada*, 10 vols., Madrid, Taurus, 1989].

²⁹ Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, París, Seuil, 1977 [trad. esp. de Mauro Armijo, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999]. Pueden leerse también los bellísimos libros de Alain Corbin, entre otros: *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècle*, París, Flammarion, 1982 [trad. esp.: *El perfume o el miasma: El olfato y lo imaginario social: siglos XVIII y XIX*, México, FCE, 1987].

dad científica y lógica. Uno cree haberse librado de este prejuicio del observador, que Lévy-Bruhl había comenzado a criticar en sus *Carnets* publicados en 1949, aplicando la noción de mentalidades a procesos de pensamiento o a conjuntos de creencias propias de grupos o de sociedades enteras suficientemente distintivos para hacer de ellos un rasgo a la vez descriptivo y explicativo. Se cree que lo que cuenta como rasgo distintivo no es el contenido de los discursos sostenidos sino una nota implícita, un sistema subyacente de creencia; pero, al tratar de la idea de mentalidad a la vez como un rasgo descriptivo y como un principio de explicación, no se sale decididamente de la órbita del concepto de mentalidad primitiva que proviene de la sociología del inicio del siglo XX.

Geoffrey E. R. Lloyd se esforzó en disolver, de una manera despiadada, esta mezcla impura en un ensayo de efectos devastadores, titulado *Las mentalidades y su desenmascaramiento*.³⁰ El argumento de Lloyd es simple y directo: el concepto de mentalidad es inútil y dañino. Inútil en el plano de la descripción; dañino en el de la explicación. Había servido a Lévy-Bruhl para describir los rasgos prelógicos y místicos, como la idea de participación, asignados a los "primitivos". Sirve a los historiadores contemporáneos para describir y explicar las modalidades divergentes o disonantes de las creencias de una época en las que el observador de hoy no reconoce su concepción del mundo: es al observador lógico, coherente, científico al que parecen enigmáticas o paradójicas, si no francamente absurdas, semejantes creencias del pasado, incluso del tiempo presente; todo lo precientífico y lo paracientífico residual cae dentro de esta descripción. Es una descripción del observador proyectada sobre la visión del mundo de los actores.³¹ Es entonces cuando el concepto de mentalidad gira de la descripción a la explicación y, de inútil, se convierte en dañino, en la medida en que exime de reconstruir los contextos y las circunstancias que rodearon la aparición de las "categorías explícitas que utilizamos

³⁰ Geoffrey E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990; trad. francesa de F. Regnier, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte/Poche, col. "Sciences humaines et sociales", 1996 [trad. esp. de Fulalia Pérez Sedeño y Luis Vega Refión, *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Madrid, Siglo XXI, 1996].

³¹ "La distinción capital que se debe observar escrupulosamente es la establecida por la antropología social entre las categorías de *actor* y de *observador*. En la evaluación de lo que es aparentemente enigmático o claramente paradójico, mantengo que hay una cuestión crucial: precisamente, mostrar si existen conceptos *explícitos* de categorías lingüísticas u de otras" (Lloyd, *ibíd.*, p. 21).

habitualmente en nuestras descripciones, en las que el juicio de valor ocupa un lugar importante —la ciencia, el mito, la magia y la oposición entre lo literal y lo metafórico” (*Demystifying Mentalities*, ob. cit., p. 21). Todo lo que sigue de la obra de Lloyd se consagra a una hermosa reconstrucción de los contextos y de las circunstancias de la aparición de las categorías de un observador racional y científico, principalmente en la época de la Grecia clásica, y también en China. La conquista de la distinción entre lo precientífico (magia y mito) y lo científico es objeto de rigurosos análisis, centrados principalmente en las condiciones políticas y los recursos retóricos del uso público de la palabra en contextos polémicos. Se ve ahí un estudio de los problemas comparable al de J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet y M. Dérienne.³² Lo supuestamente implícito que el concepto de mentalidad se supone tematiza de modo global e indiscriminado se disuelve en una red compleja de adquisiciones graduales y detalladas.

¿Acabó, sin embargo, Lloyd con las mentalidades? Sí, ciertamente, si se trata de un modo perezoso de explicación. La respuesta debe ser más circunspecta si se trata de un concepto heurístico aplicado a lo que, en un sistema de creencias, no se deja reducir a contenidos de discurso; prueba de ello es el recurso insistente del propio Lloyd al concepto de “estilo de investigación” en la reconstrucción del modo griego de racionalidad.³³ Se trata, pues, de mucho más que de “enunciados o de creencias aparentemente [es decir, para el observador] extrañas, raras, paradójicas, incoherentes o llenas de con-

³² Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1962; reed. en 1990, col. “Quadrige” [trad. esp. de Marino Ayetta, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998]. *Mythe et Pensée chez les Grecs*, ob. cit., tomo 1, M. Dérienne y J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs*, ob. cit. P. Vidal-Naquet, “La raison grecque et la cité”, en *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, Maspéro, 1967. 1981, 1991 [trad. esp.: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Barcelona, Península, 1983].

³³ Al hablar de la distinción entre lo literal y lo metafórico en la época de la Grecia clásica, el autor observa: “Debe verse en ella un elemento y el producto de una polémica vinilenta en el que las investigaciones de nuevo estilo luchaban por distinguirse de sus rivales, pero no exclusivamente de los tradicionales aspirantes a la sabiduría” (Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, ob. cit., p. 63). Al hablar, más tarde, del vínculo entre desarrollo de la filosofía y de la ciencia griega, por una parte, y la vida política, por otra, el autor se pregunta si esta hipótesis puede “acercarnos a los rasgos distintivos de los estilos de investigación elaborados en la Grecia antigua” (ibid., p. 65). Sobre la expresión recurrente “estilos de investigación”, “estilos de pensamiento”, cf. pp. 66, 208, 211, 212, 215, 217, 218.

tradiciones" (ibíd., p. 34), sino de lo que se podría llamar lo creíble disponible de una época. Es cierto que este creíble es definido con respecto al observador, pero está disponible justamente por su relación con los actores; en este sentido, L. Febvre pudo afirmar que el ateísmo sincero no era un concepto de creencia disponible para un hombre del siglo XVI. Aquí no se señala el carácter irracional, precientífico, prelógico, de la creencia, sino el carácter diferencial, distintivo, en el plano de lo que Lloyd llama precisamente "estilo de investigación". Por tanto, la noción de mentalidad es reducida a su estatuto de "objeto nuevo" del discurso historiador en el espacio dejado al descubierto por lo económico, lo social y lo político. Es un *explicandum*, no un principio indolente de explicación. Si se estima que la herencia del concepto inadecuado de "mentalidad primitiva" sigue siendo el pecado original del concepto de mentalidad, entonces, en efecto, es mejor renunciar a él y preferir el de representación.

Nos proponemos conquistar con esfuerzo el derecho de proceder a esta sustitución semántica, en primer lugar, acercándonos a la escuela de algunos maestros de rigor (segunda sección); luego, proponiendo el rodeo por un concepto intermedio, el de escala y de "cambios de escalas" (tercera sección).

II. Sobre algunos maestros de rigor:

Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias

No quisiera entregar el modelo labrousiano y el braudeliano de historia de las mentalidades y de las representaciones a la crítica de la historiografía más reciente sin haber dejado oír tres voces, dos de ellas venidas de fuera de la historiografía *stricto sensu*, pero que elevaron a una altura inédita de radicalidad la discusión que nos ocupa dentro del conjunto de las ciencias humanas. Por un lado, tenemos el alegato de M. Foucault en favor de una ciencia que no tiene precedente, llamada arqueología del saber, y por otro, la defensa de N. Elias de la ciencia de las formaciones sociales, que se cree enemiga de la historia, pero que se despliega de forma imperiosa según una manera realmente histórica. Y, entre los dos, M. de Certeau, el *outsider* de lo interior.

Vale la pena comparar las ideas de Foucault y las de Elias para conservar la presión de una investigación de rigor sobre el discurso de los historiadores de oficio que se muestran rebeldes a la modelización que goza de estima en la escuela de los *Annales*. Interrumpimos el examen crítico de *La arqueología del*

*saber*³) en el momento en que la teoría del archivo deja paso a la de la arqueología. Foucault describe este giro como una inversión del enfoque: después del análisis regresivo que lleva de las formaciones discursivas a los enunciados escuetos, llega el momento de volver hacia los dominios posibles de aplicación, sin que se trate en absoluto de una repetición del punto de partida.

La arqueología abre su camino, en primer lugar, con motivo de su confrontación con la historia de las ideas. Pero quiere oponer su duro costo precisamente a una disciplina que no supo encontrar su propio camino. En efecto, unas veces, la historia de las ideas "narra la historia de lo accesorio y de lo marginal" (*L'Archéologie du savoir*, ob. cit., p. 179) (alquimia y otros espíritus animales; almanaques y otros lenguajes fluctuantes), otras veces, se "reconstituyen desarrollos en la forma lineal de la historia" (ibíd., p. 180). De nuevo, abundan las negaciones: ni interpretación ni reconstrucción de las continuidades, ni concentración sobre el sentido de las obras al modo psicológico, sociológico o antropológico; en una palabra, la arqueología no busca reconstituir el pasado, repetir lo que fue. Pero ¿qué quiere y qué puede decir? "No es nada más que una reescritura, o sea, la forma mantenida de la exterioridad, una transformación regulada de lo que ya fue escrito" (ibíd., p. 183). De acuerdo; pero ¿qué significa esto? La capacidad descriptiva de la arqueología tiene lugar en cuatro frentes: novedad, contradicción, comparación, transformación. En el primer frente, sirve de árbitro entre lo original, que no es el origen, sino el punto de ruptura con lo ya-dicho, y lo regular, que no es lo otro de lo marginal, sino la acumulación de lo ya-dicho.

La regularidad de las prácticas discursivas se localiza en las analogías que garantizan la homogeneidad enunciativa y en las jerarquías que estructuran estas últimas y permiten el establecimiento de árboles de derivación, como se ve en lingüística con Propp y en historia natural con Linneo. En el segundo frente, da crédito a la coherencia en la historia de las ideas hasta el punto de considerarla como "una regla heurística, una obligación de procedimiento, casi una compulsión moral de la investigación" (ibíd., p. 195). Es cierto que esta coherencia es el resultado de la investigación, no su presuposición; pero es equivalente a un resultado óptimo: "El mayor número posible de contradicciones resueltas por los medios más sencillos" (ibíd., p. 196). Lo cierto es

³ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*. París, Gallimard, col. "Bibliothèque des Sciences Humaines", 1969 [trad. esp. de Aurelio Garzón del Camino, *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1970].

que las contradicciones siguen siendo objetos que hay que describir por sí mismos, en los que se encuentra la desviación, la disensión, las asperezas del discurso. En el tercer frente, la arqueología se hace interdiscursiva, sin caer en una confrontación entre visiones del mundo; en este sentido, la competición entre gramática general, historia natural y análisis de las riquezas en *Las palabras y las cosas* mostró la comparación entre todas las obras citadas, al abrigo de las ideas de expresión, de reflejo, de influencia. No hay hermenéutica de las intenciones y de las motivaciones; sólo una recensión de las formas específicas de articulación. La arqueología se juega su destino en el tercer frente, el del cambio y de las transformaciones. Foucault no se dejó ganar ni por la cuasi sincronía de los pensamientos inmóviles —¡descanse en paz el eleatismo!—, ni por la sucesión lineal de los acontecimientos —¡adiós al historicismo!—. Aparece el rema de la discontinuidad, con cortes, fallas, grandes aberturas, redistribuciones repentinas, que Foucault opone al "hábito de los historiadores" (ibid., p. 221), demasiado preocupados por las continuidades, los extractos, las anticipaciones, los esbozos previos. Es el momento fuerte de la arqueología: si existe una paradoja de la arqueología, no es en esto donde ella multiplicaría las diferencias, sino en que se niega a reducirlas —invirtiendo con ello los valores habituales—. "Para la historia de las ideas, la diferencia, tal como aparece, es error o añagaza; en lugar de permitir ser prisionero de ella, el análisis sagaz debe intentar desenmascararla. [...] La arqueología, en cambio, toma por objeto de su descripción lo que habitualmente se considera como obstáculo: no tiene por proyecto solventar las diferencias, sino analizarlas, decir en qué consisten precisamente, y en *diferenciarlas*" (ibid., pp. 222-223). A decir verdad, hay que renunciar a la idea misma de cambio, excesivamente marcada por la de fuerza viva, en beneficio de la de transformación, perfectamente neutra respecto a la gran metafórica del flujo. ¿Se reprochará a Foucault el haber sustituido la ideología de lo continuo por la de lo discontinuo? Devuelve sin hipocresía el cumplido.³⁵ Es la lección que quiero retener y la paradoja que intento poner a trabajar más tarde.

³⁵ "Y a quienes se sintieran tentados de reprochar a la arqueología el análisis privilegiado de lo discontinuo, a todos esos agorafóbicos de la historia y del tiempo, a cuantos confunden ruptura e inactividad, yo les respondería: 'Por el uso que hacéis de él, sois vosotros quienes desvaloráis lo continuo. Lo tratáis como un elemento-soporte al que debe referirse todo lo demás. Hacéis de él la ley primera, la gravedad esencial de toda práctica discursiva; quisiérais que se analizase cualquier modificación en el campo de esta ciencia, como se analiza cualquier movimiento en el campo de la gravitación. Pero sólo le dais el estatus neutralizándolo, y empujáis-

Como defendí con motivo del tema foucaultiano del archivo, el tema de la arqueología implica la misma perplejidad frente a un ejercicio que califique entonces de ascetismo intelectual. Bajo el signo de las dos ideas culminantes de archivo, en cuanto registro de las formaciones discursivas, y de arqueología, en cuanto descripción de las transformaciones interdiscursivas, Foucault delimitó un campo radicalmente neutro, o más bien costosamente neutralizado, el de los enunciados sin enunciador. ¿Quién podía permanecer fiel a él fuera de él? ¿Y cómo seguir pensando la formación y las transformaciones, no ya de los discursos así neutralizados, sino de la relación entre representaciones y prácticas? Pasando del archivo a la arqueología, Foucault invitaba a "invertir la dirección de la marcha" y a "dirigirse hacia caminos posibles de aplicación" (ibíd., p. 177). Éste es exactamente el proyecto que hay que proseguir después de Foucault, en un campo que contrasta claramente con la neutralidad del ámbito depurado de los enunciados. Para una historiografía que adopta como referente próximo de su propio discurso el vínculo social, y como su regla de pertinencia la consideración de las relaciones entre representaciones y prácticas sociales, la tarea consiste en salir de la zona de neutralidad de los puros enunciados para alcanzar las relaciones entre las formaciones discursivas, en el sentido riguroso de la teoría de los enunciados, y las formaciones no discursivas en las que el lenguaje mismo resiste a cualquier reducción al enunciado. A decir verdad, Foucault no ignora el problema planteado por "instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos" (ibíd., p. 212). Más aún, cuando evoca estos ejemplos tomados del "ámbito no discursivo", y esto dentro del marco de los "hechos comparativos", considera como una tarea de la arqueología "definir formas específicas de articulación" (ídem). Pero ¿puede hacerlo sin efectuar la salida, el desplazamiento del que acabo de hablar?³⁶ Habiendo dejado de funcionar las nocio-

dulo al límite exterior del tiempo, hacia la pasividad original. La arqueología se propone invertir esta disposición, o más bien (pues no se trata de atribuir a lo discontinuo la función otorgada hasta ahora a la continuidad) servirse uno de otro reciprocamente: mostrar cómo lo continuo está formado según las mismas condiciones y según las mismas reglas que la dispersión; y que entre —ni más ni menos que las diferencias, las invenciones, las novedades o las desviaciones— en el campo de la práctica discursiva" (Foucault, *L'archéologie...*, ob. cit., pp. 227-228).

³⁶ Tomemos el ejemplo de la medicina clásica, tratado en la *Historia de la clínica* y evocado de nuevo en *La arqueología del saber*. ¿Qué sería un tratamiento arqueológico de su relación con las prácticas médicas y no médicas, políticas entre otras? Se ve lo que es recusado: fenómeno de expresión, de reflejo, de simbolización, relación causal reemplazada por la conciencia de

nes de dependencia y de autonomía, el término "articulación" sigue siendo ampliamente programático. Lo importante es que este término se haga operativo a costa de un desplazamiento del desplazamiento foucaultiano.

No quiero abandonar la compañía de Foucault sin haber evocado, una vez más, la figura de Michel de Certeau, en cuanto que ofrece una especie de contrapunto a la arqueología del saber.³⁷ Existe también, en el plano de la explicación/compreensión, un "momento de Certeau". Corresponde, esencialmente, al segundo segmento de la tríada del "lugar", de los "procedimientos de análisis" y de la "construcción de un texto" (*L'Écriture de l'histoire*,³⁸ ob. cit., p. 64). Es el tiempo fuerte designado con el término "práctica" (ibíd., pp. 79-101), al que hay que añadir la conclusión de *L'Absent de l'histoire*³⁹ (ob. cit., pp. 171 y ss.), sin olvidar las páginas de la misma colección dirigidas directamente a Michel Foucault: "el negro sol del lenguaje" (ob. cit., pp. 115-132).

La práctica historiográfica entra en su fase crítica, en primer lugar, como investigación, mediante el impulso de la producción de los documentos, los cuales son segregados de la práctica efectiva de los humanos por un gesto de separación que no deja de recordar la colección de las "rarezas" en forma de archivos según Foucault (*L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., p. 185). Certeau no deja de poner su sello propio en esta operación inaugural, caracterizándola como redistribución del espacio que hace de la búsqueda una modalidad de la "producción del lugar". Pero el sello de Foucault se reconoce en la insistencia en la noción de desviación, de separación, que es vinculada expresamente a la de modelo: las diferencias consideradas como pertinentes crean desviación precisamente con relación a modelos. Así, crean desviación, en el ámbito de la historia de las representaciones, a la que concierne la historia religiosa practicada por Certeau, "la brujería, la locura, la fiesta,

los sujetos hablantes. Pero ¿qué relación positiva con las prácticas no discursivas? Foucault se limita a asignar a la arqueología la tarea de mostrar cómo y con qué razón la "práctica política" forma parte de las "condiciones de emergencia, de inserción y de funcionamiento" (*L'archéologie...* ob. cit., p. 213), por ejemplo, del discurso médico. Pero no se trata de que ella determine su sentido y su forma.

³⁷ Ya ha "aparecido" dos veces la figura de Michel de Certeau (cf. pp. 176 y 218). Volveré de nuevo en cada etapa de nuestro recorrido.

³⁸ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, ob. cit.

³⁹ Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, París, Mame, col. "Repères sciences humaines et sociales", 1973.

la literatura popular, el mundo olvidado de los campesinos, Occitania, etcétera, todas zonas silenciosas" (ibíd., p. 92). El gesto pertinente consiste siempre en "sacar diferencias relativas a las condiciones o a las unidades de las que parte el análisis" (ídem). El "trabajo límite" se opone expresamente a la pretensión totalizante como pudo ser en otro tiempo la de la historia (ídem). ¿Pero de qué modelos se trata? No se trata de los sistemas de enunciados según la arqueología de Foucault, sino de modelos sacados de otras ciencias: econometría, urbanística, biología, en cuanto ciencia de lo homogéneo. Foucault colocaría estas clases de modelos entre las "formaciones discursivas" evocadas al principio de *La arqueología del saber*. Sin embargo, este recurso a modelos prestados basta para justificar la audaz extrapolación que hace decir a Certeau que la posición de lo particular en historia se sitúa en "el límite de lo pensable"; esta posición exige a su vez una retórica de lo excepcional, cuyos lineamientos dependerán de la etapa posterior de la representación y de la escritura literaria, que se puede considerar como la principal contribución de Michel de Certeau a la problemática de la operación historiográfica.

Pero hay que decir antes de qué modo *L'Absent de l'histoire* ensancha aún el espacio de sentido de la idea de desviación al emparejar ésta con la de lo ausente, que —lo expondremos mejor en la sección consagrada a la verdad en historia— constituye, según Certeau, la marca distintiva del pasado mismo. La historia, en este sentido, constituye una vasta "heterología" (*L'Absent de l'histoire*, ob. cit., p. 173), un recorrido de las "huellas del otro". Pero ¿ambicionaba ya la memoria (citada en la última página del ensayo) producir el primer discurso de lo ausente en la figura del ícono (ibíd., p. 180)? Por mucha reserva con que podamos acoger la reducción de la memoria y de la historia sólo a la celebración de la ausencia, ya no se puede oponer, al modo intransigente de Foucault, las proclamadas discontinuidades del discurso histórico a la presunta continuidad del discurso de la memoria. Es ahí quizás donde Certeau comienza a marcar la distancia respecto de Foucault. En el breve e incisivo ensayo titulado "Le noir soleil du langage: Michel Foucault" (ibíd., pp. 115-132), Certeau parte de la investigación de su propia diferencia. Expresa, alternativamente y en desorden, su deslumbramiento y su resistencia, su asentimiento con matices, y sus reservas últimas. Es cierto que él se refiere no tanto a la arqueología del saber como a la trilogía de obras coronada por *Las palabras y las cosas*. Es bien acogido el juego alterado del orden, propio de la "base epistemológica" de cada *épistémè*, y de la

ruptura nacida entre las *epistémè* sucesivas, pero deja a Certeau insatisfecho: ¿qué "negro sol" se oculta detrás de esta misma alternancia? ¿No es la muerte, citada, sin embargo, por el mismo Foucault? Pero, finalmente, éste se parapeta detrás del "relato" de estas alternancias entre la coherencia y el acontecimiento. Sin embargo, es en los entresijos de la narración donde la razón es "encausada" verdaderamente "por su historia" (ibid., p. 125). En consecuencia, la arqueología no escapa al "equivoco" que resulta de este no-dicho. Precisamente, tras esta sospecha, Certeau guarda las distancias: "¿Quién es él para saber lo que nadie sabe? (ibid., p. 161). En la obra de Foucault, "¿quién habla y desde dónde?" (idem). La pregunta surge de mayo de 1968. Y es disparado un dardo más acerado: "hablar de la muerte como fundamento de todo lenguaje no es aún afrontarla; es quizás evitar la muerte que alcanza a este discurso mismo" (ibid., p. 132). Temo que Certeau se equivoca aquí, sin estar garantizado que logre escapar mejor que Foucault al problema planteado, en el centro mismo de su trabajo, por la relación del discurso histórico con la muerte. Un lector que tuviese abiertos al mismo tiempo *La arqueología del saber* y *La escritura de la historia*, buscaría la verdadera diferencia entre Foucault y Certeau en otro lado, en el de la idea de producción, y más explícitamente, de producción del lugar. La arqueología del saber, podría decirse a la manera de Certeau, no expresa el lugar de su propia producción. Certeau se aleja de Foucault saliendo de la neutralidad absoluta de un discurso sobre el discurso y comenzando a articular este discurso sobre las otras prácticas significantes, lo cual es la tarea misma de una historia de las representaciones. De este modo, Certeau aplaza la dificultad planteada por la cuestión del lugar de producción hasta ese momento inaugural en el que el gesto de hacer la historia se separa de las prácticas por las que los humanos hacen la historia. Será el momento de la verdad en historia, en el que encontraremos por última vez a Certeau. La verdadera razón de la diferencia de Michel de Certeau respecto de Foucault habría que buscarla en el arraigo de la investigación del primero en una antropología filosófica en la que es fundamental y básica la referencia a la psicología. No es la casualidad de una compilación la que hizo entrar en contacto, en *La escritura de la historia*, el gran artículo sobre "L'opération historiographique", que voy desgranando a lo largo de mi obra, y los dos artículos con el título común de "Écritures freudiennes": se trata, sin duda, de psicoanálisis y de escritura, y más exactamente de la escritura del psicoanálisis en su relación con la de los historiadores. El primero de estos ensayos, "Ce que



Freud fait de l'histoire", fue publicado en los *Annales* (1970). Se trata de saber lo que, como psicoanalista, Freud hace de la historia. Ahora bien, no se aprende de la historia cuando uno intenta "extraer de [sus] regiones oscuras conceptos" (*L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., p. 292) considerados freudianos, como el nombre del padre, el Edipo, la transferencia, en una palabra, cuando uno se sirve del psicoanálisis, sino cuando se rehace, frente a un caso tan singular como un pacto de posesión concertado con el diablo, el trabajo del psicoanalista que, de la "leyenda" (dada para leer), crea una "historia".⁴⁰ Tratándose aquí de Freud, la conclusión es que éste instruye, no cuando hace algo de la historia narrada por los demás, en primer lugar, por los historiadores, sino cuando hace, a su modo, historia. Además de que una parte importante del trabajo de Certeau proviene de este intercambio entre diversas formas de hacer la historia, es este mismo intercambio el que justifica el recurso al psicoanálisis en la epistemología del conocimiento histórico. El segundo ensayo está consagrado a "*L'Écriture de Moïse et le Monothéisme*", subtítulo añadido al título principal "*La fiction de l'histoire*". Lo que Freud da a entender en este controvertido texto no es una verdad etnológica, según los cánones de esta disciplina, sino la relación de su construcción, que llama una "novela", una "ficción teórica", con la fábula, a saber, la "leyenda" producida en una tradición; escritura, por tanto, comparable, desde esta perspectiva, con la de los historiadores y que surge, de modo incongruente, en el campo de la historia. Una novela histórica viene a situarse al lado de las escrituras historiadoras. La indecisión del género literario entre historia y ficción, que volveremos a encontrar en el capítulo siguiente, se suma a la dificultad y, a decir verdad, la constituye. Por el momento, nos importa el problema de saber respecto a qué tipo de escritura así producida debe situarse la escritura historiadora. Es la búsqueda de este "lugar" del discurso histórico entre los modos de hacer historia la que justifica tener en cuenta el psicoanálisis por parte de una epistemología que, interna al discurso histórico, se hace externa a él, respecto a las otras formas de hacer la historia. Es el propio ámbito de la historia y su modo de explicación/compreensión el que se ve así ampliado. Esta apertura meticulosamente controlada es propia también del rigor de Certeau.

⁴⁰ *La Possession de Loudun* (Paris, Gallimard, col. "Archives", 1980) plantearía un problema semejante en cuanto a la composición de una historia, además de la contribución de la obra a lo que sería la microhistoria francesa desde el punto de vista de la elección de la escala.

La obra ejemplar de Norbert Elias ofrece a la meditación de los historiadores un tipo de rigor distinto del practicado principalmente por Michel Foucault: no el rigor del discurso sobre las operaciones discursivas fuera del campo práctico, sino el rigor del discurso sobre el aparato conceptual desplegado en la historia efectiva que se refiere, de modo general, a la progresión del poder político desde el final de la Edad Media hasta el siglo XVIII. Si esta obra puede someterse a la crítica, no es desde el punto de vista de su coherencia conceptual, sino en consideración a la elección de la escala macrohistórica que sigue estando no problematizada mientras no sea enfrentada a una elección diferente, como se verá en la sección siguiente. Además, hay que añadir que la obra de Elias no quedaría sin defensa en la confrontación con la lectura que vamos a realizar a la salida de la zona de confusión y de imprecisión semántica que acabamos de atravesar.

Tomo como guía la segunda parte de *La Dynamique de l'Occident*, titulada "Esquisse d'une théorie de la civilisation".⁴¹ Lo que Elias llama "proceso de civilización" concierne directamente a nuestras preocupaciones relativas al establecimiento de la historia de las representaciones. Se trata de un proceso en curso que, como lo subraya desde su título el prefacio de Roger Chartier a *La sociedad cortesana*,⁴² se sitúa en el punto de articulación entre una formación social notable, el poder central, el Estado, expresado en su fase monárquica de Antiguo Régimen, y las modificaciones de la sensibilidad y del comportamiento humano que llamamos civilización o, mejor, proceso de civilización. Respecto a la futura microhistoria que se instala decididamente en el plano de los agentes sociales, la sociología de Norbert Elias consiste en una macrohistoria comparable con la de los *Annales*. Y esto, por un doble motivo: por una parte, el proceso de civilización es relacionado con fenómenos de gran amplitud

⁴¹ *La Dynamique de l'Occident* constituye el tomo II de *Über den Prozess der Zivilisation* (1.^a ed., 1939; 2.^a ed., 1969), con el título *Über den Prozess der Zivilisation*, trad. francesa de Pierre Kamnitzer, París, Calmann-Lévy, 1975. Norbert Elias integra en ella los resultados más importantes de su obra *La Société de cour*, con un destino singular: terminada desde 1933 por el autor, entonces adjunto de Karl Mannheim en la Universidad de Fráncfort, no se publicó hasta 1969, con un prólogo titulado "Sociologie et histoire".

⁴² Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied y Berlín, Hermann Luchterhand Verlag, 1969; trad. francesa de Pierre Kamnitzer y Jeanne Étié, *La Société de cour*, París, Calmann-Lévy, 1974; reed., París, Flammarion, 1985 [trad. esp.: *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982]; prefacio de Roger Chartier: "Formation sociale et économie psychique: la société de cour dans le procès de civilisation" (pp. I-XXVIII).

en el plano de la organización de la sociedad en Estado, como la monopolización de la fuerza y la de los impuestos y otras contribuciones; por otra parte, este proceso es descrito como un sistema de restricciones progresivamente interiorizadas hasta el punto de convertirse en un fenómeno de autolimitación permanente que Elias llama *habitus*. Es el sí el que es envite de civilización, el que se civiliza, bajo la restricción institucional. El recorrido descendente del análisis realizado de arriba abajo de la escala social se revela particularmente eficaz en el caso de la sociedad cortesana, en la que los modelos sociales se expanden a partir de un núcleo central, la corte, a las capas coordinadas y subordinadas de la sociedad. Se piensa entonces naturalmente en la relación entre estructura y coyuntura de Ernest Labrousse o en las jerarquías de escalas de duraciones de Braudel. En realidad, las cosas son más complicadas, y la categoría de *habitus* recogerá todos los rasgos que distinguen el fenómeno dinámico de orden histórico de otro mecánico de orden físico. Es de destacar que Elias no habla de determinismo —aunque hable de restricción—, sino de interdependencia entre las modificaciones que afectan a la organización política y las que afectan a la sensibilidad y a los comportamientos humanos.

En este sentido, los conceptos clave de Elias deben ser respetados con todo cuidado en su especificidad rigurosamente descrita: "formación" o "configuración", para designar el contorno de los fenómenos de organización social, por ejemplo, la sociedad cortesana; "equilibrio de las tensiones", para designar los resortes de la dinámica social, por ejemplo, la curialización de los guerreros que preside la sociedad cortesana y la competición entre aristocracia y burguesía de oficio, que contribuirá a la fragmentación de esta sociedad;⁴³ "evolución de las formaciones", para designar las transformaciones reguladas que afectan simultáneamente a la distribución y a los desplazamientos en el interior del poder político y la economía psíquica que rige la distribución de las pulsiones, de los sentimientos, de las representaciones. Si hubiese que designar con un solo término el sistema de descripción y de análisis de Norbert Elias, éste sería el de interdependencia, que deja entreabierta una salida del

⁴³ Sobre la relación entre historia y sociología, el prólogo de 1969 no es conclusivo, en la medida en que es la historia al estilo de Ranke la que se critica: la historia que privilegia al individuo, la voluntad de los que toman decisiones, los deseos racionales de los hombres de poder. Pero el carácter histórico de las formaciones sociales, como la corte, descarta cualquier identificación con los supuestos invariantes suscitados al cambio. El concepto de cambio social coloca a Elias, a pesar de todo, del lado de los historiadores. En este sentido, el prefacio de R. Chartier es muy claro.

lado de lo que, en un enfoque más sensible a la respuesta de los agentes sociales, se llamará apropiación. Es cierto que Elias no ha franqueado este umbral —y el importante corolario de la incertidumbre—, pero se indica con claridad el lugar en que podría serlo: se sitúa en el trayecto de la restricción social a la autolimitación, que el "Esbozo de la teoría de la civilización" trae al primer plano. La categoría de *habitus*, de resultado se convertirá entonces en problema. Elias sólo recorre este trayecto en un sentido; quedará por recorrerlo en el otro. Lo importante para N. Elias es, en primer lugar, que el proceso no sea racional, en el sentido de querido y concertado por los individuos: la misma racionalización es efecto de autolimitación; en segundo lugar, que la diferenciación social, que resulta de la presión acrecentada de la competición, suscite una diferenciación creciente y, por tanto, una articulación más firme, más regular, más controlada, de las conductas y de las representaciones, lo que resume perfectamente la expresión de economía psíquica cuyo sinónimo exacto es el término *habitus*. Se trata, sin duda, de restricción, pero de una auto-restricción que implica reservas de réplica capaces de expresarse en el plano del equilibrio de las tensiones. Todos estos términos del texto de Elias son susceptibles de dialectización: diferenciación, estabilidad, permanencia, control, previsibilidad. Todos los fenómenos de autolimitación descritos constituyen fórmulas de dispersión para desviaciones hacia los extremos que el proceso de civilización se esfuerza en resolver: el *habitus* consiste, pues, en una regulación sancionada por el equilibrio entre desviaciones extremas.⁴⁴ En este aspecto, es interesante el fenómeno de difusión de la autorrestricción: proporciona la ocasión de introducir, al mismo tiempo que el concepto de estrato social (en primer lugar, con el binomio guerrero/cortesano, y luego, con el de aristócrata/burgués), el de estrato psíquico, próximo a las instancias de la teoría psicoanalítica (superego, sí, ello), pese a la desconfianza de Elias hacia lo que considera como el antihistoricismo de la teoría freudiana. También este fenómeno de difusión de estrato en estrato (social y psíquico) deja ver fenómenos de dispersión y de nueva centralización, merced al fenómeno de disminución de los contrastes que hace de nosotros "civilizados".

⁴⁴ "En realidad, el resultado de los procesos de civilización individual, en los dos extremos de la curva de dispersión, raramente es del todo positivo o del todo negativo. La mayor parte de los 'civilizados' se mantienen en una línea media, entre los dos extremos. Confluyen y se mezclan, en proporciones variables, rasgos favorables y desfavorables desde el punto de vista social, tendencias satisfactorias o no satisfactorias desde el punto de vista personal" (*La Dynamique de l'Occident*, *ob. cit.*, pp. 201-202).

La contribución más notable de *La Dynamique de l'Occident* a la historia de las mentalidades y de las representaciones habría que buscarla en el examen que hace Elias de dos modalidades importantes de la auto-restricción: la de la racionalización y la del pudor. Es en el marco de la vida cortesana, con sus disputas y sus intrigas, donde Norbert Elias, alentado por La Bruyère y Saint-Simon, sitúa uno de los momentos fuertes de la conquista de la reflexión, de la regularización de las emociones, del conocimiento del corazón humano y del campo social, que puede resumirse con el término de racionalización. En este sentido, la herencia de la corte puede seguirse por la huella hasta en Maupassant y Proust. Se trata en este caso de un fenómeno más importante que lo que la historia de las ideas llama la razón. En este caso, es estrecha la adecuación entre la cohabitación social de los hombres y lo que la "psicología social de la historia" (*La Dynamique de l'Occident*, ob. cit., p. 251) debería tener por un *habitus* de la economía psíquica considerada en su integridad. Mientras que la historia de las ideas sólo quiere conocer contenidos, "ideas", "pensamientos", la sociología del conocimiento de las ideologías, incluso una superestructura, el psicoanálisis se reduce a un conflicto entre instancias concurrentes separadas de la historia social. La racionalización consiste en una relación interna a cada ser humano que evoluciona en interdependencia con las interrelaciones humanas. El proceso de civilización no es otro que esta correlación entre los cambios que afectan a las estructuras psíquicas y los que afectan a las estructuras sociales. Y el *habitus* se halla en la encrucijada de los dos procesos.⁴⁵ El pudor es la segunda figura conquistada por "el *habitus* de los occidentales". Consiste en la regulación del miedo frente a los peligros interiores que, en régimen de civilidad, han sucedido a las amenazas exteriores de violencia. El miedo a ver aparecer su inferioridad, que está en el centro de la debilidad ante la superioridad del otro,⁴⁶ constituye una pieza maestra del conflicto sobre el que se construye la economía psíquica. Tampoco aquí "se puede hablar de sentimientos de pudor haciendo abstracción de su sociogénesis" (ibíd., p. 265). Es cierto que hay mucho que decir sobre la caracterización del pudor (que Elias asocia con "malestar"). Lo esencial concierne a la

⁴⁵ La racionalización constituiría un buen término de referencia para una discusión que corejase el énfasis puesto en la incertidumbre, como hace la microhistoria, y el de la racionalización como regulación pulsional, como hace Elias.

⁴⁶ Se trata más de lo que el alemán llama *Schamangst*, pudor mezclado con angustia, que de lo que otra tradición, la de Simmel o de Max Scheler, opone preferentemente a la culpabilidad.

naturaleza del proceso de interiorización de los temores que es equivalente, en el orden emocional, a la racionalización en el orden intelectual.

Ya hemos dicho lo suficiente para designar los puntos en los que los análisis de N. Elias podrían prestarse a la dialectización de los procesos descritos de modo unilateral de arriba abajo de la escala social.⁴⁷ Veremos más tarde cómo el tema de la apropiación podría equilibrar el de la coacción. El mismo Elias abre el camino a una dialectización parecida en un hermoso texto en el que, después de haber subrayado el carácter no racional —en el sentido que indicamos anteriormente— de la formación de los hábitos, observa: "Pero esto no excluye para nosotros la posibilidad de hacer de esta 'civilización' algo más 'razonable', mejor adaptado a nuestras necesidades y fines. Precisamente mediante el proceso de la civilización, el juego ciego de los mecanismos de interdependencia ensancha el margen de las posibilidades de intervenciones conscientes en la red de las interdependencias y el *habitus* psíquico. Estas intervenciones se hacen posibles por nuestro conocimiento de las leyes inmanentes que las rigen" (ibíd., p. 185).⁴⁸

⁴⁷ Coincido en esto con Roger Chartier en su prefacio a *La Société de cour*. "Al caracterizar cada formación o configuración social a partir de la red específica de las interdependencias que unen unos individuos a otros, Elias está en condiciones de comprender, en su dinámica y en su reciprocidad, las relaciones que mantienen los diferentes grupos y, así, evitar las representaciones simplistas, unívocas, estereotipadas, del dominio social o de la difusión cultural" (prefacio, p. xxv).

⁴⁸ La contribución de Norbert Elias a la historia de las mentalidades y de las representaciones encuentra una prolongación, en el plano sociológico, en el trabajo de Pierre Bourdieu. Al retomar la noción de *habitus*, que, según él, "explica el hecho de que los agentes sociales no son ni partículas de materia predefinidas por causas externas ni pequeñas mónadas guiadas exclusivamente por razones internas, y ejecutando una especie de programa de acción perfectamente racional" (P. Bourdieu [con Loïc J.-D. Wacquant], *Réponses*, París, Seuil, col. "Libre Examen", 1992), P. Bourdieu se sitúa en la dialéctica establecida por N. Elias de la construcción del sí y de la restricción institucional.

Retoma y completa el trayecto de la restricción social a la autolimitación diseñada por Norbert Elias, dando un alcance enriquecido al concepto de *habitus*. "Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada: el mismo principio de divisiones en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es el producto de la incorporación de la división en clases sociales" (Pierre Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979, p. 191 [trad. esp. de María del Carmen Ruiz de Elvira, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988]). Así, el *habitus* permite, por una parte, articular representaciones y conductas, y, por otra, adaptar estas representaciones y conductas a lo que Bourdieu llama "la estructura del espacio social", el cual permite comprender "el conjunto de puntos a partir de los cuales los agentes ordinarios (entre los que se hallan el sociólogo o el lector en sus comportamientos ordinarios) se refieren al mundo social" (ibíd., p. 189).

III. Variaciones de escalas

Diversidad. Una ciudad, un campo, de lejos una ciudad y un campo; pero, a medida que uno se acerca, son casas, árboles, tejas, hojas, hierbas, hormigas, patas de hormigas, hasta el infinito. Todo esto se encierra bajo el nombre de campo.

PASCAL, *Pensamientos*

En los análisis precedentes, hemos dejado de plantear una cuestión, la de la escala; más exactamente, la de la elección de la escala adoptada por la mirada del historiador. Es cierto que los modelos heurísticos propuestos y empleados por Labrousse y Braudel y la mayoría de los historiadores de los *Annales* pro-

El *habitus* hace surgir en los individuos un "sistema de clasificación" que "realiza continuamente la transfiguración de las necesidades en estrategias, de las restricciones en preferencias, y engendra, fuera de cualquier determinación mecánica, el conjunto de "elecciones" constitutivas de los *estilos de vida* clasificados y clasificadores que obtienen su sentido, es decir, su valor, de su posición en el sistema de oposiciones y de correlaciones" (Bourdieu, *ibíd.*, p. 195). Así se capta en toda su complejidad el intercambio de la "estructura del espacio social" (y de los "campos" que, según Bourdieu, recalcan a éste) y de las representaciones y comportamientos de los agentes sociales. Cada "campo" posee su lógica propia, que impone "nuevas traducciones" a la "estructura estructurante (*modus operandi*)" que genera "productos estructurados (*opus operatum*)", que son las obras o comportamientos de un agente (*ibíd.*, p. 192).

Al estudiar el gusto, Bourdieu establece así la correspondencia entre estrato social y estrato psíquico esbozada por Elias y evocada anteriormente: "Las diferentes maneras [...] de entrar en relación con las realidades y las ficciones, de creer en las ficciones o realidades que ellas simulan están [...] insertadas en los sistemas de disposiciones (*habitus*) características de las diferentes clases y fracciones de clase. El gusto clasifica y clasifica al que clasifica" (*ibíd.*, p. vi). Muestra así cómo explicar las representaciones hace necesario discernir esta correspondencia, esta madeja de "sistemas de disposiciones", e implica, por tanto, comprender las relaciones de los agentes con la "estructura del espacio social" en su aspecto histórico: "El ojo es un producto de la historia reproducido por la educación" (*ibíd.*, p. iii), escribe Bourdieu en su estudio sobre el gusto.

Así, la noción de *habitus* tal como se ha estudiado permite comprender "las leyes generales que reproducen las leyes de producción, el *modus operandi*" (*ibíd.*, p. 193, n. 4) y restablece "la unidad de la práctica" al no explicar sólo los "productos, el *opus operatum*" (*idem*). Así queda justificado el valor heurístico en cuanto a la fase explicación/comprensión del *habitus* y del uso metodológico que de él hace Pierre Bourdieu.



viene de un enfoque macrohistórico, extendido poco a poco desde el ámbito económico y geográfico de la historia al estrato social e institucional y a los fenómenos llamados de "tercer tipo", de los que provienen las formas más estables de las mentalidades predominantes. Pero esta óptica macrohistórica no era escogida deliberadamente, por lo tanto, preferida a cualquier otra considerada como alternativa. La secuencia "estructura, conjunción, acontecimiento" de Labrousse, la jerarquía de las duraciones de Braudel descansaban implícitamente en un juego de escalas; pero, como lo muestra la composición tripartita de *El Mediterráneo...* de Braudel, que sigue siendo el modelo del género, la preferencia otorgada a la lectura de arriba abajo de la jerarquía de las duraciones no era tematizada como tal, hasta el punto de que se pudiera pensar en cambiar de escala y en considerar la elección misma de escala como un poder a la discreción del historiador, con todas las libertades y las restricciones propias de esta elección. El acceso a esta movilidad de la mirada historiadora constituye una importante conquista de la historia del último tercio del siglo XX. Jacques Revel no temió adoptar el término de "juegos de escalas"⁴⁹ para saludar el ejercicio de esta libertad metodológica que asignaremos, en su momento, a la parte de interpretación implicada en la investigación de la verdad en historia.⁵⁰

Es propio de este juego de escalas el enfoque microhistórico adoptado por algunos historiadores italianos.⁵¹ Al mantener como escala de observación un pueblo, un grupo de familias, un individuo considerado en su tejido social, los defensores de la *microstoria* no sólo han impuesto la pertinencia del nivel microhistórico en el que operan, sino que han llevado al plano de la discusión el principio mismo de la variación de escalas.⁵² Por tanto, no vamos a dedicarnos a la defensa e ilustración de la *microstoria* como tal, sino al examen de la propia noción de variaciones de escalas, para apreciar la contribución de esta problemática original a la historia de las mentalidades o de las represen-

⁴⁹ Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, ob. cit.

⁵⁰ Cf. después, tercera parte, capítulo 1.

⁵¹ J. Revel ha reunido en torno a él y a B. Lepetit ("De l'échelle en histoire") algunos de los microhistoriadores más activos: Alban Bensa, Maurizio Gribaudi, Simona Cerutti, Giovanni Levi, Sabina Loriga, Eduardo Grandi. A estos nombres, hay que añadir el de Carlo Ginzburg, al que nos referimos frecuentemente.

⁵² "Observemos de entrada que la dimensión 'micro' no goza, en este sentido, de ningún privilegio particular. Es el principio de variación el que cuenta, no la elección de una escala particular" (Jacques Revel, "Microanalyse et construction du social", en *Jeux d'échelles*, ob. cit., p. 19).

taciones, que hemos visto sucesivamente amenazada desde dentro por su estancamiento y caída (sección I) e intimidada desde fuera por exigencias de rigor con las que su práctica de conceptos imprecisos no le permite cumplir (sección II).

La idea fuerza vinculada a la de variación de escalas es que no son los mismos encadenamientos los que resultan visibles cuando se cambia de escala, sino conexiones que pasan inadvertidas a escala macrohistórica. Es el sentido del magnífico aforismo que se lee en los *Pensamientos* de Pascal y que gusta citar Louis Marin, cuyo nombre volverá más tarde en nuestro propio discurso.⁵³

La noción de escala está tomada de la cartografía, de la arquitectura y de la óptica.⁵⁴ En cartografía existe un referente exterior, el territorio que el mapa representa; además, las distancias medidas por los mapas de escalas diferentes son conmensurables según relaciones homotéticas, lo que autoriza a hablar de reducción de un terreno mediante su configuración a una escala dada. Sin embargo, se observa, de una escala a otra, un cambio del nivel de información en función del nivel de organización. Piénsese en la red de carreteras: a gran escala se ven grandes ejes de circulación; a escala menor, la distribución del hábitat. De un mapa a otro, el espacio es continuo, el territorio es el mismo; así, el cambio discreto de escala muestra un mismo terreno; es el aspecto positivo de un simple cambio de proporción: no hay lugar para la oposición entre escalas. Su contrapartida es cierta pér-

⁵³ Compárese con este otro fragmento de Pascal:

"¿Qué es un hombre en el infinito?

Pero, para presentarle otro prodigio también sorprendente, que busque, dentro de lo que él conoce, las cosas más delicadas. Que un cirón le ofrezca en la pequeñez de su cuerpo partes incomparablemente más pequeñas; patas con coyunturas, venas en esas patas, sangre en esas venas, humores en esa sangre, gotas en esos humores, vapores en esas gotas; que, dividiendo todavía estas últimas cosas, agote sus fuerzas en esas concepciones, y que el último objeto al que pueda llegar sea ahora el de nuestro discurso. Él pensará quizás que ésta es la extrema pequeñez de la naturaleza" (fragmento 185, ed. de Michel Le Guern, p. 154; fragmento 84, ed. "La Pléiade"; fragmento 71, ed. Brunschvicg, legajo xv, p. 9 de la copia 9203 en Lafuma [trad. esp. de Mario Patejón, *Pensamientos*, Madrid, Cátedra, 1998, fragmento 199]).

Puede leerse a Louis Marin, "Une ville, une campagne de loin...: paysage pascalien", en *Littérature*, núm. 161, febrero 1986, p. 10, citado por Bernard Leperit, "De l'échelle en histoire", en J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, ob. cit., p. 93.

⁵⁴ Bernard Leperit, *ib. cit.*, pp. 71-94; Maurizio Grimaudi, "Échelles, pertinence, configuration", en J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, ob. cit., pp. 113-139.

dida de detalles, de complejidad, por lo tanto, de información en el paso a una escala mayor. Este doble rasgo —proporcionalidad de las dimensiones y heterogeneidad en la información— no puede dejar de afectar a la geografía, tan tributaria de la cartografía.⁵⁵ Con el cambio de escala aparece una geomorfología discordante dentro de la misma geopolítica, como se vería con detalle relejendo la primera parte de *El Mediterráneo...* de Braudel. El término “Mediterráneo” sitúa el objeto de estudio en el plano de lo que Pascal llama campo: ¡todo esto se encierra, podría decirse al término de la lectura, bajo el nombre de Mediterráneo!

La función de la idea de escala en arquitectura y en urbanística también es de interés para nuestro propósito; se plantean relaciones de proporción comparables a las de la cartografía, así como el balance entre ganancia o pérdida de información según la escala elegida. Pero, a diferencia de la relación del mapa con el territorio, el plano de arquitecto o de urbanista tiene como referente un edificio, una ciudad, que hay que construir; además, el edificio, la ciudad, tiene relaciones variables con contextos escalonados entre la naturaleza, el paisaje, la red de comunicación, las partes ya construidas de la ciudad, etcétera. Estos caracteres propios de la noción de escala en arquitectura y en urbanismo conciernen al historiador, ya que la operación historiográfica es, en cierto sentido, una operación arquitectónica.⁵⁶ El discurso histórico debe construirse en forma de obra; cada obra se inserta en un entorno ya construido; las relecturas del pasado son otras tantas reconstrucciones, al precio, a veces, de costosas demoliciones: construir, destruir, reconstruir son gestos familiares al historiador.

Es a través de estos dos préstamos como se hace operativa en historia la referencia a la metáfora óptica. No son percibidas las conductas vinculadas a la acomodación de la mirada, ya que la naturaleza, incluso la belleza, del espectáculo desvelado hacen olvidar los procedimientos de enfoque que realiza el aparato óptico a cambio de manipulaciones aprendidas. También la historia funciona alternativamente como lupa, incluso como microscopio, o como telescopio.

⁵⁵ Lo que dijimos anteriormente sobre la noción de lugar sirve de preparación para estas ideas. Véase segunda parte, capítulo 1.

⁵⁶ Lo confirmará la noción nietzscheana de historia monumental que evocaremos en el preludio de la tercera parte; y también el lugar, varias veces evocado en nuestro discurso sobre la historia, de la noción de monumento emparejada con la de documento.

EXPLICACIÓN/COMPRENSIÓN



Lo que la noción de escala implica de propio en el uso que de ella hacen los historiadores es la ausencia de conmensurabilidad de las dimensiones. Al cambiar de escala, no se ven las mismas cosas en una escala mayor o en una más pequeña, en letras grandes o en caracteres pequeños, como dice Platón en la *República* al hablar de la relación entre el alma y la ciudad. Se ven cosas diferentes. No se puede hablar ya de reducción de escala. Son encadenamientos diferentes en configuración y en causalidad. El balance entre ventajas y pérdida de información se aplica a operaciones de modelización que ponen en juego formas diferentes del imaginario heurístico. En este aspecto, lo que se puede reprochar a la macrohistoria, en la medida en que no ha observado su dependencia de la elección de escala, es que toma, sin darse cuenta de ello, un modelo más cartográfico que específicamente histórico, de óptica macroscópica. Se ha podido observar en Braudel cierta vacilación en el manejo de la jerarquía de las duraciones: por una parte, se supone una relación de encaje entre duraciones linealmente homogéneas, merced a la inclusión de las duraciones en un único tiempo calendario, ajustado, a su vez, al orden estelar, y todo esto a pesar de cierto recelo respecto a los abusos de cronología cometidos por la historia episódica; por otra parte, se observa una simple acumulación de las duraciones superpuestas, sin vínculo dialéctico entre ellas. La historia de las mentalidades sufrió incontestablemente esta carencia metodológica con relación al cambio de escala, en la medida en que se suponía que las mentalidades de masa dependían de la larga duración, sin que se tomaran en cuenta las condiciones de su difusión a escalas menores. Incluso en Norbert Elias, aunque un maestro en el manejo del concepto, se supone que los fenómenos de auto-restricción atraviesan estratos sociales perfectamente identificados siempre —la corte, la nobleza de toga, la ciudad, etcétera—; pero no son percibidos los cambios de escala implicados en el examen de la difusión de los modelos de comportamiento y de las sensibilidades de estrato en estrato social. De modo general, la historia de las mentalidades, en la medida en que simplemente ha extendido modelos macrohistóricos de la historia económica a lo social y a los fenómenos de "tercer tipo", ha querido tratar el concepto de presión social en su relación con la recepción de los mensajes por los agentes sociales como una fuerza irresistible que actúa de modo inadvertido. El tratamiento de las relaciones entre cultura erudita y cultura popular se vio afectado de modo particular por esta presuposición solidaria de una lectura realizada de arriba abajo de la escala social; otras parejas propias de sistemas binarios similares se consolidaron igualmente por el mismo prejui-

cio: fuerza frente a debilidad, autoridad frente a resistencia, y, en general, dominación frente a obediencia, según el esquema weberiano de dominación (*Herrschaft*).⁵⁷

Han llamado mi atención dos obras modelo propias de la esfera de influencia de la *microstoria* italiana, accesibles a los lectores franceses. Carlo Ginzburg,⁵⁸ en un corto e incisivo prefacio, observa que, gracias a una excepción, vista "la escasez de testimonios sobre los comportamientos y las actitudes de las clases subalternas del pasado", fue posible contar "la historia de un molinero del Friule, Domenico Scandella, conocido por Menocchio, que murió en la hoguera por orden del Santo Oficio tras una vida pasada en el más completo anonimato" (*Le Fromage et les Vers*, ob. cit., p. 7). Sobre la base de los expedientes de dos procesos habidos contra él, se nos presenta el "elocuente panorama de sus ideas y sentimientos, de sus fantasías y aspiraciones" (ibid., p. 8), a lo que se añaden otros documentos relativos a su vida de artesano, a su familia y también a sus lecturas. Esta documentación se refiere, pues, a lo que se llama "cultura de las clases subalternas o también cultura popular". Ginzburg no habla de escala sino de nivel cultural, cuya existencia se considera como condición previa de las disciplinas autodefinidas. Este argumento de la definición autorreferencial, incluso tautológica, de los grupos sociales y profesionales —como la burguesía— practicada en historia social se halla en otros historiadores no marcados por la microhistoria italiana, de los que se hablará más tarde. Se abren paso de nuevo los términos de cultura —cultura popular, cultura erudita— y, por implicación, los de clase dominante y clase subalterna, implicados en disputas ideológicas vinculadas al marxismo vulgar o a la protesta anticolo-

⁵⁷ Se sorprende uno, en la lectura de los textos de método de la microhistoria, al ver al gran antropólogo Clifford Geertz acusado por Giovanni Levi y otros de describir lo que él consideraba como creencias compartidas en el plano de culturas de cierta amplitud geográfica en términos de modelos impuestos a receptores sumisos ("I pericoli del Geertzismo", *Quaderni Storici*, citado por J. Revel [dir.], *Jeux d'échelles*, ob. cit., p. 26, n. 22, y p. 33, n. 27). En cambio, un autor escandinavo, Fredrik Barth, se apoya en la autoridad de Clifford Geertz para dialogar con los agentes sociales en sus investigaciones de campo que se refieren a la identidad étnica (*Ethnic Groups and Boundaries*, Londres, Georges Allen, 1969). Véase también *Selected Essays of Frederick Barth*, tomo 1, *Process and Form in Social Life*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981. Se le dedica un artículo de presentación en *Jeux d'échelles*; Paul André Rosental, "Construire le 'macro' par le 'micro': Frederick Barth et la 'microstoria'", ob. cit., pp. 141-159.

⁵⁸ Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, París, Aubier-Flammarion, 1980 [trad. esp. de Francisco Martín, *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1991].

nialista. Pudo servir de excusa la escasez de documentos escritos en una cultura generalmente oral. Incluso Mandrou, cuyo lugar en la historia de las mentalidades señalamos antes, no está libre del reproche de haber tratado preferentemente la cultura impuesta a las clases populares (volveremos sobre ello al hablar de la obra de Certeau *La Possession de Loudun*), haciendo de ésta un efecto de aculturación victoriosa.⁵⁹ Si la literatura destinada al pueblo no debe ocultar la literatura producida por el pueblo, ésta debe existir y ser accesible. Así ocurrió con las confesiones de Menocchio: gracias a su rareza, escapaban a las investigaciones de la historia serial, cuantitativa, para la cual únicamente son significativos el número y el anonimato.

Pero ¿cómo no recaer en la anécdota y en la historia episódica? Primera respuesta: la objeción vale principalmente contra la historia política. Otra respuesta, más convincente: son propiedades latentes y dispersas del lenguaje histórico disponible —precisamente ignoradas por el ordenador— que el historiador hace emerger y organiza en discurso. Lo que este historiador articula son operaciones de lectura de un hombre del pueblo al que llegan almanaques, coplas, libros piadosos, vidas de santos, folletos de todo tipo, que este buen hombre remodela a su estilo. Abandonar la historia cuantitativa no significa caer en la no-comunicación. Además, estas nuevas formulaciones no expresan sólo el poder de relectura actualizadora ejercido por un sencillo hombre del pueblo, sino la salida a la superficie de tradiciones, herejías dormidas, que una situación de supervivencia permite, de alguna forma, resurgir. De ello se deduce, para nuestro problema de la historia de las mentalidades,

⁵⁹ "Identificar la 'cultura producida por las clases populares' con la 'cultura impuesta a las masas populares', descifrar la fisionomía de la cultura popular exclusivamente a través de las máximas, los preceptos y los cuentos de la *Bibliothèque Bleue* es una tarea absurda. El atajo indicado por Mandrou para obviar las dificultades que implica la reconstitución de la cultura oral nos devuelve al punto de partida" (Ginzburg, *Le Fromage et les Vers*, ob. cit., p. 10). El recurso de Geneviève Bollene a la literatura escrita en pliegos de cordel recibe las mismas objeciones. En cambio, Bajtin se libra de esta crítica para su libro fundamental sobre las relaciones de Rabelais con la cultura popular de su tiempo, que toma como centro el carnaval y los ritos carnalescos de la cultura popular. En todo caso, los protagonistas hablan demasiado a través de las palabras de Rabelais. El análisis del "carnaval de Romans" por parte de Emmanuel Le Roy-Ladurie, aunque reconstituido sobre la base de una crónica hostil, es del agrado de Ginzburg. En cambio, la insistencia de Foucault en las exclusiones, las prohibiciones a través de las cuales se constituyó nuestra cultura, corre el riesgo de reducir la cultura popular al "gesto que la suprime", como en la *Historia de la locura en la época clásica*. Si la sinrazón sólo se expresa en el lenguaje disponible de la razón que la excluye, los protagonistas están condenados al silencio.

que debe rechazarse el concepto mismo de mentalidad, ya que esta historia, por una parte, sólo insiste "en documentos inertes, oscuros e inconscientes de una determinada visión del mundo" (*Le Fromage et les Vers*, ob. cit., p. 19), y, por otra, sólo conserva la connotación "entre-categorías" de personas que tienen una cultura común —prejuicio del que no se libra Lucien Febvre cuando habla de los "hombres del siglo XVI"—. Sin embargo, el gran historiador francés resistirá a los prejuicios inseparables de la desdichada herencia del concepto sociológico de "mentalidad colectiva". Menocchio, por su parte, no puede situarse en esta línea de ignorancia, al llegar después de la invención de la imprenta y después de la Reforma, ya que él debe ser un lector y un argumentador.⁶⁰

El otro libro que me ha impactado es el de Giovanni Levi, *La herencia inmaterial: la historia de un exorcista piemontés del siglo XVI*,⁶¹ precedido de "L'Histoire au ras du sol", de Jacques Revel. Nos encontramos en el campo labrado por Norbert Elias. Pero en la parte inferior de la escala: en la aldea. No es la masa ni el individuo. Tampoco son los indicadores cuantificados —precios o rentas, niveles de fortuna y distribución de profesiones—, nombrados antes de ser contados. Ni las regularidades de una historia pesada, incluso inmóvil, de normas y costumbres comunes. La aparición y la articulación de los fenómenos considerados son fruto del cambio de escala. En vez de conjuntos encadenados de larga duración, es un hormigueo de interrelaciones que se ofrecen para descifrar. Sin embargo, no habría que esperar la resurrección de la experiencia vivida de los agentes sociales, como si la historia dejase de ser historia y se acercase a la fenomenología de la memoria colectiva. El respeto de esta sutil frontera es importante para nuestro propósito, que nunca desmiente la vocación implícita del corte epistemológico que separa la historia de la memoria incluso colectiva. Siempre se reco-

⁶⁰ El cuidadoso prefacio de Carlo Ginzburg concluye con un acto de audacia prospectiva: Menocchio nos precede en este camino que Walter Benjamin traza en sus "Tesis sobre la historia", donde se lee: "Nada de lo que se verifica se pierde para la historia [...]; pero sólo la humanidad redimida tiene derecho a todo su pasado". "Redimida, es decir, liberada", añade Ginzburg, que firma así sus propias convicciones.

⁶¹ Giovanni Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Turin, Einaudi, 1985. La edición francesa que citamos aquí es *Le pouvoir d'un exorciste dans le Piémont du XVI^e siècle*, Paris, Gallimard, 1989 (prefacio de Jacques Revel) [trad. esp. de Javier Gómez Rea. *La herencia inmaterial: la historia de un exorcista piemontés del siglo XVI*, Madrid, Nerea, 1990].

gen y se reconstruyen interacciones.⁶¹ Se pronuncia el importante término de reconstrucción: más tarde, reactivará la historia de las mentalidades, llamada mejor historia de las representaciones, más allá del ejemplo bien delimitado de la *macrostoria*. Pero, antes de proceder a esta extrapolación más o menos bien controlada, es preciso conducir, hasta su punto crítico, la historia vinculada a la elección de la escala microhistórica. Ya lo hemos dicho: a una escala menor, incluso ínfima, se ven cosas que no se ven a una escala superior. Pero hay que decir que lo que no se ve y lo que no puede esperarse ver es la vivencia de los protagonistas. Lo que se ve sigue siendo lo social en interacción: en sutil interacción, pero ya microestructurada. Diré también, pero con alguna indecisión, que el intento de reconstrucción de Giovanni Levi sólo satisfacía parcialmente al famoso "paradigma del indicio" planteado por Carlo Ginzburg en su célebre artículo "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire".⁶² El microanálisis realizado aquí no es el de la perspicacia, ni el del detective, ni el del experto en falsificación de pintura, ni el de ningún tipo de semiótica psicomédica. La misma operación de reconstrucción de lo real que aleja de la experiencia vivida aleja también de lo indiciario, para aproximarse a operaciones más clásicas de recorte, de articulación, de confrontación de testimonios, que permiten hablar de "historia experimental". Pero ¿sobre qué trata la experiencia? Sobre el ejercicio del poder a escala microhistórica de la aldea. Lo que se ve a esta escala son estrategias familiares e individuales, confrontadas con realidades económicas, con relaciones jerárquicas, en un juego de intercambios entre el centro y la periferia, en una palabra, interacciones que tienen como lugar una aldea. Con este concepto de estrategia, emerge una figura importante de la racionalidad cuya fecundidad evaluaremos más tarde en términos de incertidumbre, opuesta totalmente a la fijeza, la permanencia, la seguridad —en suma, a la certeza— vinculadas al funcionamiento de las normas sociales a gran escala, a esos cuasi invariantes de la historia de las mentalidades sobre la larga duración. Será legítimo saber si los comportamientos puestos bajo el signo de la estrategia tienen como finalidad secreta o confesada reducir la

⁶¹ "Por tanto, intenté estudiar un fragmento minúsculo del Piemonte del siglo XVI, utilizando una técnica intensiva de reconstrucción de los acontecimientos biográficos de todos los habitantes de la aldea de Santena que dejaron una huella documental" (citado por J. Revel (dir.), prefacio a G. Levi, ob. cit., p. XIII).

⁶² Carlo Ginzburg, "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", en *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, ob. cit.

incertidumbre o simplemente transigir con ella.⁶⁴ El "gran juego social y político, verdadero motivo del libro" (Revel, prefacio, en *Le Pouvoir au village*, ob. cit., p. XXV) es, a decir verdad, el mismo que el que reconstruye Norbert Elias en *La Dynamique de l'Occident*, pero en el sentido en que, según las palabras de Pascal, "todo esto se encierra bajo el nombre de campo". ¿Se puede decir por ello que los detalles que, en cierto sentido, han comprendido el campo llevan a recomponer la comprensión, según ciertas reglas asignables?

Es todo el problema del paso de la microhistoria a la macrohistoria.⁶⁵ Si se ha podido reprochar a la macrohistoria el proceder, sin regla reconocida, de la larga duración a las duraciones subordinadas, ¿posee la microhistoria argu-

⁶⁴ Revel cita: "Esta sociedad, como todas las demás, está compuesta de individuos inconscientes de la zona de imprevisibilidad en cuyo interior debe intentarse organizar cualquier comportamiento; y la incertidumbre no proviene sólo de la dificultad de prever el futuro, sino también de la conciencia permanente de disponer de informaciones limitadas sobre las fuerzas activas en el medio social en el que se debe actuar. No es una sociedad paralizada por la inseguridad, hostil a cualquier riesgo, pasiva, abrazada a los valores inmóviles de la autoprotección. Mejorar la previsibilidad para aumentar la seguridad es un poderoso modelo de innovación técnica, psicológica y social" (J. Revel [dir.], prefacio a G. Levi, ob. cit., pp. XXIII, XXIV).

⁶⁵ Este problema de la relación y de la pertinencia recíproca de la microhistoria y de la macrohistoria plantea otro problema epistemológico fundamental en ciencias humanas de la agregación de los datos. ¿Se puede pasar de la escala "micro" a la "macro" y trasladar las conclusiones de una a otra indistintamente?

Parece que, a este problema, tanto la economía como la sociología responden de modo negativo.

Así, las investigaciones de E. Malinvaud en economía se pronuncian por un *no bridge*, una ausencia de paso —matemático— del campo microeconómico (que descansa en el análisis del comportamiento de un individuo bajo ciertas hipótesis) al campo macroeconómico (que analiza comportamientos de grupos, de conjuntos).

La agregación de los datos en ciencias sociales genera efectos perversos o emergentes que impiden la transposición de lo individual a lo colectivo. De este modo, Condorcet había mostrado que, a partir de preferencias individuales racionales no se podía concluir en el establecimiento de una preferencia colectiva racional (es decir, que respeta la transitividad de las elecciones). R. Boudon, en *Effet pervers et Ordre social*, define este efecto de agregación como "un efecto que no es buscado de modo explícito por los agentes de un sistema y que proviene de su situación de interdependencia". Por tanto, las conclusiones válidas para un individuo no pueden extenderse a un conjunto de individuos.

Así, podría parecer que este enfoque de las ciencias sociales nos lleva a concluir que microhistoria y macrohistoria tienen pertenencias distintas y que el paso de una a otra sigue siendo un problema epistemológico nodal no resuelto.

mentos para decir que retoma el proyecto de la historia total, pero visto desde abajo? Considerado de modo concreto, el problema vuelve para preguntar si el pueblo es un lugar favorable para identificar las formas intermedias de poder a través de las cuales el poder en el pueblo se articula en el poder del Estado tal como se ejerce en esa época y en esa región: la incertidumbre es precisamente lo que afecta a la apreciación de las fuerzas presentes. Y es función de la obra explorar estas relaciones en las que la jerarquía es vista desde abajo. Enunciado en términos de epistemología del conocimiento histórico, el problema se convierte en el de la representatividad de esta historia de aldea y de las interacciones que en ella tienen lugar. ¿La incertidumbre de los protagonistas es también la del psicoanalista? ¿Se apoya también en la capacidad de generalización mantenida en reserva por lo que, en última instancia, no constituye más que una historia de casos? ¿Pero es generalizable esta lección hasta el punto de poder oponerse, punto por punto, a la que Norbert Elias extrae de su estudio de la sociedad cortesana y de sociedades semejantes?⁶⁶ En una palabra, "¿cuál puede ser la representatividad de una muestra tan circunscrita? ¿Qué puede enseñarnos que sea generalizable?" (Revel, prefacio, ob. cit., p. xxx). Edoardo Grendi ha propuesto una expresión que Revel considera un elegante oxímoron, a saber, la idea de lo "excepcional normal". La expresión tiene más valor por lo que recusa: una interpretación del concepto de ejemplaridad en términos estadísticos, según el modelo de historia cuantitativa y serial. Quizás invita sencillamente a comparar entre sí visiones del mundo propias de niveles diferentes de escala, sin que estas visiones del mundo puedan ser totalizadas. ¿De qué dominio superior dependería semejante examen superficial de los juegos de escalas? Es improbable que exista en alguna parte el lugar dominante desde el que poder realizar este examen. ¿Los dos fragmentos de Pascal no llevan como título "diversidad", la primera vez, e "infinitud", la segunda?

IV. De la idea de mentalidad a la de representación

Debo presentar ahora el salto conceptual constituido por el acceso a la sección siguiente.

⁶⁶ Revel parece dudar de ello: "Leída en un nivel inferior, la historia de un lugar es probablemente diferente de la de todos los demás" (J. Revel [dit.], prefacio a G. Levi, ob. cit., p. xxx).

Dejamos, al final del primer párrafo, el concepto de mentalidades en una situación muy confusa, sobre el fondo de la noción de historia total en la que supuestamente se integra la de las mentalidades. Entonces nos vimos sometidos a dos clases de requerimientos: por una parte, el que emana de tres discursos muy divergentes entre sí, pero que exigen, cada uno a su manera, rigor conceptual, el único capaz de velar por la unión de la historia fragmentada; por otra, el de la historiografía original, vinculada a una elección aparentemente inversa a la implícita de la historiografía dominante en la edad de oro de los *Annales*, la elección de la escala microhistórica. Ha llegado el momento de emprender el camino, con prudencia y modestia, de la concentración del campo histórico en la que la historia de las mentalidades desempeñaría una función federadora con la condición de asumir el título y la función de la historia de las representaciones y de las prácticas.

Propongo tomar como guía, para salir de la situación de dispersión de la historia del último tercio del siglo XX, un enfoque global que, a mi entender, satisface en gran medida el rigor intelectual tres veces exigido, en cuanto que lleva la noción de variación de escalas a sus límites extremos. Intento mostrar que la sustitución, a menudo no explicada, del concepto impreciso de mentalidad por el de representación, mejor articulado, más dialéctico, es perfectamente coherente con los usos que propondremos del concepto generalizado de variación de escalas.

El enfoque global al que me refiero ha encontrado su formulación más explícita en la obra colectiva dirigida por Bernard Lepetit, *Les Formes de la expérience. Une autre histoire sociale*.⁶⁷ Los historiadores reunidos aquí adoptan como término de referencia próxima —lo que yo llamo el objeto pertinente del discurso histórico— la instauración, en las sociedades consideradas, del vínculo social y de las modalidades de identidad vinculadas a él. El tono dominante es el del enfoque pragmático en el que se acentúan principalmente las prácticas sociales y las representaciones integradas en estas prácticas.⁶⁸ Este enfoque puede legítimamente sacar ventaja de esta crítica de la razón pragmática en la que se cruza, sin confundirse con ella, con la hermenéutica de la acción, que procede, a su vez, del enriquecimiento de la fenomenología de Husserl y de Merleau-Ponty mediante la semiótica y el florecimiento de trabajos consagrados a los juegos de lenguaje (o de discurso). La rama claramen-

⁶⁷ *Op. cit.*

⁶⁸ Bernard Lepetit, "Histoire des pratiques, pratique de l'histoire", *ibíd.*, pp. 12-16.

te histórica de esta crítica de la razón práctica se reconoce en el hecho de que el vínculo social y los cambios que afectan al vínculo social son considerados como el objeto pertinente del decir histórico. De este modo, en absoluto se reniega del corte epistemológico desplegado en el modelo labrousiano y en el braudeliano; es asumido deliberadamente por el nuevo programa de investigaciones que plantea "como problema prioritario la cuestión de las identidades y de los vínculos sociales".⁶⁹

Se observa el encadenamiento con los programas anteriores de la escuela de los *Annales* en que se desplazan en bloque y solidariamente⁷⁰ las tres problemáticas identificadas en la introducción de este capítulo: la de la clase de cambio considerada como la más pertinente (cambio económico, social, político, cultural, etcétera), la de la escala de descripción y la de los regímenes temporales. En primer lugar, su vinculación a la crítica de la razón pragmática motivó una mayor atención al carácter cada vez más problemático de la instauración del vínculo social; por eso, en lo sucesivo, se hablará más fácilmente de estructuración que de estructura, al tratarse de las normas, costumbres, reglas de derecho, en cuanto instituciones capaces de mantener juntas las sociedades. En segundo lugar, esta afiliación espontánea a la crítica de la razón práctica hizo que se prestara mayor atención a la articulación entre prácticas propiamente dichas y representaciones, que se pueden considerar legítimamente como prácticas teóricas o, mejor aún, simbólicas.⁷¹ Finalmente, el recurso a la crítica de la razón pragmática permite justificar el deslizamiento operado, a menudo de modo no reflexivo, de la terminología de la mentalidad a la de la representación. Vamos a proceder ahora a la sustitución motivada del primer término por el último.

La imprecisión semántica que, legítimamente, se pudo reprochar a la idea de mentalidad es inseparable del carácter global e indiscriminado del fenómeno, que se asimiló fácilmente a lo que es de actualidad, incluso, en recuerdo de Hegel, al espíritu de los pueblos. Esto es así porque la simple

⁶⁹ Bernard Lepetit, *ibid.*, p. 13.

⁷⁰ Se observará la apertura progresiva de los responsables de los *Annales* a la lectura de dos artículos críticos de la revista: "Histoire et science sociale. Un tournant critique?", *Annales ESC*, 1988, pp. 291-293. Y sobre todo, "Tentons l'expérience", *Annales ESC*, 1989, pp. 1317-1323.

⁷¹ Expreso, una vez más, mi deuda para con la sociología de Clifford Geertz, a quien debo el concepto de acción simbólicamente mediada (*Del texto a la acción e Ideología y utopía*). Por eso, me parece un tanto injusta la desconfianza de los microhistoriadores de los *Quaderni* hacia Geertz (cf. antes, p. 276, n. 57).

yuxtaposición de lo mental a los otros componentes de la sociedad total no permitía mostrar su dialéctica interior. Mejor articulada a la práctica o a las prácticas sociales, la idea de representación va a revelar recursos dialécticos que no dejaba ver la de mentalidad. Se mostrará que la generalización⁷² de la idea de juego de escalas puede constituir un camino privilegiado para esclarecer la dialéctica oculta de la idea de representación emparejada con la de práctica social.

Lo que importa, en efecto, en los juegos de escalas no es tanto el privilegio atribuido a una elección de escala en concreto como el principio mismo de la variación de escalas, siguiendo el aforismo de Pascal colocado como exergo de la sección anterior. Por tanto, puede atribuirse a este ejercicio de variaciones una diversidad de efectos. He reagrupado tres de ellos en torno a la temática de las identidades y del vínculo social. Todos contribuyen, cada uno a su manera, a centrar de nuevo la historiografía del último tercio del siglo xx. El ejercicio de variación de escalas puede tomar tres líneas divergentes: en la primera, colocaré las variaciones que afectan a los grados de eficacia y de coerción de las normas sociales; en la segunda, las que modulan los grados de legitimación que tienen lugar en las múltiples esferas de pertenencia entre las que se distribuye el vínculo social; la tercera, los aspectos no cuantitativos de la escala de los tiempos sociales; esto nos conducirá a reanudar los trabajos sobre la idea misma de cambio social que ha presidido toda nuestra investigación sobre la explicación/compreensión practicada en historia. En estas tres líneas de examen, recordaremos las palabras de Pascal, que afirma que en cada escala se ven cosas que no se ven en otra escala y que cada visión es legítima. Al término de este recorrido, se podrá abordar de frente la estructura dialéctica que hace preferir la idea de representación a la de mentalidad.

1. Escala de eficacia o de coerción

Como lo ha demostrado la microhistoria, el primer beneficio de la variación de escalas es el de poder desplazar el énfasis a las estrategias individuales, familiares o de grupos, que cuestionan la presunción de sumisión de los actores sociales de último rango a las presiones sociales de todo tipo y principalmente a las

⁷² "Más que una escala, es la variación de escalas la que parece fundamental aquí" (J. Revel, prefacio, en *Le Pouvoir au village*, ob. cit., pp. xxx-xxxiii).



ejercidas en el plano simbólico. En efecto, esta presunción no deja de estar vinculada a la elección de escala macrohistórica. No hay sólo duraciones que, en los modelos propios de esta elección, aparecen jerarquizadas y engarzadas; existen también las representaciones que rigen los comportamientos y las prácticas. En la medida en que la presunción de sumisión de los agentes sociales parece solidaria de la elección macrohistórica de escala, la elección microhistórica comporta una expectativa inversa, la de estrategias aleatorias, en las que se valorizan conflictos y negociaciones, bajo el signo de la incertidumbre.

Si se ensancha la mirada más allá de la microhistoria, aparecen dibujadas, en otras sociedades distintas de las interrogadas por la *microstoria*, imbricaciones de gran complejidad entre la presión ejercida por modelos de comportamientos percibidos como dominantes y la recepción, o mejor, la apropiación, de los mensajes recibidos. Al mismo tiempo, fluctúan todos los sistemas binarios que oponen cultura erudita a cultura popular, y todas las parejas asociadas: fuerza/debilidad, autoridad/resistencia. A lo cual se oponen: circulación, negociación, apropiación. Es toda la complejidad del juego social la que se deja aprehender. Sin embargo, no aparece refutada la visión macrohistórica: podemos seguir con la lectura de Norbert Elias que señala la evolución progresiva de las órdenes simbólicas, y su poder de coacción, de arriba abajo de las sociedades. Precisamente por no estar abolida la visión macrohistórica, se pudo plantear legítimamente la cuestión de la representatividad de las microorganizaciones consideradas respecto a los fenómenos de poder legibles a una escala mayor. Sin embargo, la noción de desviación que volveremos a encontrar varias veces en contextos semejantes no puede agotar los recursos combinatorios entre cuadros dibujados a escalas diferentes. Son sistemas de arriba que son visitados por abajo.²⁴ En este sentido, la extensión al dominio de las representaciones de los modelos de historia de larga duración sigue siendo legítima dentro de los límites de la perspectiva macrohistórica: existe un tiempo largo de los rasgos de mentalidades. Nada se ha perdido del enfoque del problema planteado por Durkheim al comienzo del siglo XX, precisamente con el título de "Representaciones colectivas": este término vuelve significativamente tras el uso prolongado del de mentalidad en la estela de los *Annales*. La idea durkheimiana de "normas fundamentales", solidaria de las de acuerdos inadvertidos y de acuerdo sobre las modalidades de acuerdo, conser-

²⁴ Paul Andrés Rosental: "Construire le 'macro' par le 'micro': Fredrik Barth et la *microstoria*", en J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, ob. cit., pp. 141-160.

va su fuerza al menos problemática y pragmática.⁷⁴ Se trata más bien de situar estos conceptos guía en una relación dialéctica con los que rigen la apropiación de estas reglas de acuerdo sobre el acuerdo. Además, la simple consideración de la necesaria economía de las fuerzas de creación que resisten a las fuerzas de ruptura inclina a otorgar algún crédito a la idea de un *habitus* de costumbre asimilable a algún principio de inercia, incluso de olvido.⁷⁵

Con esta mentalidad, y bajo el signo de la escala de la eficacia o de la coerción, pueden retomarse conjuntamente el problema de la institución y el de las normas, que obedecen a reglas diferentes de contextualidad.⁷⁶

De los principales empleos de la idea de institución (empleo jurídico político; organización que funciona de manera regular; organización en el sentido amplio, que relaciona valores, normas, modelos de relación y de conducta, roles), se destaca la idea de regularidad. El enfoque dinámico de la constitución del vínculo social superará la oposición artificial entre regularidad institucional e inventiva social, si se habla de institucionalización más que de institución.⁷⁷ En este sentido, pienso que el trabajo de sedimentación institucional saldría ganando si lo cotejamos con el trabajo de archivación cuya labor hemos visto en el nivel documental de la operación historiográfica: ¿no se podría hablar, en un sentido analógico, de una archivación de la práctica social? Así considerado, el proceso de institucionalización muestra dos caras de la eficacia de las representaciones: por una parte, en términos de identificación (es la función lógica, clasificadora de las representaciones); por otra, en términos de coacción, de coerción (es la función práctica de poner de acuerdo los comportamientos). En el camino de la representación, la institución crea identidad y coacción. Dicho esto, quizás haya que dejar de opo-

⁷⁴ "En efecto, la noción de 'norma fundamental' responde en Durkheim a una triple necesidad. Su naturaleza es tal que permite a la sociedad mantenerse unida, sin principios de organización exteriores a ella, y sin que cada situación particular la haga caer en la anomia o necesite la reelaboración, con nuevos esfuerzos, de solidaridad reexaminada. Constituye una hipótesis *ad hoc* o una proposición tautológica que vale lo que vale el orden explicativo que permite su especificación detallada" (B. Lepetit, "Histoire des pratiques. Pratique de l'histoire", en B. Lepetit [dir.], *Les formes de l'expérience*, *ob. cit.*, pp. 17-18).

⁷⁵ Volveremos sobre ello en el capítulo consagrado al olvido.

⁷⁶ Jacques Revel, "L'institution et le social", en B. Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience*, *ob. cit.*, pp. 127-151.

⁷⁷ Una referencia importante, en este orden de ideas, la constituye el libro de Luc Boltanski sobre los ejecutivos, ejemplo notable de una institución datada por sorpresa durante la inauguración: *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982.

ner el lado coercitivo, atribuido preferentemente a la institución, al lado presuntamente subversivo atribuido a la experiencia social. Considerado desde un punto de vista dinámico, el proceso de institucionalización oscila entre la producción de sentido en su forma inicial y la producción de coacción en su forma ya establecida. Así podría formularse la idea de una escala de eficacia de las representaciones. Los análisis de Norbert Elias sobre las relaciones entre fuerzas físicas disfrazadas de poder simbólico, o también las manifestaciones de Michel Foucault en *Vigilar y castigar*, habría que situarlas en una escala de eficacia considerada como escala de coerción. Lo importante es que "los hombres necesitan instituciones; lo que es otra manera de decir que se sirven de ellas tanto como ellos las sirven" (J. Revel, "L'institution et le social", *ob. cit.*, p. 81).

En otros contextos, se prefiere adoptar como referencia conceptual la idea de norma, en la que se hace hincapié, alternativamente, en los procesos de evaluación que señalan lo permitido y lo prohibido, o en las modalidades del sentimiento de obligación sancionado por el castigo. También la idea de norma, desplegada desde el plano moral al jurídico, se presta a una variación de la escala de eficacia, tanto en el orden de la identificación, de la calificación de las conductas, como en el de los grados de coerción. Es en una escala como ésta, donde se podrían colocar las maneras opuestas de aprobar o desaprobar, en los procedimientos de legitimación o de denuncia. Hablaremos más de esto cuando consideremos las diversas aplicaciones de la idea de norma en los regímenes plurales de interacción de las conductas. Desde ahora podemos observar su estructura dialéctica: las figuras de lo justo y de lo injusto pueden considerarse como las referencias básicas de evaluaciones opuestas; las figuras de lo justo delimitan las modalidades de supuesta o asumida legitimidad; las de lo injusto, las modalidades de la ilegitimidad denunciada. A esta polaridad de base vienen a añadirse, desde el punto de vista de la dinámica de los procesos, la capacidad fundamental de los agentes sociales para negociar los conflictos. Esta capacidad se ejerce tanto en el plano de la calificación de los comportamientos discutidos o asumidos como en el de los niveles de coerción rechazados o aceptados.⁷⁸ Un concepto intere-

⁷⁸ Para el examen de las conductas de denuncia, cf. Luc Bultronski, *L'Amour et la Justice comme compétence. Trois essais de sociologie de l'action*, París, Métailié, 1990, primera parte: "Ce dont les gens sont capables" [trad. esp. de Inés María Pouradela, *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000].

sante, a mitad de camino entre justificación y denuncia, sería el de "ajuste", de acción "que conviene".⁷⁹

2. Escala de los grados de legitimación

La segunda línea en la que el tema de la variación de escalas se presta a una extensión instructiva es la de los grados de grandeza a la que pueden aspirar los agentes sociales en el orden de la estima pública. Pero no se es grande o pequeño a cualquier precio. Uno se hace grande cuando, en un contexto de discordia, se siente justificado de obrar de la manera como lo hace. Por tanto, grandeza y justificación van juntas. La noción de justificación añade una dimensión nueva de inteligibilidad a las de institución y de norma; la discordia, el conflicto, la disputa, la diferencia constituyen el contexto pertinente. Preparamos el camino a la instauración de este binomio de grandeza y justificación desde el momento en que adoptamos como principio general de concentración del campo histórico la instauración del vínculo social y la búsqueda de identidad unida a él. Los agentes sociales promueven sus requerimientos de justificación precisamente en las situaciones de discordia; en las estrategias de legitimación actúa el mismo sentimiento de injusticia que vimos intervenir en las estrategias de denuncia; la pregunta es ésta: ¿cómo justificar el acuerdo y gestionar el desacuerdo, principalmente por la vía del compromiso, sin sucumbir a la violencia? Aquí es donde interviene la consideración de la grandeza, que pone en juego algo distinto de la necesidad taxonómica de clasificación, a saber, la necesidad de reconocimiento que toma como referencia la escala de las evaluaciones realizadas en el transcurso de las pruebas calificadoras (noción que hallamos en otros contextos, como el de los cuentos heroicos). Luc Boltanski y Laurent Thévenot añadieron un componente complementario de inteligibilidad a la de grandeza al tener en cuenta la pluralidad de regímenes de justificación que resultan de la pluralidad de tipos de conflicto; uno es grande en el orden comercial, y no lo es en el orden político o en el de la reputación pública o en el de la creación estética. Así, el concepto de "economías de la grandeza"⁸⁰ se convierte en el con-

⁷⁹ Laurent Thévenot, "L'action qui convient", en Patrick Pharo y Louis Quéré (dir.), *Les formes d'action*, París, EHESS, col. "Raisons pratiques", 1990, pp. 39-69.

⁸⁰ Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, ob. cit. He dado cuenta de esta obra en *Le juste*, París, Esprit, 1995, pp. 121-142, dentro de otro

cepto principal. Para la presente investigación, lo importante es unir a la idea jerárquica de grandeza, variante de la idea de escala, la idea horizontal de la pluralización del vínculo social. Este entrecruzamiento de dos problemáticas contribuye a romper con la idea de mentalidad común, confundida demasiado fácilmente con la de un bien común indiferenciado. Es cierto que no hay que rechazar la idea de "común humanidad de los miembros de la ciudad" (Boltanski y Thévenot, *De la justification*, ob. cit., p. 96): iguala a los hombres en cuanto humanos, excluyendo, en particular, la esclavitud o el adiestramiento infrahumano. Pero, a falta de diferenciación, este vínculo sigue siendo no político; al axioma de humanidad común hay que añadir el de semejanza; es el que pone en movimiento las pruebas de calificación y suscita los procedimientos de justificación; a su vez, éstos son orientados hacia el establecimiento de compromisos que satisfagan el modelo de "humanidad ordenada" (ibid., p. 99). La empresa sigue siendo aleatoria y, en este sentido, incierta, en cuanto que "no existe posición dominante, exterior y superior a cada uno de los mundos, desde la que la pluralidad de las justicias podría considerarse desde arriba, como un abanico de elecciones igualmente posibles" (ibid., p. 285).⁸¹ De esto se desprende que es en ciudades distintas, en mundos distintos, donde los intentos de justificación pueden tener sentido.⁸² El difícil problema planteado por la obra es el de los criterios de la justificación válidos en tal ciudad. El criterio va unido al de la identificación de las esferas distintas de acción.

Se abren así dos discusiones, que son de interés específico para nuestro objetivo —que es el de la fecundidad del tema de los juegos de escalas para la historia de las representaciones—. La primera concierne al carácter finito

contexto, el de "la pluralidad de las instancias de justicia", que lleva a comparar la obra considerada con la de Michael Walzer, *Spheres of Justice. In Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1982 [trad. esp.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993]. Comparado con el de Walzer, el envite de Boltanski-Thévenot no es el problema del dominio de una esfera de acción sobre la otra, por lo tanto, de la equidad, sino el de la resolución de los conflictos, por lo tanto, de los compromisos para el bien común.

⁸¹ Se puede hacer aquí una comparación con la idea de pluralidad humana que recorre, de principio a fin, la obra de Hannah Arendt.

⁸² Los autores distinguen entre "ciudades" y "mundos": reservan el primer término para los segmentos del espacio social recortados por cada sistema discreto de justificación, según el modelo del acto de vivir en un lugar; el segundo recuerda que el vínculo constitutivo de cada ciudad se verifica en pruebas calificadoras que se apoyan en dispositivos, objetos, cosas, que son la ocasión para una sociología apropiada a su doble aspecto material y social.

del proceso regresivo que, de justificaciones elementales en justificaciones secundarias, conduce a una justificación última en una esfera dada; el recorte entre ciudades o mundos es estrictamente correlativo de la coherencia de los regímenes de acción así justificados. El problema, una vez más, no es de orden taxonómico, sino de jerarquía en la estimación; como en el sistema de Aristóteles, hay que admitir la necesidad de pararse en alguna parte; la enumeración de las ciudades —ciudad inspirada, ciudad doméstica, ciudad comercial, ciudad de la opinión, ciudad cívica, ciudad industrial— descansa en semejante postulado de la justificación terminal finita. Esta dificultad lleva a otra segunda: ¿qué discursos dan fe de la justificación última apropiada a tal ciudad? ¿En qué se reconoce la argumentación última propia de tal ciudad o de tal mundo? Aquí, los autores adoptan una estrategia original, pero costosa: para identificar las argumentaciones que tienen lugar en las discusiones ordinarias, se las coloca bajo la égida de discursos más articulados, más vigorosos, en los que el proceso de justificación es llevado a su cima de reflexividad. Por eso, se citan obras de filósofos, teólogos, políticos, escritores, destinadas a reforzar los manuales preparados para ejecutivos de empresas y responsables sindicales. Adam Smith, Agustín, Rousseau, Hobbes, Saint-Simon, Bossuet proporcionan la base de los discursos que se pronuncian efectivamente en los litigios ordinarios. Se trata, pues, de la relación de conveniencia entre discursos fundadores y discursos justificados. Uno puede felicitarse porque la filosofía se halle reintroducida en el corazón de las ciencias sociales como tradición argumental, lo que constituye a la vez para ella una justificación indirecta y, para nuestros dos autores, el sociólogo y el economista respectivamente, el reconocimiento de su pertenencia a la historia del sentido. Pero podemos preguntarnos, en cambio, sobre la verdadera naturaleza del vínculo existente entre los textos leídos por nuestros sociólogos y los discursos realizados por los agentes sociales, en cuanto que los grandes textos fundadores no fueron destinados a este uso y que, por otra parte, son, en general, desconocidos por los agentes sociales o por sus representantes en el plano de la discusión pública. La objeción que se podría extraer de esto contra toda la empresa de nuestros autores no deja de tener respuesta, en la medida en que el mismo espacio social permite otra clase de escala, la de las lecturas escalonadas entre los textos arquetipo y los discursos más endeble. Tanto los primeros como los segundos fueron entregados, en cuanto escrituras, para leer a una multiplicidad de lectores que forman cadena: después de todo, el molinero de

Friule del siglo XVI italiano había hecho provisión de argumentos para sus negociaciones astutas según la conveniencia de sus arriesgadas lecturas. Si, la lectura posee también sus escalas que se entremezclan con las escalas de escritura; en este sentido, los grandes textos que sirven para explicitar y descifrar los textos de menor calibre de los negociadores ordinarios está a mitad de camino de los que escriben los historiadores cuando unen los textos arquetipo a los discursos implícitos mantenidos en las ciudades concernidas y de los que a veces escriben sobre ellos mismos los agentes sociales. Esta cadena de escrituras y de lecturas garantiza la continuidad entre la idea de representación como objeto de la historia y la de representación como instrumento de la historia.⁴³ En su primera acepción, la idea de representación sigue incumbiendo a la problemática de la explicación/compreensión; en la segunda, cae bajo la de la escritura de la historia.

3. Escala de los aspectos no cuantitativos de los tiempos sociales

Me gustaría concluir este examen rápido de las aplicaciones de la noción de variación de escalas con una extensión a los aspectos no cuantitativos del componente temporal del cambio social. Los ajustes de las duraciones larga, media y breve, familiares a los lectores de E. Braudel, descansan, en un primer análisis, en relaciones cuantitativas entre intervalos mensurables en términos de siglos para la larga duración, de decenios para las coyunturas, incluso de días y de horas para los acontecimientos datados. Una cronología común marca fechas e intervalos ajustados al tiempo del calendario. Para ello, las duraciones mensurables son puestas en correlación con los aspectos repetitivos, cuantificables, sometidos al tratamiento estadístico de los hechos registrados. Pero, incluso en este marco bien delimitado de lo mensurable, las duraciones consideradas presentan aspectos intensivos a menudo enmascarados en magnitudes extensivas tales como la velocidad o la aceleración de los cambios considerados. A estas dos nociones, que sólo son mensurables en apariencia, se añaden valores de intensividad tales como ritmo, acumulatividad, recurrencia, persistencia e incluso olvido, en la medida en que la reservación de las capacidades reales de los agentes sociales añade una dimensión

⁴³ La sociología de la lectura vendría a reforzar aquí nuestro argumento. Véase Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.

de carácter latente a la de actualidad temporal. Se puede hablar, a este respecto, de una escala de disponibilidad de las competencias de los agentes sociales.⁸⁴

Dicho esto, se permite aplicar la noción de escala y de variación de escala a estas modalidades intensivas del tiempo histórico. No existe ninguna razón para abandonar el campo de las escalas de duración abierto por los *Annales*. Existe también un tiempo largo de los rasgos de mentalidades. Esto sirve para la sociedad global, y también para las ciudades y los mundos cuya pluralidad estructura el espacio social. En este aspecto, se debe aprender a entrecruzar la pluralidad de los mundos de la acción no sólo con las escalas de eficacia, como hicimos anteriormente, sino también con la escala de los regímenes temporales, como intentaremos hacer seguidamente. También aquí, se debe hacer hincapié en la variación de escalas y no en el presunto privilegio de una o de otra.

Abordada en términos de magnitud intensiva y no de magnitud extensiva, la duración que Durkheim vincula a la noción de acuerdo logrado merece un nuevo examen: "Un acuerdo logrado —observa B. Lepetit—, precisamente porque es tal, se hace norma por la regularidad de sus reiteraciones imitativas" (*Les Formes de l'expérience*, ob. cit., p. 19). Es la noción misma de regularidad la que deja de ser evidente. Emparejada con la de reiteración, exige la contrapartida de comportamientos de apropiación, propios de la competencia de los actores. Se abre así a recorridos cruzados la escala de las temporalidades. A la linealidad de un descenso perezoso de arriba abajo replica la reorganización siempre en curso de los usos de la duración. Esta revisión de los conceptos temporales usados en historiografía debe llevarse más lejos. No debe olvidar, en sentido inverso, ciertos conceptos que fueron privilegiados contra el énfasis puesto en las estructuras tenidas como cuasi inmóviles bajo la influencia del estructuralismo, e incluso del marxismo. Habría que estudiar de nuevo y revisar las categorías de salto, de desviación, de fractura, de crisis, de revolución, típicos de la cultura histórica del último tercio del siglo XX. Es cierto que su defensa no deja de ser pertinente: al privilegiar la desviación sobre la estructura, ¿no está el historiador reforzando su disciplina frente a la sociología, reservándose ésta los rasgos de estabilidad y concentrándose aquella en los de

⁸⁴ Una tipología de esos modos de disponibilidad concordaría fácilmente con nuestras anotaciones sobre los usos y abusos de la memoria, según si ésta es impedida, manipulada o dirigida (cf. antes, primera parte, capítulo 2).

inestabilidad? Sin duda. Pero las categorías de estabilidad y de inestabilidad, de continuidad y de discontinuidad, así como de otros binomios aparentes de oposiciones, que ponen una nota de radicalidad en las categorías enumeradas hace un momento, deben tratarse, a mi entender, dentro del marco de polaridades relativas a la idea de cambio social.⁸⁵ Esta hipercategoría no es del mismo nivel conceptual que los binomios de grupos opuestos que acabamos de nombrar. Es coherente con los rasgos pertinentes del referente de base del conocimiento histórico, a saber, el pasado en cuanto fenómeno social. Ahora bien, precisamente de este mismo plano referencial dependen los aspectos dinámicos de la constitución del vínculo social, con sus envites de identidad, de legibilidad, de inteligibilidad. Con relación a la metacategoría del cambio social, habría que tratar las categorías de continuidad y de discontinuidad, de estabilidad y de inestabilidad como los polos opuestos de un único espectro. En este sentido, no hay ninguna razón para dejar al sociólogo el problema de la estabilidad, que me parece al menos tan digno de examen como los de continuidad y de discontinuidad, que, por la influencia benéfica de la arqueología del saber de Michel Foucault, han ocupado el primer plano de la discusión. La categoría de la estabilidad es una de las más interesantes entre las que derivan de los aspectos no métricos de la duración. Hay una forma de durar que consiste en persistir. Acumulación, reiteración, permanencia son características próximas a este importante rasgo. Estos rasgos de estabilidad contribuyen a la evaluación de los grados de eficacia de las instituciones y de las normas considerados un poco más arriba. Se inscriben en la escala de los modos de temporalidad paralela a la escala de los grados de eficacia y de coacción. Habría que colocar en esta escala de las temporalidades la categoría de *habitus* de Pierre Bourdieu, que posee detrás de ella una larga historia jalonada por la *hexis* aristotélica, sus reinterpretaciones medievales y su reasunción por Panofsky y, sobre todo, por Norbert Elias. Existe la historia lenta de los hábitos. Mostraremos más tarde la fecundidad de esta categoría dentro del marco del tratamiento dialéctico del binomio memoria/olvido. Pero se puede decir desde ahora que gana con emparejarla con los aspectos temporales de las categorías profundamente anrihistóricas promovidas por Norbert Elias en *La sociedad cortesana*.

⁸⁵ Las observaciones que siguen las suscitó la lectura de los artículos de André Burguière, "Le changement social", y de Bernard Lepetit, "Le présent de l'histoire", en B. Lepetit, *Les formes de l'expérience*, *op. cit.*, respectivamente, pp. 253 y ss. y 273 y ss.

La estabilidad, como modalidad de cambio social, debería ser emparejada con la seguridad, que concierne al plano político. En efecto, son dos categorías próximas en la escala de los modos temporales. Ambas se relacionan con el aspecto de duración y de permanencia del vínculo social, considerado tanto desde el punto de vista de su carácter verídico como de su autoridad. La fuerza de las ideas posee múltiples modos de temporalización.

Remitidas a un campo dinámico polarizado, estas categorías exigen una contrapartida del lado de la apropiación de los valores propios del campo de las normas. Este oponente, esta réplica, pueden ser del orden del azar, del recelo, de la sospecha, de la defección, de la denuncia. En esta misma perspectiva se inscribe la categoría de incertidumbre que la microhistoria coloca muy alto. Afecta al aspecto fiduciario de las representaciones en vías de estabilización. Es la categoría más polémica que oscila entre el desgarramiento y la textura del vínculo social. Las estrategias tendentes a la reducción de la incertidumbre atestiguan de modo elocuente que ésta no debe convertirse a su vez en una categoría no dialéctica, como ha podido serlo la de invariante.⁶⁶ "A la larga, dice el autor de *La herencia inmaterial*, quizás todas las estrategias personales y familiares tienden a parecer debilitadas para fundirse en un resultado común de equilibrio relativo" (citado por J. Revel en su presentación de la obra, p. XIII). "La utilización estratégica de las reglas sociales" por parte de los autores parece implicar un uso importante de la relación causal, que sería la tendencia a la optimización de un curso de acción. Actúa a la vez sobre el eje horizontal de vivir juntos y sobre el vertical de las escalas de eficacia y de temporalización, en la medida en que el juego social afecta a toda la red de las relaciones entre centro y periferia, entre capital y comunidad local, en una palabra, la relación de poder cuya estructura jerarquizada no se puede sobrepasar.⁶⁷ La conclusión más importante de la que puede beneficiarse la historia

⁶⁶ Cf. la discusión de J. Revel sobre este punto hacia el final de su "Présentation" de la obra de Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village*, ob. cit.

⁶⁷ Lo que Giovanni Levi invita a leer, en Santena, es la "modulación local de la gran historia" (Revel, *ibid.*, pp. XXI-XXII). ¿Se puede afirmar, por tanto, que el personaje central del libro es la incertidumbre? (*ibid.*, p. XXIII). Revel no deja de dialectizar de nuevo esta categoría cuando escribe: "Es la figura principal a través de la cual los hombres de Santena aprehenden su tiempo. Deben contemporizar con ella y, en la medida de lo posible, reducirla" (*idem*). El propio G. Levi presenta el problema: "No se trata de una sociedad paralizada por la inseguridad, hostil a cualquier riesgo, pasiva, aferrada a los valores inmóviles de la autoprotección. Mejorar la previsibilidad para aumentar la seguridad es un poderoso motor de innovación técnica, psicológica y



de las representaciones es que esta lógica estratégica se deja reinscribir, en última instancia, en los juegos de escalas de apropiación. Incluso la búsqueda de equilibrio puede asignarse a una categoría temporal precisa, como propone B. Lepetit, a saber, el presente de los agentes sociales.⁸⁸ Por presente de la historia, hay que entender, sin duda, no el tiempo corto de las jerarquías de duraciones engarzadas, sino un estado de equilibrio: "Los estragos de la defección, o de la desconfianza y de la imitación generalizada, están contenidos en él por la existencia de convenciones que delimitan por adelantado el campo de los posibles, garantizan en este marco la diversidad de opiniones y de comportamientos, permiten su coordinación" (B. Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, ob. cit., p. 277). Se puede afirmar: "El ajuste entre la voluntad individual y la norma colectiva, entre el objetivo del proyecto y los caracteres de la situación del momento se realizan en un presente" (ibíd., p. 279).⁸⁹ Es cierto que todo lo histórico no se deja encerrar en las situaciones de conflicto o de denuncia. Tampoco se deja reducir a las situaciones de restauración de la confianza mediante la creación de nuevas reglas, mediante el establecimiento de nuevos usos o la renovación de usos antiguos. Estas situaciones sólo ilustran la apropiación lograda del pasado. También la inadaptación contraria al acto que conviene depende del presente de la historia, en el sentido de presente de los agentes de la historia. Apropiación y negación de pertenencia están ahí para atestiguar que también el presente de la historia implica una estructura dialéctica. No era inútil subrayar que una investigación que trata de las escalas de duración sólo puede concluir teniendo en cuenta el presente histórico.⁹⁰

social" (ibíd., p. xxiv). Se habrá observado que el autor no ha dejado de relacionar reducción de incertidumbre y seguridad. La lógica de la idea de estrategia lo supone, en la medida en que invita a cálculos en términos de ganancias y de pérdidas. Uno puede pensar que ha refutado una visión unilateral del poder ejercido de arriba abajo: en realidad, no es un simple contrario de la ley tendencial de concentración del poder lo que el desciframiento minucioso de las estrategias individuales y familiares de un pueblo perdido pone de manifiesto; el poder "inmaterial", el impalpable capital que un modesto alcalde local obtiene del equilibrio entre protagonistas, sólo se comprende a la luz de una lógica estratégica tendente a reducir la incertidumbre.

⁸⁸ Bernard Lepetit, "Le présent de l'histoire", en *Les Formes de l'expérience*, ob. cit., pp. 273-298. Boltanski y Thévenot recurren a la misma constelación de modalidades temporales reagrupadas en torno al tema de la adecuación a la situación presente (citado por B. Lepetit, ibíd., p. 274).

⁸⁹ El autor remite a L. Thévenot, "L'action qui convient", en *Les Formes d'action*, ob. cit.

⁹⁰ Las anotaciones de Bernard Lepetit sobre "Le présent de l'histoire" concuerdan perfectamente con mi noción del presente como iniciativa "práctica" más que como presencia "teórica" (*Del texto a la acción*). A su vez, la categoría de iniciativa remite a una dialéctica más

V. La dialéctica de la representación

Al término de este recorrido a través de las aventuras de lo "mental" en el campo histórico, es posible explicar, incluso justificar, el lento deslizamiento del término de mentalidades al de representación en la terminología de la historiografía del tercer tercio del siglo XX.

La triple exposición que acabamos de ofrecer para la noción de variaciones de escalas —más allá de las escalas de observación y de análisis— nos coloca en el camino de lo que aparece como la dialéctica de la representación: respecto a las variaciones de eficacia y de coerción, la antigua noción de mentalidades parece unilateral, por falta de fiador del lado de los receptores de mensajes sociales; respecto a las variaciones en los procesos de justificación en curso a través de la pluralidad de las ciudades y de los mundos, la noción de mentalidad aparece indiferenciada, por carecer de una articulación plural del espacio social; finalmente, respecto a la variedad que afecta igualmente a los modos menos cuantificables de temporalización de los ritmos sociales, la noción de mentalidad parece actuar de modo masivo, como si fueran estructuras de larga duración, cuasi inmóviles, o coyunturas cíclicas, al quedar reducido el acontecimiento a una función de ruptura. En contra, pues, de la idea unilateral, indiferenciada y masiva de mentalidad, la idea de representación expresa la plurivalencia, la diferenciación, la temporalización múltiple de los fenómenos sociales.

En este sentido, el campo político ofrece un ámbito favorable a la exploración regulada de fenómenos propios de la categoría de representación. Bajo este nombre —o el de opinión—, a veces de ideología, estos fenómenos se prestan a operaciones de denominación y de definición, accesibles frecuentemente mediante el método de los cupos para la cuantificación. La obra de René Rémond, *Les Droits en France*,²¹ presenta un ejemplo notable de explicación sistemática que combina estructura, coyuntura y acontecimiento. Se da así

englobadora, como aquella por la que Koselleck caracteriza la temporalización de la historia en *Futuro pasado*. En este marco conceptual más amplio, el presente en cuanto iniciativa debe entenderse como el intercambiador entre horizonte de espera y espacio de experiencia. Reservo para la tercera parte de esta obra el examen detallado de las categorías de Koselleck.

²¹ René Rémond, *Les Droits en France*, Paris, Aubier, 1982.

una desmentida a la acusación generalizada del carácter no-conceptual y no-científico de la noción de representación.⁹²

Con este triple impulso, la noción de representación desarrolla, a su vez, una polisemia distinta que corre el riesgo de poner en peligro su pertenencia semántica. En efecto, se le puede asignar sucesivamente una función taxonómica y una función reguladora: la primera contendría el inventario de las prácticas sociales que rigen los vínculos de pertenencia a lugares, territorios, fragmentos del espacio social; la función reguladora sería la medida de apreciación, de estimación de los esquemas y de valores socialmente compartidos, al tiempo que trazaría las líneas de fractura que confirman la fragilidad de los múltiples "pleitos homenaje" de los agentes sociales. Por ello, la idea de repre-

⁹² La apuesta del libro es doble: por una parte, la pertinencia de la distribución binaria de las opiniones políticas entre la derecha y la izquierda desde la Revolución Francesa y, por otra, la de la repartición ternaria de las opiniones consideradas de derecha (legitimismo, orleanismo, bonapartismo). El autor asume el carácter construido de lo que llama "sistema" y lo presenta como un "ensayo de inteligencia de la vida política francesa" (*Les Droits en France*, ob. cit., p. 5). Ni la enumeración ni la definición de estas figuras que acompañan el *tempo* de la historia política de la Francia contemporánea son datos inmediatos de la observación; aunque su identificación sea sugerida por la práctica efectiva, deriva de "proposiciones", de "axiomas", que el analista construye: "Toda realidad social se presenta a la mirada como un conjunto indistinto y amorfo; es el espíritu el que traza en ella líneas de separación y reagrupa lo ilimitado de los seres y de las posiciones en algunas categorías" (ibid., p. 18). En cambio, René Rémond estima que esta construcción del espíritu satisface la verificación por la "realidad", que tiene un valor explicativo y predictivo igual al de la astronomía, al consistir la realidad en las estimaciones de las acciones políticas. En este sentido, se puede decir que "la distinción es bien real" (ibid., p. 29): "En política más que en cualquier otro dominio, lo que se tiene por verdadero lo llega a ser realmente y tiene tanto valor como el que tenía inicialmente" (idem). La presuposición principal es la de una autonomía de las ideas políticas compatible con la variabilidad temática de los criterios de pertenencia (libertad, nación, soberanía). Sobre el fondo se destaca el "sistema de proposiciones unidas" (ibid., p. 31) cuyo ensamblaje garantiza la cohesión de conjunto: relatividad recíproca de las dos denominaciones; aspecto estructural, y más precisamente topológico, de la bipolaridad y de sus desdoblamientos similares; renovación coyuntural de los criterios de distribución y de modulación por un más o un menos, con exclusión de los extremos; sensibilidad a las circunstancias, desde el acontecimiento de la distribución espacial de la Asamblea Constituyente de 1789. ¿No nos encontramos con nuestra triada "estructura, coyuntura, acontecimiento" aplicada a las representaciones? La primacía otorgada a la estructura binaria ("Los partidos giran en torno a un eje fijo como los bailarines que describen esas figuras de un halo sin separarse") se funda en una audaz especulación sobre la preferencia dada al binarismo conjuntamente por la inteligencia y por la acción política: eje horizontal, por un lado, dilemas prácticos, por el otro. El autor puede legítimamente relacionar estas clases de "arquetipos"

sentación corre el riesgo de significar demasiado: designaría los múltiples trayectos del trabajo de reconocimiento de cada uno a cada uno y de cada uno a todos; se asemejaría, entonces, a la noción de "visión del mundo" que, después de todo, figura entre los antecedentes de la idea de mentalidad.⁹³

Bajo la amenaza de esta hemorragia del sentido, me ha parecido oportuno relacionar la noción de representación, en cuanto objeto del discurso historiador, con otros dos usos del mismo término en el contexto de la presente obra. En el capítulo siguiente, nos enfrentaremos a la noción de representación en cuanto fase final de la propia operación historiográfica; se tratará no sólo de la escritura de la historia, como se dice demasiado a menudo —la historia es, de principio a fin, escritura, desde los archivos a los libros de historia—, sino también del acceso de la explicación/compreensión a la letra, a la literatura, al libro ofrecido a la lectura de un público interesado. Si esta fase —que, repitámoslo, no constituye una etapa en una sucesión de operaciones, sino un momento que únicamente la exposición didáctica coloca al final del recorrido— merece el nombre de representación, es porque, en ese momento de la expresión literaria, el discurso historiador declara su ambición, su reivindicación, su pretensión, la de representar *de verdad* el pasado. Expondre-

(ibid., p. 39) con el ideal-tipo de Max Weber. Sin embargo, esta primacía dada a la estructura como binarismo derecha-izquierda en Francia encuentra límites. Primeramente, el desplazamiento global de la izquierda hacia la derecha, que garantiza la dinámica de los sistemas, continúa pareciendo "misterioso", "extraño", abandonado a las "paradojas" (ibid., p. 35), tan fuerte es la valoración negativa de la denominación de derecha. Sin embargo, parece que la "entrada en el juego político, el aprendizaje de la práctica, la aceptación progresiva de las reglas de funcionamiento entrañan una adhesión gradual al régimen" (ibid., p. 36). ¿Limitación pragmática? Pienso que la explicación se acerca a nuestras reflexiones sobre la pragmática de la acción social y sobre las condiciones de la acción "conveniente" sin llegar, no obstante, hasta teorizar el juego de iniciativas y de expedientes de los compañeros del juego en situaciones de incertidumbre, como en microhistoria. En segundo lugar, la argumentación sobre la tripartición de las derechas, que constituye la tesis central de la obra, crea problemas después del brillante alegato en favor del binarismo. La prueba de la pertinencia de esta distribución es, en un sentido, más histórica, ya que es menos sistemática; lo que crea prueba, entonces, es la posibilidad de identificar las tres denominaciones sobre un período bastante largo, por tanto, "la continuidad de cada una de las tres a través de las generaciones" (ibid., p. 10). Aquí, es el detalle el que crea sentido: hacen falta quinientas páginas para ayudar al lector a orientarse en el espacio político.

⁹³ Jacques Le Goff, "Les mentalités: une histoire ambiguë", en *Faire de l'histoire*, ob. cit., tomo III, p. 83.

mos más tarde, de modo detallado, los componentes de esta ambición veritativa. El historiador se halla enfrentado a lo que parece en principio una lamentable ambigüedad del término representación que, según los contextos, designa, como heredera rebelde de la idea de mentalidad, la representación-objeto del discurso historiador, y, como fase de la operación historiográfica, la representación-operación.

En este sentido, la historia de la lectura proporciona a la historia de las representaciones el eco de su recepción. Como Roger Chartier lo ha demostrado ampliamente en sus trabajos sobre la historia de la lectura y de los lectores, las modalidades de la operación pública y privada de la lectura tienen efectos de sentido en la comprensión misma de los textos; así, los nuevos modos de transmisión de los textos en la época de su "representación electrónica" —revolución de la técnica de reproducción y revolución del soporte del texto— entrañan una revolución de las prácticas de lectura y, a través de ésta, de las prácticas mismas de la escritura (Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, París, Seuil, 1987; Roger Chartier [dir.], *Histoire de la lecture. Un bilan de recherches*, IMEC y Maison des Sciences de l'Homme, 1995). Así se cierra el recorrido circular, completo, de todas las representaciones.

Una hipótesis acude entonces a la mente: el historiador, en tanto que hace historia, ¿no imitarla de manera creadora, al llevar la historia al nivel del discurso erudito, el gesto interpretativo por el que los y las que hacen la historia intentan comprenderse a sí mismos y a su mundo? La hipótesis es particularmente plausible en una concepción pragmática de la historiografía que cuida de no separar las representaciones de las prácticas por las que los agentes sociales instauran el vínculo social y lo dotan de identidades múltiples. Habría, sin duda, una relación mimética entre la representación-operación, en cuanto momento del hacer la historia, y la representación-objeto, en cuanto momento del hacer historia.

Además, los historiadores, poco habituados a colocar el discurso en la prolongación crítica de la memoria tanto personal como colectiva, no se sienten impulsados a relacionar los dos empleos del término "representación", de los que acabamos de hablar, con un empleo más primitivo, si no en el orden de la consideración temática, al menos en el de la constitución de la relación con el tiempo, a saber, con el acto de hacer memoria: también él posee su ambición, su reivindicación, su pretensión, la de representar *con fidelidad* el pasado. Pero la fenomenología de la memoria, desde la época de Platón y de Aris-

tóteles, propuso una clave para la interpretación del fenómeno mnemónico, el poder de la memoria de hacer presente una cosa ausente acaecida antes. Presencia, ausencia, anterioridad, representación forman así la primerísima cadena conceptual del discurso de la memoria. La ambición de fidelidad de la memoria precedería así a la ambición de verdad de la historia, cuya teoría quedaría por hacer.

¿Puede esta llave hermenéutica abrir el secreto de la representación-objeto, antes de penetrar en el de la representación-operación?²⁴

Algunos historiadores se han ejercitado en ello, sin salir del marco de la historia de las representaciones. Para ellos, lo importante es actualizar los recursos de reflexividad de los agentes sociales en sus intentos por comprenderse a sí mismos y al mundo. Es el enfoque recomendado y realizado por Clifford Geertz en *La interpretación de las culturas*,²⁵ al limitarse el sociólogo a llevar al concepto las líneas generales de autocomprensión inmanente a una cultura. También el historiador puede emprender este camino. Pero ¿puede hacerlo sin proporcionar el instrumento analítico que falta a esta autocomprensión espontánea? La respuesta sólo puede ser negativa. Pero el trabajo así aplicado a la idea de representación no sobrepasa el privilegio de conceptualismo que el historiador ejerce en toda la operación historiográfica, por tanto, desde la lectura de los archivos a la escritura del libro, pasando por la explicación/comprensión y la configuración literaria. Entonces, nada hay de chocante en introducir en el discurso sobre la representación-objeto fragmentos de análisis y de definición tomados de otro campo discursivo distinto de la historia: es lo que se permiten Louis Marin, Carlo Ginzburg y Roger Chartier.

Esté último, al examinar el *Dictionnaire universel* de Furetière (1727), descubre el esbozo de la estructura bipolar de la idea de representación en gene-

²⁴ Para complicar un poco más las cosas, haría falta invocar la dimensión política de la idea de representación: sus componentes más importantes se dejan relacionar con la representación memorial e historiográfica pasando por las ideas de delegación, de sustitución y de figuración visible que encontraremos más tarde. A decir verdad, esta dimensión política no está ausente de las representaciones-objetos tenidas en cuenta por los historiadores. A la doble función taxonómica y simbólica de la idea de representación evocada anteriormente se añaden "las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales las 'representaciones' (instancias colectivas o individuos singulares) señalan, de modo visible y perpetuo, la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase" (Roger Chartier, "Le monde comme représentation", en *Au bord de la falaise*, ob. cit., p. 78).

²⁵ Véase Paul RICOEUR, *L'Idéologie et l'Utopie*, ob. cit., pp. 335-351.

ral: por una parte, la evocación de la cosa ausente por mediación de otra sustituida que es su representante por defecto; por otra, la exhibición de una presencia mostrada a la vista, al tender la visibilidad de la cosa presente a ocultar la operación de sustitución que equivale a un verdadero reemplazo de lo ausente. Lo sorprendente de este análisis conceptual es que es estrictamente homogéneo del propuesto por los griegos para la imagen mnemónica, para la *eikón*. Pero, al moverse en el terreno de la imagen, ignora la dimensión temporal, la referencia al antes, esencial para la definición de la memoria. En cambio, se presta a una ampliación ilimitada respecto a la teoría general del signo. Louis Marin, el gran exégeta de la *Logique de Port-Royal*,⁹⁶ la enfoca precisamente en esta dirección. En él, la relación de representación se encuentra sometida a un trabajo de discriminación, de diferenciación, ayudado por el esfuerzo de identificación aplicado a las condiciones de inteligibilidad capaz de conjurar los errores, la mala comprensión, como hará más tarde Schleiermacher en su hermenéutica del símbolo. Siguiendo esta reflexión crítica, se pueden comprender los usos y los abusos que resultan de la primacía de la visibilidad propia de la imagen sobre la designación oblicua de lo ausente. En este punto, el análisis nocional resulta útil para la exploración de las añagazas que nacen del apoyo que una creencia débil otorga a imágenes fuertes, como se lee en Montaigne, Pascal y Spinoza. De este modo, el historiador encuentra su utilidad en estos autores para explorar la fuerza social de las representaciones vinculadas al poder, y así puede relacionarse críticamente con la sociología del poder de Norbert Elias. La dialéctica de la representación añade una dimensión nueva a los fenómenos abordados anteriormente en términos de escalas de eficacia. Es esta misma eficacia la que se beneficia con un grado suplementario de inteligibilidad aplicado a la idea de la ausencia de la violencia física cuando es, significada y reemplazada, a la vez, por la violencia simbólica.

Correspondía a Carlo Ginzburg, en su respuesta al artículo de Chartier en "Représentation: le mot, l'idée, la chose",⁹⁷ enriquecer, mediante un amplio despliegue de ejemplos nacidos de su erudita investigación, la dialéctica de la sustitución y de la visibilidad apuntada por Furetière. Se trata esen-

⁹⁶ Louis Marin, *La Critique du discours. Études sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*, Paris, Minuit. Col. "Le sens commun", 1975.

⁹⁷ *Annales*, 1991, pp. 1219-1234. Se puede observar que el artículo de Ginzburg se publica en este número de los *Annales* con el título de "Pratique de la représentation".

cialmente de prácticas rituales vinculadas al ejercicio y a la manifestación del poder, como el uso del maniquí real en los funerales reales en Inglaterra, el del ataúd vacío en Francia. El autor ve en estas manipulaciones de objetos simbólicos la ilustración simultánea de la sustitución de la cosa ausente –el difunto– y de la visibilidad de la cosa presente –la efigie–. Poco a poco, viajando en el tiempo y en el espacio, evoca los funerales de las imágenes en forma de incineración de figurillas de cera en los ritos funerarios romanos; de ahí, pasa a las modalidades de relación tanto con la muerte –la ausencia por excelencia–, como con los muertos, los ausentes que amenazan con volver o buscan sin cesar una sepultura definitiva, a través de efigies, momias, “colosos” u otras estatuas.⁹³ A falta de poder dar, como historiador, una interpretación englobadora de este “estatuto, cambiante y, muy a menudo, ambiguo, de las imágenes de una sociedad dada” (art. cit., p. 1221), C. Ginzburg prefiere respetar la heterogeneidad de los ejemplos, aunque tenga que terminar su ensayo por una pregunta dejada sin respuesta en cuanto al estatuto mismo de su proyecto de investigación: “¿Se refiere al estatuto universal (si existe alguno) del signo o de la imagen? ¿O más bien a un campo cultural específico, y, en este caso, cuál?” (art. cit., p. 1225). Volveremos para terminar con esta indecisión del historiador.

Una de las razones de su prudencia estriba en el reconocimiento de un hecho desconcertante: “En el caso del estatuto de la imagen, hubo, entre los griegos y nosotros, una fractura profunda, que vamos a analizar” (art. cit., p. 1226). Esta fractura proviene de la victoria del cristianismo, que ahondó entre los griegos, los emperadores y nosotros el corte significado por el culto a las reliquias de los mártires. Sin duda, se puede hablar, en términos generales, de la estrecha asociación entre las imágenes y el más allá; pero sigue siendo fuerte la oposición instituida entre los ídolos prohibidos, a lo que la polémica cristiana había reducido las imágenes de los dioses antiguos y de los personajes deificados, y las reliquias propuestas a la devoción de los

⁹³ Ginzburg recuerda aquí su deuda con Gombrich y su gran libro *Art and Illusion*, Princeton-Bollinger Series XXXV.s, Princeton-Bollinger Paperbacks, 1ª ed., 1960; 2ª ed., 1961; 3ª ed., 1969; traducción francesa de G. Durand, *L'Art et l'Illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, Gallimard, 1979 [trad. esp.: *Arte e ilusión: estudio sobre la psicología de la representación pictórica*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982]; y sin olvidar *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Londres, Phaidon, 4ª ed., 1994 [trad. esp. de José María Valverde, *Meditaciones sobre un caballo de juguete y otros ensayos sobre la teoría del arte*, Madrid, Debate, 1998].

fieles. A su vez, habría que tener en cuenta la herencia del cristianismo medieval sobre el culto de las imágenes y, mediante la historia arborescente de la iconografía, habría que reservar un destino distinto a la práctica y a la teología de la Eucaristía, donde la presencia, ese elemento principal de la representación, además de su función memorial con respecto a un único acontecimiento sacrificial, se encarga de significar no sólo a un ausente, el Jesús de la historia, sino la presencia real del cuerpo de Cristo, muerto y resucitado. El artículo de Carlo Ginzburg no entra en esta historia tan llena de sentido implícito, y detiene su investigación en la Eucaristía en el primer tercio del siglo XIII. Tiende, no obstante, *in fine*, un ligero puente entre la exégesis de la efigie del rey y la de la presencia real de Cristo en el sacramento.⁹⁹

Aquí toma el testigo Louis Marin.¹⁰⁰ Es el exégeta irremplazable de lo que él considera como el modelo teológico de la Eucaristía en la teoría del signo dentro de una sociedad cristiana. Port-Royal fue el lugar de elección donde se construyó la semiótica en la que intercambian sus poderes la lógica de la enunciación ("esto es mi cuerpo") y la metafísica de la presencia real.¹⁰¹ Pero la contribución de Louis Marin al vasto problema de la imagen es tan considerable que decido evocarlo de modo más completo en el capítulo siguiente, en la medida en que ella aclara el uso de la representación en el discurso historiográfico con una luz más viva que la autocomprensión que los agentes sociales toman de su propia práctica de la representación.

Se puede observar en los trabajos que preceden al último gran libro de Louis Marin, *Des Pouvoirs de l'image*,¹⁰² una vacilación entre los dos usos de la teoría general de la representación. La definición de doble enfoque que pro-

⁹⁹ "Es la presencia real, concreta, corporal de Cristo en la Eucaristía la que habría permitido, entre finales del siglo XIII y comienzos del XIV, la cristalización de este objeto extraordinario del que he partido, este símbolo concreto de la abstracción del Estado: la efigie del rey que se llamaba *representación*" (Ginzburg, "Représentation: le mot, l'idée, la chose", art. cit., p. 1230).

¹⁰⁰ Comparto con R. Chartier la confesión de la deuda contraída por la epistemología de la historia con toda la obra de Louis Marin (cf. "Pouvoirs et limites de la représentation. Marin, le discours et l'image", en *Au bord de la falaise*, ob. cit., p. 173-190).

¹⁰¹ "Es así, comenta Louis Marin, que el cuerpo teológico es la función semiótica misma y que, para Port-Royal en 1683, existe adecuación perfecta entre el dogma católico de la presencia real y la teoría semiótica de la representación signifiante" (citado por Chartier, ob. cit., p. 177).

¹⁰² Louis Marin, *Des Pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993.

pone de la representación sería adecuada tanto a la teoría de la representación-objeto como a la de la representación-operación. Esta definición recuerda la de Furetière: por una parte, "presentificación del ausente o del muerto" y, por otra, "autopresentación que instituye al sujeto de mirada en el afecto y el sentido" (*Des pouvoirs de l'image*, ob. cit., p. 18). Esta proposición tiene un equivalente en la expresión literaria de la historiografía de la que se hablará más tarde y en los fenómenos sociales que llamábamos anteriormente historia de las mentalidades. Se puede afirmar en primer lugar que el historiador intenta representarse el pasado de la misma manera en que los agentes sociales se representan el vínculo social y su contribución a este vínculo, haciéndose así implícitamente lectores de su ser y de su actuar en sociedad y, en este sentido, de su tiempo presente. Sin embargo, en *Des Pouvoirs de l'image*, prevalece la eficacia social: "La imagen es a la vez el instrumento de la fuerza, el medio y el fundamento del poder" (idem). Al vincular la problemática del poder a la de la imagen, como ya invitaba a ello el examen de *Le Portrait du roi*,¹⁰¹ el autor hace inclinar claramente la teoría de la representación del lado del examen de su eficacia social. Nos encontramos en un dominio ya visitado por Norbert Elias, el de las luchas simbólicas en las que la creencia en la fuerza de los signos sustituye a la manifestación exterior de la fuerza en una lucha a muerte. Se puede evocar de nuevo a Pascal, no ya en el ámbito de la semiótica de la Eucaristía y de la presencia real, sino en su denuncia del "aparato" de los poderosos. En este aspecto, el esbozo de la teoría de la imaginación en los *Pensamientos* era ya el de la teoría del dominio simbólico. De este modo, la teoría de la recepción de los mensajes escritos, con sus episodios de lectura rebelde y subversiva, permitiría a la teoría de la violencia simbólica puesta de relieve en *Des Pouvoirs de l'image* acercarse a las investigaciones propuestas un poco más arriba, que se refieren a la variedad de las réplicas de los agentes sociales a la presión de las conminaciones proyectadas en su dirección por las diversas instancias de autoridad. A este respecto, ¿no constituiría un corolario implacable a este "poder de la imagen" la clase de olvido vinculado a la sustitución de la fuerza bruta por la fuerza de las imágenes unidas metonímicamente al ejercicio de esta última? El último libro de Louis Marin abre otro camino, en el que pasa al primer plano la rivalidad entre el texto y la imagen. La teoría de la representación cae de nuevo del lado de la expresión literaria de la operación historiográfica.

¹⁰¹ Louis Marin, *Le Portrait du roi*, Paris, Minuit, col. "Le sens commun", 1981.

Quisiera interrumpir, más que concluir, esta sección con la manifestación de una perplejidad: ¿puede la historia de las representaciones alcanzar por sí misma un grado aceptable de inteligibilidad sin anticiparse abiertamente al estudio de la representación en cuanto fase de la operación historiográfica? Pudimos observar la perplejidad de C. Ginzburg, atrapado entre la definición general de la representación y la heterogeneidad de los ejemplos en los que se ilustra la competición entre la evocación de la ausencia y la exhibición de la presencia. Esta manifestación es quizás lo que mejor conviene al tratamiento de la representación-objeto, si es cierto, como suponemos aquí, que es en la reflexión efectiva del historiador sobre el momento de la representación incluido en la operación historiográfica como accede a la expresión explícita la comprensión que los agentes sociales adquieren de sí mismos y del "mundo como representación".



La representación historiadora

NOTA DE ORIENTACIÓN

Con la representación historiadora, abordamos la tercera fase de la operación historiográfica. Erróneamente se le aplica el nombre de escritura de la historia o historiografía. Una tesis constante de este libro es que la historia es totalmente escritura: desde los archivos a los textos de historiadores, escritos, publicados, dados para leer. De este modo, el sello de la escritura es transferido de la primera a la tercera fase, de una primera inscripción a otra última. Los documentos tenían su lector, el historiador entregado a su trabajo. El libro de historia tiene sus lectores, potencialmente cualquiera que sepa leer; de hecho, el público ilustrado. Al entrar en el espacio público, el libro de historia, coronación del "hacer historia", reconduce al autor al corazón del "hacer la historia". Arrancado por el archivo del mundo de la acción, el historiador se reinserta en él inscribiendo su texto en el mundo de los lectores; a su vez, el libro de historia se hace documento abierto a las sucesivas reinscripciones que someten el conocimiento histórico a un proceso incesante de revisión.

Para subrayar la dependencia de esta fase de la operación histórica del soporte material en el que se inscribe el libro, se puede hablar, con Michel de Certeau, de representación escrituraria.¹ O también, para señalar la agregación de signos de literariedad a los criterios de cientificidad, podemos hablar de representación literaria; en efecto, gracias a esta inscripción terminal, la historia muestra su pertenencia al domi-

¹ Michel de Certeau titula "Une écriture" la tercera fase de *L'Opération historiographique*, ob. cit. He adoptado la misma división en mi trabajo. Habla también en esta sección de la "representación-escenificación literaria" (ibíd., p. 101), que llama también "escritura historiadora" (ibíd., p. 103). La escritura, según él, sería "la imagen invertida de la práctica", es decir, de la construcción propiamente dicha; "ella crea estos relatos del pasado que son el equivalente de los cementerios en las ciudades; exorciza y reconoce la presencia de la muerte en medio de las ciudades" (ibíd.). Volveremos sobre este tema al final del recorrido.

nio de la literatura. De hecho, este vasallaje estaba implícito desde el plano documental; se hace manifiesto al convertirse en texto de la historia. Por tanto, no debe olvidarse que no se trata de un movimiento de alternancia por el que una acción estetizante reemplazaría a la ambición de rigor epistemológico: no se debe olvidar que las tres fases de la operación histórica no constituyen estadios sucesivos, sino niveles imbricados a los que sólo la preocupación didáctica proporciona una apariencia de sucesión cronológica.

Una última palabra sobre el vocabulario y las elecciones semánticas que lo gobiernan. Podrá preguntarse quizás por qué no llamo interpretación a este tercer nivel, como parece legítimo hacer. ¿No consiste la representación del pasado en una interpretación de los hechos afirmados? Sin duda. Pero, paradoja aparente, no se hace justicia a la idea de interpretación asignándola únicamente al nivel representativo de la operación histórica. Me reservo mostrar, en el capítulo siguiente, consagrado a la verdad en historia, que el concepto de interpretación tiene la misma amplitud de aplicación que el de verdad; designa muy precisamente una importante dimensión del objetivo veritativo de la historia. En este sentido, existe interpretación en todos los niveles de la operación historiográfica: por ejemplo, en el nivel documental, con la selección de las fuentes; en el explicativo-comprensivo, con la elección entre modos explicativos concurrentes, y de modo más espectacular, con las variaciones de escalas. Esto no impedirá que se hable, en su momento, de la representación como interpretación.

En cuanto a la elección del sustantivo "representación", se justifica de varias maneras. En primer lugar, marca la continuidad de la misma problemática de la fase explicativa a la fase escrituraria o literaria. En el capítulo anterior, nos cruzamos con la noción de representación en cuanto objeto privilegiado de la explicación/compreensión, en el plano de la formación de los vínculos sociales y de las identidades que son su reto; y supusimos que la manera como los agentes sociales se comprenden está en relación con la forma con que los historiadores se representan esta conexión entre representación-objeto y la acción social; incluso sugerimos que la dialéctica entre la referencia a la ausencia y la visibilidad de la presencia, ya perceptible en la representación-objeto, se deja descifrar con claridad en la representación-operación. De modo más radical, la misma elección terminológica deja ver un vínculo profundo, no entre dos fases de la operación histórica, sino en el plano de las relaciones entre la historia y la memoria. La fenomenología de la memoria ha descrito siempre el fenómeno mnemónico en términos de representación, siguiendo a Platón y Aristóteles, ya que el recuerdo se presenta como la imagen de lo que antes se vio, oyó, experimentó, aprendió, adquirió; y es en términos de representación como puede formularse el objetivo de la memoria en cuanto ella se dice del pasado. Esta misma problemática del ícono del pasado, plantada al comienzo de nuestra investigación, vuelve con fuerza al término de nuestro recorrido. A la representación mnemónica sigue, en nuestro discurso, la representación histórica. Ésta es la razón profunda de la elección

del término "representación" para designar la última fase de nuestro recorrido epistemológico. Ahora bien, esta correlación fundamental impone al examen una modificación terminológica decisiva: la representación literaria o escrituraria deberá dejarse leer, en última instancia, como representancia, ya que la variación terminológica propuesta subraya no sólo el carácter activo de la operación histórica, sino el objetivo intencional que hace de la historia la heredera erudita de la memoria y de su aportía fundadora. Así se recalcará con fuerza el hecho de que la representación en el plano histórico no se limita a conferir un ropaje verbal a un discurso cuya coherencia sería completa antes de hacerse literatura, sino que constituye una operación de pleno derecho que tiene el privilegio de hacer emerger el objetivo referencial del discurso histórico.

Éste es el objetivo del presente capítulo. Pero sólo se alcanzará en las últimas explicaciones. Antes, expondremos los recursos específicos de la representación. Consideraremos, en primer lugar, las formas narrativas de la representación (sección I, "Representación y narración").² Explicamos anteriormente por qué, al parecer, aplazamos el examen de la contribución del relato a la formación del discurso histórico. Quisimos sacar la discusión del callejón sin salida al que los partidarios y los adversarios de la historia-narración lo han llevado: para unos, que llamaremos narrativistas, la configuración de la narración es un modo explicativo alternativo que se opone a la explicación causal; para otros, la historia-problema ha reemplazado a la historia-relato. Pero, para unos y otros, narrar equivale a explicar. Al situar la narratividad en el tercer estadio de la operación narrativa, no sólo la sustraemos a una demanda inapropiada, sino que, al mismo tiempo, liberamos su poder representativo.³ No nos detendremos en la ecuación representación-narración. Dejaremos de lado, para una discusión posterior distinta, el aspecto precisamente más retórico de la construcción del relato (sección II, "Representación y retórica"): función selectiva de las figuras de estilo y de pensamiento en la elección de las intrigas —movilización de probables argumentos en la trama del relato—, preocupación del escritor por convencer persuadiendo: éstos son los recursos del momento retórico de la configuración del relato. A estas

² François Dosse coloca el tercer recorrido de su obra *L'Histoire*, bajo el signo del "relato" (ob. cit., pp. 65-93). De Tito Livio y Tácito, la voz narrativa pasa por Froissart y Commines y alcanza su cima con J. Micheler, antes de bifurcarse entre los diversos "retornos" al relato y ser incorporada a la operación historiográfica integral por M. de Certeau.

³ El presente estudio marca un progreso respecto a *Tiempo y narración*, donde apenas se hacía distinción entre representación-explicación y narración; por una parte, porque el problema de la relación directa entre narratividad y temporalidad ocupaba la atención a expensas del paso por la memoria; por otra, porque no se había propuesto ningún análisis detallado de los procedimientos de explicación/compreensión. Pero, en el fondo, la noción de trama y de construcción de la trama sigue siendo primordial en esta obra como en la precedente.

solicitaciones del narrador por medios retóricos, responden las actitudes específicas del lector en la recepción del texto.⁴ Se dará un paso decisivo hacia la problemática proyectada al final del capítulo con el problema de las relaciones del discurso histórico con la ficción (sección III, "La representación historiadora y los prestigios de la imagen"). Es perfectamente conocida la confrontación entre relato histórico y relato de ficción en lo que concierne a las formas literarias. Menos conocida es la amplitud e importancia de lo que Louis Marin, figura tutelar de estas páginas, llama los "poderes de la imagen", que dibujan los contornos de un dominio inmenso, el de lo otro distinto de lo real. ¿Cómo el ala de este ángel de la ausencia no habría de tocar a este ausente del tiempo presente, el pasado ex-sistido? Pero ¿no era ya el tormento de la fenomenología de la memoria la dificultad de distinguir el recuerdo de la imagen? Con esta dificultad específica de la configuración en imágenes de las cosas dichas del pasado avanza una distinción hasta ahora no observada que afecta al trabajo de la representación, a saber, la adición de una preocupación de visibilidad en la búsqueda de la legibilidad propia de la narración. La coherencia narrativa confiere legibilidad; la representación del pasado evocado da que ver. Es todo el juego, percibido por primera vez en la representación-objeto, entre la remisión de la imagen a la cosa ausente y la autoaserción de la imagen en su visibilidad propia, el que se despliega de modo explícito en el plano de la representación-operación.

Esta ojeada rápida a las articulaciones principales del capítulo deja entender que se espera un doble efecto de las distinciones propuestas. Por un lado, se trata de un trabajo propiamente analítico con el objetivo de distinguir las múltiples facetas de la idea de representación histórica en sus aspectos escriturarios y literarios; así se explicarán y desplegarán los diversos recursos de la representación. Por otro lado, se trata de anticipar en cada momento la apuesta última de este capítulo: discernir la capacidad del discurso histórico para representar el pasado, capacidad que llamamos representancia (sección IV, "Representancia"). Con este título se designa la intencionalidad misma del conocimiento histórico, que se injerta en la del conocimiento mnemónico en cuanto que la memoria es del pasado. Pero los análisis detallados consagrados a la relación entre representación y narración, entre representación y ficción no jalonan sólo la progresión en el reconocimiento del objetivo intencional del saber histórico, sino la progresión en la resistencia a este reconocimiento. Así, la representación en cuanto narración no se dirige simplemente hacia las cosas acaecidas; la forma narrativa como tal interpone su complejidad y su capacidad propias en lo que a mí me gusta llamar

⁴ También sobre este punto, el presente estudio se desmarca de *Tiempo y narración*, en el que los recursos de la retórica no se distinguen de los de la narratividad. El presente esfuerzo por aclarar los aspectos retóricos de los aspectos propiamente semióticos del relato encontrará, en la discusión de las tesis de Hayden White, una ocasión privilegiada para poner a prueba nuestras hipótesis de lectura.

pulsión referencial del relato histórico; la estructura narrativa tiende a formar círculo consigo misma y a excluir como fuera de texto, como presupuesto extralingüístico ilegítimo, el momento referencial de la narración. La misma sospecha de no-pertinencia referencial de la representación recibe una forma nueva bajo el signo de la tropología y de la retórica. ¿No crean también las figuras una pantalla, un obstáculo, entre el discurso y lo que supuestamente aconteció? ¿No captan estas figuras la energía discursiva en las redes de los giros del discurso y del pensamiento? ¿Y no se lleva a su máximo esta sospecha por el parentesco entre representación y ficción? Es en este estadio cuando resurge la aporía de la que nos había parecido prisionera la memoria, puesto que el recuerdo se da como una especie de imagen, de ícono. ¿Cómo mantener la diferencia de principio entre la imagen de lo ausente como irreal y la imagen de lo ausente como anterior? La imbricación de la representación histórica con la ficción literaria repite al final del recorrido la misma aporía que la que había parecido abrumar a la fenomenología de la memoria.

Por tanto, la dinámica de este capítulo se desarrollará bajo el signo de una dramatización progresiva. La discusión no dejará de redoblar la atestación del objetivo intencional de la historia; esta atestación llevará el sello indeleble de la protesta contra la sospecha, expresada por un difícil: "Y sin embargo..."

* * *

1. Representación y narración

La hipótesis que guía los análisis que siguen concierne al lugar de la narratividad en la estructura del saber histórico. Consta de dos vertientes. Por un lado, se admite que la narratividad no constituye una solución alternativa a la explicación/compreensión, a pesar de lo que curiosamente concuerdan en afirmar los adversarios y los defensores de una tesis que, para decirlo rápidamente, he propuesto llamar "narrativista". Por otro, se afirma que la construcción de la trama constituye, sin embargo, un auténtico componente de la operación historiográfica, pero en otro plano distinto del de la explicación/compreensión, en el que compite con los usos del "porque" en el sentido causal o incluso final. En una palabra, no se trata de un cambio de categoría, de una relegación de la narratividad a un rango inferior, ya que la operación de configuración forma parte de todas las modalidades de explicación/compreensión. En este sentido, la representación en su aspecto narrativo, como en otros aspectos de los que

hablaremos, no se añade desde el exterior a la fase documental y a la explicativa, sino que las acompaña y las sostiene.

Por tanto, diré, en primer lugar, lo que no se debe esperar de la narratividad: que llene una laguna de la explicación/compreensión. En esta línea de combate que propongo sobrepasar se unen curiosamente los historiadores de lengua francesa que resumieron sus quejas en la oposición provisional entre historia-relato e historia-problema,⁴ y los autores de lengua inglesa que elevaron el acto configurador de la construcción de la trama al rango de explicación exclusiva de las explicaciones causales, incluso finales. Así se ha creado una alternativa aparente que hace de la narratividad o bien un obstáculo o bien un sustituto de la explicación.

Para Braudel y sus allegados, todo se mueve en torno a la secuencia "acontecimiento, relato, primacía de lo político" cuando se pone el énfasis en la toma de decisión ejercida por individualidades poderosas. Es cierto que nadie ignora que, antes de convertirse en objeto del conocimiento histórico, el acontecimiento es objeto de relato; en particular, los relatos de los contemporáneos ocupan un lugar de elección entre las fuentes documentales; a este respecto, nunca se ha olvidado la lección de Marc Bloch. El problema ha consistido más bien en saber si el conocimiento histórico nacido de la crítica de estos relatos de primer grado reviste aún, en sus formas eruditas, rasgos que podrían emparentarlo con los relatos de todo tipo que han alimentado el arte de narrar. La respuesta negativa se explica de doble manera. Por una parte, por una concepción tan restrictiva del acontecimiento que el relato, entendido como su medio de transmisión, se ha considerado como un componente menor, incluso marginal, del conocimiento histórico; el proceso del relato es, entonces, el del acontecimiento. Por otra parte, antes del desarrollo de la narratología dentro de la esfera de la lingüística y de la semiótica, el relato es tenido por una forma primitiva de discurso, a la vez demasiado vinculada a la tradición, a la leyenda, al folclore y, finalmente, al mito, y demasiado poco elaborada para ser digna de superar las múltiples pruebas que marcan el corte epistemológico entre la historia moderna y la historia tradicional. A decir verdad, los dos órdenes de consideración van juntos: a un concepto pobre de acontecimiento corresponde un concepto pobre de relato; en consecuencia, el proceso del acontecimiento hacía superfluo un proceso distinto del relato. Ahora

⁴ François Furet, "De l'histoire-récit à l'histoire-problème", *Diogenes*, núm. 89, 1975, retomado en *L'Atelier de l'histoire*, París, Flammarion, 1982.

bien, este proceso de la historia episódica tenía antecedentes lejanos. K. Pomian recuerda la crítica que Mabillon y Voltaire hacen de una historia que —decían— no muestra más que acontecimientos que sólo llenan la memoria e impiden elevarse a las causas y a los principios, y así dar a conocer la naturaleza profunda del género humano. Si la escritura elaborada de la historia-acontecimiento tuvo que esperar hasta el segundo tercio del siglo XX, se debió a que, en el intervalo, la historia política había ocupado el primer plano con su culto a lo que B. Croce llamaba hechos “individualmente determinados”. Ranke y Michelet siguen siendo los maestros inigualados de este estilo de historia, en la que el acontecimiento se considera singular e irrepetible. La escuela de los *Annales* ataca de frente precisamente esta conjunción entre la primacía de la historia política y el prejuicio favorable al acontecimiento único, no repetible. A este carácter de singularidad irrepetible, F. Braudel debía añadir la brevedad que le permitía oponer “larga duración” a “historia episódica”; según él, esta fugacidad del acontecimiento caracteriza la acción individual, principalmente la de los decididores políticos; de ella se había podido afirmar que es la que hace que los acontecimientos ocurran. En último análisis, los dos caracteres de singularidad y de brevedad del acontecimiento son solidarios de la principal presuposición de la historia episódica, a saber, que el individuo es el depositario último del cambio histórico. En cuanto a la historia-relato, es considerada como simple sinónimo de la historia episódica. De este modo, el estatuto narrativo de la historia no constituye el objeto de una discusión distinta. En cuanto al rechazo de la primacía del acontecimiento, en el sentido de puntual, es consecuencia directa del desplazamiento del eje principal de la investigación histórica desde la historia política hacia la historia social. En efecto, se supone que los individuos —jefes de Estado, responsables de la guerra, ministros, prelados— hacen la historia precisamente dentro de la historia política, militar, diplomática, eclesiástica. Es ahí también donde predomina el acontecimiento asimilable a una explosión. Así, la denuncia de la historia de batallas y de la historia episódica constituye el reverso polémico de una defensa de la historia del fenómeno humano total, sin, por ello, dejar de poner gran énfasis en sus condiciones económicas y sociales. En este contexto crítico nació el concepto de larga duración opuesto al de acontecimiento, entendido en el sentido de duración breve, del que hemos hablado anteriormente. La intuición dominante —dijimos— es la de una oposición clara, en el centro de la realidad social, entre el instante y “el tiempo largo en pasar”. Llevando el axioma casi hasta la paradoja, Braudel llega a decir: “La ciencia social

casi tiene horror del acontecimiento". Este ataque frontal contra la secuencia "acontecimiento, relato, primacía de lo político" recibió un refuerzo importante de la introducción generalizada en historia de los procedimientos cuantitativos tomados de la economía y extendidos a la historia demográfica, social, cultural e incluso espiritual. Con esta expansión, se cuestiona una importante presuposición relativa a la naturaleza del acontecimiento histórico, a saber, que el acontecimiento no se repite por una única razón. En efecto, la historia cuantitativa es fundamentalmente una "historia serial".⁶

Si, según los defensores de los *Annales*, el relato constituye un obstáculo para la historia-problema en cuanto selección de acontecimientos puntuales y en cuanto forma tradicional de transmisión cultural, según la escuela narrativista del otro lado del Atlántico, es digno de competir con los modos de explicación que las ciencias humanas posiblemente tienen en común con las ciencias de la naturaleza. De obstáculo al carácter científico de la historia, el relato se convierte en su sustituto. Enfrentada a una exigencia extrema representada por el modo nomológico del conocimiento histórico,⁷ esta escuela de pensamiento se propuso reevaluar los recursos de inteligibilidad del relato. Pero ésta debe poco a la narratología y a su pretensión de reconstruir los efectos superficiales del relato a partir de estructuras profundas. Los trabajos de la escuela narrativista prosiguen más bien siguiendo las huellas de las investigaciones consagradas al lenguaje ordinario, a su gramática y a su lógica, tal como éstas funcionan en las lenguas naturales. De este modo, el carácter configurador del relato fue llevado al primer plano a expensas del carácter episódico, el único que los historiadores de los *Annales* tomaban en consideración. Respecto al conflicto entre comprender y explicar, las interpretaciones narrativistas tienden a rechazar la pertinencia de esta distinción, ya que comprender un relato es por ello mismo explicar los acontecimientos que integra y los hechos que relata. Por tanto, el problema estribará en saber hasta qué punto la interpreta-

⁶ Describimos sucintamente en el capítulo anterior el poder adquirido por la noción de estructura, entendida por los historiadores en un doble sentido: estático -de arquitectura relacional de un conjunto dado- y dinámico -de estabilidad duradera, a expensas de la idea de acontecimiento puntual-. Mientras que el término de coyuntura tiende a designar el tiempo medio respecto al tiempo largo de la estructura (*Tiempo y narración*, tomo I). De este modo, el acontecimiento se vio trasladado a una tercera posición, detrás de la estructura y de la coyuntura: por tanto, el acontecimiento es definido "como discontinuidad constatada en un modelo" (cf. K. Pomian, *L'Ordre du temps*, ob. cit.).

⁷ Véase P. Rieœur, *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo I, pp. 209-224.



ción narrativista explica el corte epistemológico ocurrido entre las historias que se cuentan (*stories*) y la historia que se construye sobre las huellas documentales (*history*).

Expuse en *Tiempo y narración* las tesis sucesivas de la escuela narrativista.⁸ Debe darse una relevancia especial a la obra de Louis O. Mink, que permaneció dispersa durante mucho tiempo antes de ser reunida en una obra póstuma con el título de *Historical Understanding*. El título, que resume perfectamente la intención central de la obra variada de Mink, no debería inducir a error; no se trata, en absoluto, de oponer comprensión y explicación en Dilthey; se trata, muy al contrario, de caracterizar la explicación histórica, en cuanto "tomar al mismo tiempo", por un acto configurador, sinóptico, sintético, dotado de la misma clase de inteligibilidad que el juicio en la *Crítica del juicio* kantiana. Por lo tanto, no son los rasgos de intersubjetividad del *verstehen* los que se subrayan aquí, sino la función de "coligación" ejercida por el relato tomado como un todo respecto a los acontecimientos relatados. La idea de que la forma del relato es en cuanto tal un "instrumento cognitivo" se impone al término de una serie de enfoques cada vez más precisos, a costa del descubrimiento de aporías relativas al conocimiento histórico, aporías que sólo la interpretación narrativista podía poner al descubierto. Con la distancia que proporciona el tiempo, podemos hoy atribuir a Louis O. Mink el rigor y la honestidad con que hizo balance de estas aporías. Está planteado el problema que será el tormento de toda la filosofía literaria de la historia: ¿qué diferencia separa la historia de la ficción, si una y otra narran? La clásica respuesta según la cual la historia sólo reconstruye lo que aconteció realmente no parece contenida en la idea de que la forma narrativa posee, como tal, una función cognitiva. La aporía, que podemos llamar aporía de la verdad en historia, se hizo aparente por el hecho de que los historiadores construyen frecuentemente relatos diferentes y opuestos en torno a los mismos acontecimientos. ¿Hay que decir que uno omite acontecimientos y consideraciones que el otro recalca, y viceversa? Se conjuraría la aporía si se pudiese añadir y juntar las versiones rivales, aunque haya que someter los relatos propuestos a correcciones apropiadas. ¿Se dirá que es la vida, que, presuntamente, tiene la forma de una historia, la que confiere la fuerza de la verdad al relato en cuanto tal? Pero la vida no es una historia, y sólo reviste esta forma en la medida en que nosotros se la damos. ¿Cómo, pues, se puede asegurar que encontramos esta forma en la vida, la nuestra y, por extensión, la de

⁸ Véase P. Ricœur, *ibid.*, pp. 241-289.

los otros, la de las instituciones, grupos, sociedades, naciones? Ahora bien, esta pretensión aparece verdaderamente cercenada en el proyecto mismo de escribir la historia. De ello resulta que ya no es posible refugiarse en la idea de "historia universal en cuanto experiencia vivida". ¿En efecto, qué relación podría existir entre este presunto reino único y determinado de la historia universal en cuanto experiencia vivida y las historias que construimos, puesto que cada una tiene su comienzo, su medio y su fin, y obtiene su inteligibilidad únicamente de su estructura interna? Pero el dilema no afecta sólo al relato en su nivel configurador, sino que alcanza a la noción misma de acontecimiento. Además de que uno puede preguntarse sobre las reglas de uso del término (¿es el Renacimiento un acontecimiento?), uno puede preguntarse también si tiene algún sentido afirmar que dos historiadores construyen relatos diferentes de los mismos acontecimientos. Si el acontecimiento es un fragmento del relato, sigue la suerte del relato, y no existe acontecimiento de base que pueda escapar a la narrativización. Y sin embargo, no podemos prescindir de la noción de "mismo acontecimiento", al no poder comparar dos relatos que tratan, como se dice, del mismo tema. Pero ¿qué es un acontecimiento libre de cualquier conexión narrativa? ¿Es preciso identificarlo con una circunstancia en el sentido físico del término? Pero entonces se abre un nuevo abismo entre acontecimiento y relato, comparable al que aísla la historiografía de la historia tal como ella aconteció realmente. Si Mink tuvo interés en preservar la creencia de sentido común según la cual la historia se distingue de la ficción por su pretensión de verdad, es —al parecer— porque no renunció a la idea de conocimiento histórico. En este aspecto, el último ensayo que publicó (*Narrative Form as a Cognitive Instrument*) resume el estado de perplejidad en el que el autor se encontraba cuando la muerte interrumpió su obra. Al hablar por última vez de la diferencia entre ficción e historia, Mink se limita a considerar como desastrosa la eventualidad según la cual el sentido común pudiese ser expulsado de su posición protegida; si desapareciese el contraste entre historia y ficción, ambas perderían su marca específica: la pretensión de verdad por parte de la historia, y la pretensión de "la supresión voluntaria del recelo" por parte de la ficción. Pero el autor no indica cómo debería preservarse la distinción. Al renunciar a resolver el dilema, Mink prefirió mantenerlo como perteneciente a la propia empresa histórica.

Más que actuar unos contra otros, los adversarios y los partidarios de la pertenencia explicativa del relato como acto configurador, pareció más útil

preguntarse sobre la manera como pueden constituirse juntos dos tipos de inteligibilidad, la narrativa y la explicativa.⁹

Sobre la inteligibilidad narrativa, habría que cotejar las consideraciones aún demasiado intuitivas de la escuela narrativista con los trabajos más analíticos de la narratología en el plano de la semiótica de los discursos. De ello se desprende la compleja noción de "coherencia narrativa", que hay que distinguir, por una parte, de lo que Dilthey llamaba "cohesión de una vida", en lo cual se pueden reconocer rasgos prenarrativos, y por otra, de la noción de "conexión (o 'conexidad') causal o teleológica", que concierne a la explicación/compreensión. La coherencia narrativa se enraza en la primera y se articula en la segunda. Lo que aporta como propio es lo que he llamado *síntesis* de lo heterogéneo, para hablar de la coordinación entre acontecimientos múltiples, entre causas, intenciones, y también entre casualidades en una misma unidad de sentido. La trama es la forma literaria de esta coordinación: consiste en conducir una acción compleja desde una situación inicial a otra final por medio de transformaciones reguladas que se prestan a una formulación apropiada dentro del marco de la narratología. Un tenor lógico puede asignarse a estas transformaciones: el que Aristóteles había caracterizado en su *Poética* como probable o verosímil, constituyendo lo verosímil la cara que lo probable dirige hacia el lector para persuadirlo, es decir, para inducirlo a creer precisamente en la coherencia narrativa de la historia narrada.¹⁰

Retendremos dos implicaciones de este concepto de coherencia narrativa.

En primer lugar, la definición propiamente narrativa del acontecimiento, que habrá que integrar posteriormente en las definiciones que se dieron en el plano de la explicación. En el plano narrativo, el acontecimiento es lo que, al sobrevenir, hace avanzar la acción: es una variable de la trama. Se llaman "súbitos" los acontecimientos que suscitan un viraje inesperado –"contra toda previsión" (*para doxan*), dice Aristóteles, pensando en los "lances imprevistos" (*peripeteia*) y en los "efectos violentos" (*pathé*)–.¹¹ De modo general, toda dis-

⁹ Lawrence Stone, "Retour au récit, réflexions sur une vieille histoire", *Le Débat*, núm. 4, 1980, pp. 116-142.

¹⁰ La *Poética* vincula expresamente la *catarsis* a la captación de esta coherencia por parte del espectador. En este sentido, la "purificación" de las pasiones de terror y de piedad es el efecto de la comprensión intelectual de la trama (*Tiempo y narración*, ob. cit., tomo I, pp. 80-113).

¹¹ Incumbiría igualmente a la teoría general de la trama la categoría de la agnición –*anagnórisis*–, que designa el momento narrativo que permite a la concordancia compensar la discordancia suscitada por la sorpresa del acontecimiento en el corazón mismo de la trama.

cordancia que rivaliza con la concordancia de la acción equivale a acontecimiento. Esta unión de trama-acontecimiento es susceptible de importantes transposiciones al plano historiográfico; y eso, mucho más allá de la historia llamada episódica que sólo retiene una de las potencialidades del acontecimiento narrativo: su brevedad unida a lo súbito, a lo repentino. Existen, si se puede hablar así, acontecimientos de larga duración, a la medida de la extensión, del alcance, de la historia narrada: el Renacimiento, la Reforma, la Revolución Francesa son tales acontecimientos con relación a una trama multi-secular.

Segunda implicación: en la medida en que los personajes del relato —los caracteres— se configuran en una trama al mismo tiempo que la historia narrada, también la definición de identificación narrativa, correlativa de la de coherencia narrativa, es susceptible de notables transposiciones en el plano histórico. La noción de personaje constituye un operador narrativo de igual amplitud que la de acontecimiento; los personajes son los actantes y los sufrientes de la acción narrada. Así, el Mediterráneo del gran libro de Brandel puede considerarse como el cuasi personaje de la cuasi trama del aumento de poder y de declive de lo que fue “nuestro mar” en la época de Felipe II. A este respecto, la muerte de Felipe II no es el acontecimiento a la medida de la trama del Mediterráneo.¹²

La tercera implicación, sugerida por la *Poética* de Aristóteles, concerniría a la evaluación moral de los personajes, mejores que nosotros en la tragedia, inferiores o iguales a nosotros en virtud en la comedia. Reservamos esta discusión para el capítulo siguiente en el marco de la reflexión más amplia sobre las relaciones entre el historiador y el juez. No obstante, no dejaremos de anticipar esta discusión cuando, al hablar de las categorías retóricas aplicadas a las tramas, nos enfrentemos al problema de los límites impuestos a la repre-

¹² Teniendo en cuenta la extensión a la historia de las categorías ilustradas por el relato tradicional y el relato de ficción, en *Tiempo y narración*, yo unía la cláusula restrictiva “cuasi” a las nociones de trama, de acontecimiento y de personaje. Hablaba entonces de derivación secundaria de la historia respecto del relato tradicional y de ficción. Hoy, yo suprimiría la cláusula “cuasi” y consideraría las categorías narrativas mencionadas como operadores de pleno derecho en el plano historiográfico, ya que el presunto vínculo en esta obra entre la historia y el campo práctico en el que se desarrolla la acción autoriza a aplicar directamente al campo de la historia la categoría aristotélica de los “agentes”. Por tanto, el problema planteado no es ya el de la transposición, el de la extensión a partir de otros usos menos eruditos de lo narrativo, sino el de la articulación entre coherencia narrativa y conexidad explicativa.

sentación por acontecimientos considerados horribles, moralmente inaceptables.¹³

Quisiera proponer ahora dos ejemplos de composición entre "coherencia narrativa" y "conexión causal o final", que corresponden a los dos tipos de inteligibilidad evocados anteriormente. De la plausibilidad de este análisis depende, en parte, la solución del dilema de Louis O. Mink y, más generalmente, de la aporía cuya progresión vamos a seguir en este mismo capítulo: en vano se busca un vínculo directo entre la forma narrativa y los acontecimientos tal como se produjeron realmente; ese vínculo sólo puede ser indirecto, a través de la explicación y, del lado de ésta, a través de la fase documental, la cual remite a su vez al testimonio y al crédito dado a la palabra de otro.

El primer ejemplo lo sugiere el uso que se hizo, en el capítulo precedente, de la noción de juego de escalas. Entre todas las clases de síntesis de lo heterogéneo que crea la construcción de la trama, ¿no se podría tener en cuenta el recorrido narrativizado de los cambios de escalas? En realidad, ni la microhistoria ni tampoco la macrohistoria actúan continuamente a una sola escala y a la misma escala. Es cierto que la microhistoria privilegia el nivel de las interacciones a escala de un pueblo, de un grupo de individuos y de familias; es en este nivel donde se desarrollan negociaciones y conflictos y donde se descubre la situación de incertidumbre que esta historia pone en evidencia. Pero no deja de leer por añadidura de abajo arriba las relaciones de poder que tienen lugar en otra escala. La discusión sobre la ejemplaridad de estas historias locales manejadas a un nivel muy bajo presupone la imbricación de la pequeña historia en la gran historia; en este sentido, la microhistoria llega a situarse en un recorrido de cambio de escala que ella narrativiza de paso. Se puede decir lo mismo de la macrohistoria. En ciertas formas, ella se sitúa en un nivel determinado y no lo abandona: así sucede con las operaciones de periodización que dividen el tiempo de la historia en grandes secuencias jalonadas por las grandes relatos; se ofrece aquí un importante concepto narrativo que

¹³ Dejo de lado el examen de un componente de la trama que Aristóteles considera marginal, pero que, sin embargo, incluye en el perímetro de las "partes" del *mythos*, de la fábula, de la trama, a saber, el espectáculo (*opsis*) (*Poética*, 57 y 62 a 15). Aunque este último no contribuya al sentido, no puede excluirse del campo del análisis. Designa el lado de visibilidad que se añade al lado de legibilidad. Se trata de saber hasta qué punto tiene importancia para la forma escrituraria el representar, el dar a ver. Aquí, la seducción mediante lo agradable se añade a la persuasión mediante lo probable. Hablaremos algo de esto a propósito del componente retórico de la representación, y más particularmente en conexión con los "prestigios de la imagen".

encontramos ya un poco antes, el de "alcance", elaborado por Ankersmit en el contexto de la lógica narrativa cuyas implicaciones sobre la relación entre representación y representancia discutiremos más tarde.¹⁴ El alcance de un acontecimiento expresa la persistencia de sus efectos lejos de la fuente. Es correlativo del alcance del relato mismo, cuya unidad de sentido perdura. Si nos atenemos a este nivel homogéneo, el del período, pueden observarse importantes aspectos de la narrativización, entre ellos, la personalización marcada por el uso de nombres propios (o cuasi nombres propios): Renacimiento, Revolución Francesa, Guerra Fría, etcétera. La relación de estos nombres propios con las descripciones que constituyen, en cierta manera, sus predicados plantea el problema de una lógica narrativa apropiada a estas extrañas singularidades de nivel a las que Ankersmit llama *narratio*. Pero los recursos narrativos de la macrohistoria tampoco se dejan reducir a efectos de igual nivel. Como lo muestra la obra de Norbert Elias, los efectos de un sistema de poder, como el de la corte monárquica, se despliegan a lo largo de una escala descendente hasta las conductas de autocontrol en el nivel individual. En este aspecto, el concepto de *habitus* puede considerarse como un concepto de transición narrativa que opera a lo largo de esta vía descendente desde el plano superior de producción de sentido al inferior de efectuación concreta, merced al olvido de la causa oculta en sus efectos.

El segundo ejemplo concierne a la noción de acontecimiento. Recordamos anteriormente la función narrativa como operador del cambio en el plano de la acción narrada. Pero, entre todas las tentativas de definición del acontecimiento en el plano de la explicación, pudimos subrayar la que coordina el acontecimiento con la estructura y con la coyuntura y lo asocia con las ideas de separación, de diferencia. ¿No es posible salvar el abismo lógico que parece abrirse entre las dos definiciones del acontecimiento? Se propone una hipótesis: si se da toda su extensión a la idea de la trama como síntesis de lo heterogéneo, manejando intenciones, causas y casualidades, ¿no corresponde al relato realizar una especie de integración narrativa entre los tres momentos —estructura, coyuntura, acontecimiento— que la epistemología disocia? Lo sugiere la idea que acabamos de proponer de la narrativización de los juegos de escalas, ya que los tres momentos dependen de escalas diferentes, tanto en el plano de los niveles de eficacia como en el de los ritmos temporales. Encon-

¹⁴ Franklin R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haya, Nijhoff, 1983.

tré en R. Koselleck un apoyo determinante para la configuración de esta hipótesis. Se trata de un ensayo titulado "Representación, acontecimiento, estructura", que se lee en el libro *Futuro pasado*.¹⁵ Después de haber afirmado que las estructuras son más bien propias de la descripción y los acontecimientos del relato en cuanto estratos temporales identificables separadamente, el autor sugiere que la dinámica que los entrecruza se presta a una narrativización que hace del relato un intercambiador entre estructura y acontecimiento. Esta función integradora de la forma narrativa proviene de la distancia que ésta guarda respecto a la simple sucesión cronológica según el antes y el después, del tipo *veni, vidi, vici*. En cuanto unidad de sentido, la trama es capaz de articular en una misma configuración estructuras y acontecimientos; así, la evocación de una estructura de dominio puede ser incorporada al relato del acontecimiento que constituye una batalla. La estructura, en cuanto fenómeno de larga duración, se convierte por el relato en condición de posibilidad del acontecimiento. Se puede hablar aquí de estructuras *in eventu* aprehendidas sólo *post eventum* en su significación. La descripción de las estructuras durante la narración contribuye así a aclarar y a dilucidar los acontecimientos en cuanto causas independientes de su cronología. Por otra parte, la relación es reversible; ciertos acontecimientos se consideran notables en la medida en que sirven de indicios para fenómenos sociales de larga duración y parecen determinados por éstos: un proceso en derecho del trabajo puede ilustrar de manera dramática fenómenos sociales, jurídicos o económicos, de larga duración.¹⁶ La integración narrativa entre estructura y acontecimiento dobla así la integración narrativa entre fenómenos situados en niveles diferentes según escalas de duración y de eficiencia. Es cierto que no se suprime la distinción

¹⁵ R. Koselleck, "Darstellung, Ereignis und Struktur", en *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979; trad. francesa, "Représentation, événement et structure", en *Le Futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990, pp. 133-144 [trad. esp. de Norberto Smilg, *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993]. El ensayo debe situarse en el marco de una vasta investigación que intenta "definir lo que representa el tiempo de la historia" (introducción); de él dice el autor que "es una de las cuestiones más difíciles de resolver de la ciencia histórica" (idem). La discusión de las tesis principales de R. Koselleck en este libro y en *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, se ofrecerá en el capítulo siguiente, relacionada con la noción de verdad en historia. Por ello, el ensayo que presento aquí está separado de su contexto.

¹⁶ Volvemos a encontrar aquí el paradigma "indiciario" de Carlo Ginzburg. Cf. antes, p. 221 y pp. 226-228.

entre descripción y narración; pero si la descripción preserva la estratificación de los planos, incumbe al relato entrelazarlos. La relación cognitiva entre los dos conceptos es del orden de la distinción; encuentra un complemento didáctico en el mutuo reenvío merced a la configuración narrativa. Se trata aquí tanto de la relación entre estructura y acontecimiento como de la relación entre duraciones escalonadas. De esta forma, toda estratificación puede ser mediatizada narrativamente.¹⁷

Estos dos ejemplos de narrativización de los modos explicativos desplegados en la operación historiográfica comportan dos enseñanzas. Por un lado, muestran cómo las formas escriturarias de esta operación se articulan en torno a las formas explicativas. Por otro, muestran cómo el objetivo intencional del relato más allá de su cierre transita, a través de la explicación, hacia la realidad atestiguada. Ahora se trata de explicar precisamente las resistencias a este paso.

En efecto, no quisiera abandonar la cuestión de la narratividad y de su contribución a la tercera fase de la operación historiográfica sin haber dejado en reserva ciertos aspectos de la construcción de la trama que, unidos a los efectos análogos de los otros momentos de la expresión escrituraria de la historia, hacen paradójicamente más difícil la solución del problema planteado por la pretensión del relato histórico de representar el pasado. En el camino de la representación a la representancia, el relato levanta obstáculos que se deben precisamente a la estructura del acto de configuración.

Precisamente, de la teoría literaria proviene la objeción en virtud de la disyunción entre la estructura interna al texto y lo real extratextual. En la medida en que el relato de ficción y el relato histórico participan en las mismas estructuras narrativas, el rechazo a la dimensión referencial por la ortodoxia estructuralista se extiende a toda textualidad literaria. Este rechazo está motivado por la expansión del modelo saussuriano del plano de los signos aislados —tal como son agrupados en sus sistemas de tipo léxico— al de las frases y, finalmente, al de las grandes secuencias textuales. Según el modelo, la relación entre significante y significado engendra una entidad de doble cara, el

¹⁷ "En realidad, el carácter procesual de la historia moderna sólo se puede concebir a través de la explicación de los acontecimientos mediante las estructuras y viceversa" (Koselleck, *Le Futur passé*, ob. cit., p. 138). Es cierto que Koselleck protesta contra la amalgama del acontecimiento y la estructura. Los estratos temporales no se fusionan nunca totalmente entre sí; la sucesión da lugar a la sorpresa del acontecimiento inesperado. La relación cognitiva de los dos conceptos, que es una relación de diferencia, no es absorbida por el tipo de negociación que el relato instaura entre ellos. Conceptualidad y singularidad siguen siendo heterogéneas entre sí.

signo propiamente dicho, cuya aprehensión constituye una excepción de la relación con el referente. Esta excepción es obra de la visión teórica que erige el signo en tema homogéneo de la ciencia lingüística. Es este modelo bipolar de significante-significado, con exclusión del referente, el que se ha propagado a todas las regiones del lenguaje accesibles a un tratamiento semiótico. Así es como la narratología de tipo saussuriano ha podido aplicar a las largas secuencias textuales la exclusión del referente requerido por el modelo. Tan discutibles, sin ser desastrosos, pueden parecer los efectos sobre el relato de ficción —los examino en *La metáfora viva*—, como devastadores han podido serlo para el relato histórico, cuya diferencia con el de ficción descansa en el objetivo referencial que lo cruza y que no es otra cosa que la significancia de la representación. Yo intentaba entonces reconquistar la dimensión referencial desde el nivel de la frase, como primera unidad de discurso, según los análisis de É. Benveniste y de R. Jakobson. Con la frase —decía yo—, alguien dice algo a alguien sobre algo según una jerarquía de códigos: fonológico, léxico, sintáctico, estilístico. Decir algo sobre algo constituye, entendía yo, la virtud del discurso y, por extensión, la del texto en cuanto cadena de frases.¹⁸ A mi entender, el problema de la referencialidad propia del discurso histórico se plantea de manera distinta, en cuanto que una tendencia al cierre, inherente al acto de la construcción de la trama, obstaculiza la pulsión extralingüística, extratextual, en una palabra, referencial, por la que la representación se hace representancia.¹⁹ Pero, antes de dejar oír la atestación/protestación que cons-

¹⁸ Había intentado encontrar para el discurso metafórico una modalidad propia de referencialidad en el punto de unión del "ver como" y del "ser como". Me pareció que esta referencialidad de un género particular podía trasponerse al plano narrativo al tratarse del relato de ficción. Además, me pareció que un poder propio de refiguración podía asignarse al relato de ficción por mediación del lector que se acerca al texto con sus propias expectativas estructuradas por su manera propia de estar en el mundo: son estas maneras las que son refiguradas por el relato de ficción.

¹⁹ La obra de François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, ya citada en mi trabajo (p. 180, n.5 y p. 216, n. 30), propone a la discusión de la idea de representación histórica una argumentación notable. Se trata, como indica el subtítulo, de *la representación del otro*, en concreto, el bárbaro presentado en el relato de las guerras médicas. El autor eligió aislar del gran contexto narrativo el "logos escita" (ob. cit., pp. 23-30, *passim*). No es la presunta verdad de las enunciaciones que tienen a los escitas por objeto lo que importa al autor; igualmente, se deja de lado, en suspenso, las intenciones de las guerras médicas consideradas en toda su amplitud histórica, en beneficio de un segmento narrativo que el autor ve delimitado por un conjunto de "limitaciones narrativas" (ibid., pp. 54-59) que filtran, a la manera de una rejilla reticulada de acuarelista

tituye el alma de lo que llamo la representancia del pasado,²⁰ es preciso haber llevado más lejos el examen de los otros componentes de la fase literaria de la operación historiográfica. Éstos añaden su propia negación de pulsión referencial del discurso histórico a aquel que emana de la configuración narrativa como tal.²¹

II. Representación y retórica

Merece la pena prestar una atención especial a la dimensión propiamente retórica del discurso de la historia, a pesar de la imbricación de las figuras propias de este dominio en las estructuras narrativas. Entramos en contacto aquí con una tradición que se remonta a Vico y su doble herencia: en el plano de

(ibíd., p. 325) los rasgos pertinentes del nómada: "este autónomo imaginario que es el ateniense necesita un nómada, no menos imaginario, que será el escita" (ibíd., p. 30). De este modo, el texto de las *Historias* será tratado como un "espejo", no sólo para el *hístór* sometido a la prueba de la escritura, sino para el bárbaro, que refleja en él su alteridad, y para el griego, que descifra en él su identidad. Una pregunta se trasluce entre líneas: ¿cómo se puede ser nómada? Pero la pregunta no remite a ningún referente: en este sentido, no se "sale" del texto; sólo se es confrontado con los enunciados del mismo texto (los otros bárbaros, los griegos), la "representación del otro" sólo incumbe a la "retórica de la alteridad" (ibíd., p. 225). Sin embargo, si la lectura hace salir del texto, no es hacia los acontecimientos ocurridos en el marco de las guerras médicas, sino en el plano intratextual del imaginario griego del siglo V: "salida que se efectúa mediante el lenguaje, en el lenguaje y que tiene lugar en el plano del imaginario" (ibíd., p. 326). El "efecto de un relato" (ibíd., p. 329): tal es el "espejo de Herodoto", el espejo para ver el mundo.

En cuanto que este trabajo reivindica sus límites (¿quid de las guerras médicas?), es totalmente legítimo. Sólo hace más difícil la cuestión del decir-verdad en historia: la investigación del hacer-crear la plaza continuamente con el riesgo de enmascararla. De este modo se pone al descubierto, claramente, la paradoja del vector narrativo: guía hacia el referente, el relato es también el que impide comprender. Sin embargo, el mismo propósito de "evaluar el efecto del texto sobre el imaginario del griego" (ibíd., p. 359), ¿no reactiva de nuevo la cuestión del referente?; ¿se ha alcanzado ese efecto del texto? Parece que se exige aquí una historia de la lectura que rendiría como referente al griego del siglo V que lee a Herodoto. ¿Se le conoce mejor que la batalla de Salamina?

²⁰ P. Ricœur, *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III: "Daremos el nombre de representancia (o de lugarrenencia) a la relación entre las construcciones de la historia y su oponente, a saber, un pasado a la vez abolido y preservado en sus huellas".

²¹ Sobre el problema general de las relaciones entre configuración y refiguración, cf. *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo I, "La triple mimesis", pp. 135-204.



la descripción de las figuras de pensamiento y de discurso, llamadas tropos —principalmente, la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía—, y en el de la defensa de modos de argumentación que la retórica opone a las pretensiones hegemónicas de la lógica.

La apuesta de esta nueva etapa de nuestra investigación no consiste sólo en ampliar el campo de los procedimientos de la representación escrituraria, sino también en explicar las resistencias que las configuraciones narrativas y retóricas oponen a la pulsión referencial que dirige el relato hacia el pasado. Quizás vayamos a asistir al esbozo de una contraofensiva de cierto realismo crítico respecto a la tentación estetizante a la que corren peligro de ceder los defensores de la retórica narrativa; es lo que aconteció cuando los protagonistas de la discusión se vieron enfrentados, en los últimos decenios del siglo XX, al problema de la figuración de acontecimientos que, por su monstruosidad, hacían sobrepasar los "límites de la representación". Una parte de la discusión tuvo lugar en escenario francés, pero la confrontación de la que acabamos de hablar se desarrolló en el ámbito americano.

La contribución francesa al debate data de la edad de oro del estructuralismo. La revolución metodológica reivindicada por la escuela francesa pretende poner al día los aspectos de los códigos narrativos que presentan un estrecho parentesco con las propiedades estructurales generales de la lengua, distinguida del habla, después de Ferdinand de Saussure. El postulado de base es que las estructuras del relato son homólogas de las de las unidades elementales de la lengua.²² De ello se deriva una extensión de la lingüística a la semiótica narrativa. El efecto principal sobre la teoría del relato fue excluir cualquier consideración tomada de la historia literaria del género, arrancar la acronía de las estructuras a la diacronía de la práctica de los discursos en beneficio de la logicización y de la deschronologización, cuyas etapas expuse en *Tiempo y narración II*.²³ Sus implicaciones en el campo histó-

²² Roland Barthes, "Introduction à l'analyse structurale des récits" *Communications*, núm. 8, 1986; *Les niveaux de sens du récit*, texto publicado en *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977. En él se lee lo siguiente: "El relato es una gran frase; como toda frase verificativa es, en cierta manera, el esbozo de un pequeño relato"; "la homología que se sugiere aquí no es sólo un valor heurístico: implica una identidad entre el lenguaje y la literatura" (ob. cit., p. 12).

²³ P. Ricoeur, *Temps et Récit*, tomo II, *La Configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984; capítulo 2, "Les contraintes sémiotiques de la narrativité" (trad. esp. de Agustín Neira, *Tiempo y narración*, tomo II: *La configuración en el relato de ficción*, México, Siglo XXI, 1996; capítulo 2, "Las restricciones semióticas de la narratividad". Las páginas citadas remiten a la edición en español).

rico hubieran podido permanecer ocultas por siempre en cuanto que esta semiótica del relato sólo se mostraba, siguiendo los pasos de Vladimir Propp, en el orden de la ficción, sin que se pudiera lamentar en ello otra pérdida que la de la dimensión de lo maravilloso, lo que no es poco habida cuenta del parentesco *a contrario* de esa cualidad de emoción con aquella, más terrible, que la historia del siglo XX debía desencadenar. Sin embargo, la amenaza dirigida contra la pretensión referencial de la historia estaba contenida en la elección del modelo saussuriano en el plano de la semiótica general; evocamos ya las consecuencias para el tratamiento del discurso histórico de la exclusión del referente exigido por la constitución binaria del signo: significante-significado. Para que el estructuralismo alcanzara a la historia, fue necesario que la preocupación de sus defensores, que se puede calificar de científica, se uniese a otra preocupación, de carácter más polémico e ideológico, dirigida contra el presunto humanismo del conjunto de las prácticas representativas. La historia-relato se halla así colocada en el mismo banquillo de acusación que la novela realista heredada del siglo XIX europeo. La sospecha se confunde entonces con la curiosidad, al ser especialmente acusada la historia-relato de producir un tema adaptado al sistema de poder que le proporciona la ilusión de dominio sobre el mismo, sobre la naturaleza y sobre la historia.²⁴ Para Roland Barthes, el "discurso de la historia" constituye el blanco privilegiado de este tipo de crítica recelosa. Apoyándose en la exclusión del referente en el campo lingüístico, el autor reprocha a la historia-relato el instalar la ilusión referencial en el corazón de la historiografía. La ilusión consiste en que el referente supuestamente exterior, fundador, a saber, el tiempo de las *res gestae*, es hipostasiado a expensas del significado, es decir, el sentido que el historiador da a los hechos que relata. Se produce entonces un cortocircuito entre el referente y el significante, y el "discurso encargado simplemente de expresar la realidad cree economizar el término fundamental de las estructuras imaginarias, que es el significado". Esta fusión del referente y del significado en beneficio del refe-

²⁴ R. Barthes, "Le discours de l'histoire", *Informations sur les sciences sociales*, 1967, pp. 153-166, retomado en *Le Bruissement de la langue*, París, Seuil, 1984. "L'effet de réel", *Communications*, 1968, retomado en *Le Bruissement de la langue*, ob. cit., pp. 153-174 [trad. esp. de C. Fernández Medrano, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1987]. Puede recordarse también, sobre este punto, la crítica dirigida por los teóricos de la *Nouveau Roman* (en particular, Ricardou en *Le Nouveau Roman*) contra la "ilusión referencial" en la novela realista.

rente engendra el efecto de realidad en virtud del cual el referente, transformado subrepticamente en significado vergonzante, es revestido de los privilegios del "aconteció". De este modo, la historia produce la ilusión de encontrar lo real que ella representa. En realidad, su discurso no es más que "un discurso performativo falseado, en el que lo verificativo, lo descriptivo (aparente), no es, de hecho, más que el significante del acto de habla como acto de autoridad". Al final de su artículo, R. Barthes puede aplaudir el declive de la historia narrativa y el ascenso de la historia estructural; para él, esto es, más que un cambio de escuela, una verdadera transformación ideológica: "la narración histórica muere porque el signo de la historia, de ahora en adelante, es no tanto lo real como lo inteligible". Quedaba por precisar el mecanismo de esta evicción del significado, expresado por el presunto referente. De esto se ocupa el segundo ensayo, titulado precisamente "El efecto de realidad". La clave del enigma es buscada del lado de la función ejercida por las anotaciones en la novela realista y en la historia del mismo período, a saber, esos detalles "superfluos" que en nada contribuyen a la estructura del relato, a su impulso de sentido; son "zonas no significantes" respecto al sentido impuesto al desarrollo del relato. Hay que partir de esta no-significación para explicar el efecto de realidad. Antes de la novela realista, las anotaciones contribuían a una verosimilitud de carácter puramente estético y en absoluto referencial; la ilusión referencial consiste en transformar la "resistencia al sentido" de la anotación en resistencia a un "real supuesto": por eso mismo, existe ruptura entre lo verosímil antiguo y el realismo moderno. Pero, por eso mismo, nace una nueva verosimilitud, que es precisamente el realismo; entiéndase por esto "cualquier discurso que acepta enunciaciones acreditadas sólo por el referente". Es lo que ocurre precisamente en historia, donde "el haber-sido de las cosas es un principio suficiente del habla". Este argumento equivale a trasladar al relato histórico un rasgo importante de la novela realista del siglo XIX.

Es el momento de preguntarse si la sospecha no está inventada totalmente a partir de un modelo lingüístico inapropiado para el discurso histórico, que sería comprendido mejor a partir de modelos alternativos para los cuales el referente, cualquiera que sea, constituye una dimensión irreductible de un discurso dirigido por alguien a alguien sobre algo. Quedaría por explicar la especificidad de la referencialidad en el régimen historiográfico. Mi tesis es que ésta no puede discernirse únicamente en el plano del funcionamiento de las figuras asumidas por el discurso histórico, sino que debe pasar a través

de la prueba documental, la explicación causal/final y la configuración literaria. Este triple entramado sigue siendo el secreto del conocimiento histórico.²⁵

La principal contribución a la exploración de los recursos propiamente retóricos de la representación histórica sigue siendo la de Hayden White.²⁶ Vale tanto por los interrogantes que suscitó como por la pertinencia de los análisis de este pensador preocupado por ensanchar el campo de conciencia de sus lectores. El debate que el autor suscitó en torno a la literatura sobre la Shoá dio a sus proposiciones una dimensión dramática a la que no llegaron las tesis de los estructuralistas franceses. No se trata de una contribución a la epistemología del conocimiento histórico, sino de una poética que tiene como tema la imaginación, más precisamente la imaginación histórica. Por esta razón, esta imaginación se muestra fiel al espíritu del tiempo y a lo que se llama *linguistic turn*, en la medida en que es en las estructuras del discurso donde esta imaginación es aprehendida. Se tratará, pues, de artefactos verbales. Esta precisión no disminuye la importancia del proyecto. En efecto, se suprimen dos cierres. El primero controla la relación de la historia con la ficción. Considerado desde el punto de vista de la imaginación relativa al lenguaje, relato histórico y relato de ficción pertenecen a una sola y misma clase, la de las "ficciones verbales". Todos los problemas vinculados a la dimensión referencial del discurso histórico se abordarán a partir de esta nueva clasificación. El segundo cierre controla la distinción entre historiografía profesional y filosofía de la historia, al menos esa parte de la filosofía de la historia que reviste la forma de grandes relatos a la escala del mundo. Así, son colocados en el

²⁵ Se requiere una discusión de naturaleza más técnica sobre la función de las "anotaciones" en la formación del "efecto de realidad". No hay duda de que constituyen un buen criterio para caracterizar a ciertas novelas como realistas. Pero ¿funcionan de igual manera en el relato histórico? Yo sugeriría asignarlas tanto a la dimensión de visibilidad como de legibilidad de las estructuras literarias del discurso histórico. Hacen ver y, de este modo, crean. Pero, incluso entonces, las notas no son separables de las "anotaciones" que, relegadas a la parte inferior de las páginas —de las que se exige la novela realista o naturalista—, designan sus fuentes documentales, en las que se basan los enunciados puntuales que se refieren a hechos aislados. Las "anotaciones" se convierten así en la expresión literaria de la referencia documental de primer grado del discurso histórico.

²⁶ Hayden White, *Metahistory: The historical imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973 [trad. esp.: *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992]; *Tropics of Discourse*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1978; *The Content of the Form*, 1987 [trad. esp.: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992].

mismo marco Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt, Hegel, Nietzsche, Croce. La problemática común a todos es la construcción del discurso de la imaginación histórica en una forma que concierne a la retórica y más precisamente a la retórica de los tropos. Esta forma verbal de la imaginación histórica es la construcción de la trama, el *emplotment*.

En *Metahistoria*, la amplitud de perspectiva del autor se manifiesta en el hecho de que la operación de construcción de la trama es recobrada a través de una serie ordenada de tipologías que dan a la empresa el aspecto de una taxonomía bien articulada. Pero nunca debe perderse de vista que esta taxonomía actúa en el plano de las estructuras profundas de la imaginación. Esta oposición entre estructura profunda y estructura manifiesta no es ignorada por los semióticos ni tampoco por los psicoanalistas. En la situación precisa de las ficciones verbales, permite jerarquizar las tipologías en lugar de escalonarlas y yuxtaponerlas. Las cuatro tipologías de las que vamos a hablar y las composiciones que resultan de su asociación deben considerarse como las matrices de combinaciones posibles en el plano de la imaginación histórica colectiva.

La realización de este programa es metódica. La tipología principal, la que coloca a H. White en la estela de Vico, la tipología de las tramas, corona una jerarquía de tres tipologías. La primera concierne a la percepción estética: es la dimensión *story* de la trama. De una manera próxima a la de O. Mink, la organización de la historia narrada sobrepasa la simple cronología que prevalece aún en las crónicas y añade a la "línea" —*story-line*—, al hilo de la historia, una organización en términos de motivos que se pueden llamar inaugurales, transitorios o terminales. Lo importante es que, como en los defensores del narrativismo expuesto anteriormente, la *story* tiene "un efecto explicativo" en virtud de su dispositivo estructural. La retórica entra así, por primera vez, en competición con la epistemología del conocimiento histórico. La gravedad del conflicto se agranda por dos consideraciones: respecto a la forma, como insiste en ello la última obra de H. White, habrá que decir que la construcción de la trama tiende a hacer prevalecer los contornos de la historia sobre las significaciones distintas de los acontecimientos narrados, en la medida en que se hace hincapié en la identificación del tipo de configuración en la que se inscribe tal trama. En cuanto a lo que se supone que precede a la configuración de la forma, el retórico no encuentra nada anterior a los esbozos de narrativización, sólo un fondo desorganizado —un *unprocessed historical record*—. La cuestión permanece abierta a la discusión del estatuto de los datos factuales con relación a cualquier configuración primera de la historia narrada.

La segunda tipología se refiere más a los aspectos cognitivos del relato. Pero, al modo de los retóricos, se toma la noción de argumento más en su capacidad persuasiva que en la propiamente demostrativa.²⁷ Que exista una manera de argumentar propia del discurso narrativo, y que ésta se preste a una tipología propia, constituye una idea original, cualesquiera que sean los préstamos tomados de otros campos formalistas, organicistas, mecanicistas, contextualistas.²⁸

La tercera tipología, la de las implicaciones ideológicas, concierne más bien a los modos de compromisos morales y políticos y, por lo tanto, de la inserción en la práctica presente. Conciérne, en este sentido, a lo que Bernard Lepetit llama presente de la historia. Evocaremos más tarde el problema planteado por esta tipología, al hablar de la implicación de los protagonistas en ciertos acontecimientos que no se pueden separar de su carga moral.

Viene entonces la construcción de la trama, que White considera el modo explicativo por excelencia; H. White toma de Northrop Frye —*Anatomía de la crítica*— su tipología de cuatro términos —novelesco, trágico, cómico, satírico—, acercándose así a la retórica de Vico.

Si hubiera que caracterizar con un término propio la empresa de H. White, habría que hablar, con el autor mismo, de teoría del estilo. Cada combinación de elementos pertenecientes a una u otra tipología define el estilo de una obra que se podrá caracterizar por la categoría dominante.²⁹

No se trata de negar la importancia pionera de H. White. Incluso se puede lamentar, con R. Chartier, el "encuentro fallido" entre Hayden White, Paul Veyne y Michel Foucault, sus contemporáneos en los años setenta. La idea de estructura profunda de la imaginación debe su fecundidad indiscutible al vín-

²⁷ La teoría retórica de la demostración no es extraña a la discusión contemporánea. Cf. Wayne C. Booth, *Rhetoric of Fiction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961 [trad. esp. de Santiago Gubern Garriga-Nogués, *La retórica de la ficción*, Barcelona, Bosch, 1974]. Más cerca de las relaciones entre retórica y lógica, Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958; trad. francesa, *Les usages de l'argumentation*, Paris, PUF, 1993.

²⁸ Después de todo, la idea no es extraña a la *Poética* de Aristóteles, en cuanto que a la construcción de la trama se vincula un coeficiente de probabilidad. Por lo demás, la metáfora es propia tanto de la retórica, en cuanto teoría de los discursos probables, como de la poética, en cuanto teoría de la producción de los discursos.

²⁹ Habría que comparar con la noción de estilo según G. G. Granger (*Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968) el concepto del mismo nombre según H. White; con una diferencia: en este último, el estilo no es la producción concertada de una respuesta singular apropiada a una situación igualmente singular, sino la expresión, en el plano manifiesto, de las coacciones que rigen las estructuras profundas de la imaginación.

culo que establece entre creatividad y codificación. Este estructuralismo dinámico es perfectamente plausible. Separados de lo imaginario, los paradigmas no serían más que clases inertes de una taxonomía más o menos refinada. Los paradigmas son matrices destinadas a engendrar estructuras manifiestas de número ilimitado. A este respecto, me parece fácil de refutar la crítica que afirma que H. White no habría escogido entre determinismo y libre elección. Corresponde precisamente a matrices formales abrir un espacio limitado de elección. Se puede hablar, en este sentido, de una producción regulada, noción que no deja de recordar el concepto kantiano de esquematismo, el "método para producir imágenes". Se deduce de ello que las objeciones alternadas de rigidez taxonómica o de divagación en el espacio de las variaciones imaginativas no ven la originalidad del proyecto, cualesquiera que sean las vacilaciones y las debilidades de la ejecución. La idea de que el autor haya podido retroceder de pánico ante lo ilimitado de un posible desorden me parece no sólo inadecuada sino injusta, visto el carácter de proceso de intención que reviste.³⁰ La expresión un tanto dramática de *bedrock of order* (roca o pedestal de orden) no

³⁰ Hans Kellner, *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989. El blanco de ataque es doble: por una parte, la creencia de que hay fuera una historia que pide ser narrada; por otra, la pretensión de que esta historia pueda "decirse de manera recta" (*straight*) por un honesto o industrioso historiador que emplea el método apropiado (*right*). Únicamente el segundo reproche afecta a H. White. Habría algo voluntario, represivo al fin —como se lee también en M. Foucault—, en la imposición del orden. El alegato contrario a favor de la discontinuidad comienza desde la consideración del documento, aureolado por el prestigio de los archivos. Los fragmentos del pasado están dispersos, y también los testimonios sobre este pasado; la disciplina documental añade sus propios efectos de destrucción selectiva a todas las modalidades de pérdida de información que mutilan la supuesta "evidencia documental". Así, la retórica no se añade a la documentación y la asedia con anterioridad, desde su origen. Se querría, pues, que el relato atenuase la angustia suscitada por las lagunas de la evidencia documental. Pero el relato, a su vez, engendra nuevas ansiedades, vinculadas a otras discontinuidades. Es aquí donde interviene el debate con la tropología introducida por H. White. La lectura tropológica —se dice— deviene, a su vez, perturbadora —y, por tanto, fuente de nueva ansiedad— si no se reconstruye, sobre la base de los cuatro tropos de White, un nuevo sistema. Se debe tomar el supuesto *bedrock of order* como un juego alegórico en el que la ironía es reconocida a la vez como tropo principal en el interior del sistema y punto de vista sobre el sistema. H. White aparece como sospechoso de haber retrocedido ante lo que el mismo llama, con una mezcla de simpatía y... de ansiedad, al final de *Tropics of discourse, the absurd moment*. El crítico no nos dice cómo habría que escribir la historia ni cómo debe actuar el historiador ante una duda que no sería "hiperbólica" sino verdaderamente metódica; sólo nos dice cómo no se puede escribir la historia.

puede desviar la atención de la pertinencia del problema planteado por la idea de una codificación que funciona, a la vez, como una coacción y como un espacio de invención. De este modo, se da paso a la exploración de las mediaciones propuestas por la práctica estilística a lo largo de la historia de las tradiciones literarias. Queda por hacer esta conexión entre formalismo e historicidad: incumbe a un sistema de reglas, a la vez encontradas e inventadas, presentar los rasgos originales de tradicionalidad que trascienden la alternativa. Sucede lo mismo con lo que se llama estilo. En cambio, lamento el callejón sin salida en el que se ha metido H. White al tratar las operaciones de la construcción de la trama como modos explicativos, considerados, en el mejor de los casos, como indiferentes a los procedimientos científicos del saber histórico, y en el peor, como sustituibles por estos últimos. Hay ahí una verdadera *category mistake* que engendra una suspicacia legítima en cuanto a la capacidad de esta teoría retórica para trazar una línea clara entre relato histórico y relato de ficción. Tan legítimo es considerar las estructuras profundas del imaginario como matrices comunes a la creación de tramas novelescas y a la de tramas historiadoras, según lo atestigua su entrecruzamiento en la historia de los géneros en el siglo XIX, como se hace urgente especificar el momento referencial que distingue la historia de la ficción. Pero esta discriminación no puede hacerse si permanecemos dentro del espacio cerrado de las formas literarias. De nada sirve entonces esbozar una salida desesperada mediante el simple recurso a la sensatez y a los enunciados más tradicionales sobre la verdad en historia. Hay que articular pacientemente los modos de la representación con los de la explicación/compreensión y, a través de éstos, con el momento documental y su matriz de presunta verdad, a saber, el testimonio de los que declaran haberse encontrado allí donde ocurrieron las cosas. Jamás se encontrará en la forma narrativa en cuanto tal la razón de esta búsqueda de referencialidad. Es este trabajo de concentración del discurso histórico tomado en la complejidad de sus fases operativas el que está totalmente ausente de las preocupaciones de H. White.

Precisamente en atención a estas aportas de la referencialidad del discurso histórico constituye un reto ejemplar, que sobrepasa cualquier ejercicio de escuela, el someter a prueba las proposiciones de la retórica narrativa de H. White a través de los horribles acontecimientos colocados bajo el signo de la "solución final".

El reto encontró una expresión vigorosa en la noción de "límite de la representación", que da su título a la obra de Saul Friedlander *Probing the*

*Limits of representation.*³¹ El término puede designar dos clases de límites: por una parte, una especie de agotamiento de las formas de representación disponibles en nuestra cultura para hacer legible y visible el acontecimiento llamado "solución final"; por otra parte, el requerimiento, la exigencia de ser dicho, de ser representado, que se alza desde el corazón mismo del acontecimiento, por lo tanto, que procede de ese origen del discurso que cierta tradición retórica tiene por extralingüístico, que tiene prohibida su entrada en terreno semiótico. En el primer caso, se trataría de límite interno; en el segundo, de límite externo. El problema sería entonces el de la articulación precisa entre estas dos clases de límites. La Shoá, que así hay que llamarla, pondría a la reflexión, en este estadio de nuestra discusión, a la vez, la singularidad de un fenómeno en el límite de la experiencia y del discurso, y la ejemplaridad de una situación en la que no sólo se pondrían al descubierto los límites de la representación en sus formas narrativas y retóricas, sino también toda la empresa de escritura de la historia.

La tropología de H. White no podía escapar a la tormenta.³² En la misma Alemania, una gran disputa, conocida con el nombre de *Historikerstreit* (controversia de los historiadores) había enfrentado, entre 1986 y 1988, a historiadores respetados del período nazi, así como a un filósofo tan importante como Habermas, sobre diversos problemas como la singularidad del nazismo, su pertinente comparación con el estalinismo, con la apuesta sobre la consistencia del concepto de totalitarismo asumido por H. Arendt, y, por último, la cuestión de la continuidad de la nación alemana a través —y más allá— de la catástrofe.³³

Con este fondo cargado de interrogantes y de pasiones sobre la posibilidad misma de "historizar" (*Historisierung*) el nacional-socialismo, y particularmente "Auschwitz", se desarrolló el coloquio americano sobre el tema "History, Event and Discourse", durante el cual Hayden White y Carlo Ginzburg opusieron sus puntos de vista sobre la noción de verdad histórica. Así es como la

³¹ Saul Friedländer (dir.), *Probing the limits of representation*, ob. cit.

³² Dos de sus artículos en *The Content of the Form: "The value of narrativity in the representation of reality"* y "The politics of historical interpretation", debían ser el blanco de las críticas llegadas del campo de los historiadores profesionales, Momigliano, Ginzburg, Spiegel, Jacoby.

³³ Los principales documentos de esta controversia se publicaron con el título *Historikerstreit*, Munich, Piper, 1987; trad. francesa: *Devant l'histoire: Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des juifs par le régime nazi*, París, Cerf, 1988. El conocido título de Ernst Nolte, "Un passé qui ne veut pas passer", tendría en el resto del mundo occidental el destino que todos conocemos. Henry Rousso lo aplicaría a la memoria francesa del régimen de Vichy, con el título modificado: *Un passé qui ne passe pas*.

cuestión de los límites de la representación en sus formas narrativas y retóricas pudo adquirir la proporción de un "poner a prueba" —de una probación— los límites del proyecto mismo de representarse un acontecimiento de esta magnitud. Historización y figuración: el mismo combate y la misma prueba.

En su introducción a *Probing the Limits...*, Saul Friedlander propone un esquema según el cual hay que partir de los límites externos del discurso para formar la idea de límites internos a la representación. De este modo, sale deliberadamente del círculo que la representación forma consigo misma. Se produjo en el corazón de Europa un *event at the limits* (*Probing the Limits...*, ob. cit., p. 3). Este acontecimiento alcanza a las capas más profundas de la solidaridad entre los hombres: "*Auschwitz has changed the basis for the continuity of the conditions of life within history*" (idem). La vida-en-la-historia y no el discurso-sobre-la-historia. Desde detrás del espejo se levanta un *claim to truth* que carga sobre la representación el peso de sus exigencias, las cuales revelan los límites internos de los géneros literarios: "*there are limits to representation which should not be but can easily be transgressed*" (idem; destacado del autor). Puede existir algo *wrong* con ciertas representaciones de los acontecimientos (sobre todo, cuando la transgresión no es tan burda como la del negacionismo), aunque no podamos formular la naturaleza de la transgresión, condenada a crear un desasosiego permanente. La idea de transgresión confiere así una intensidad inesperada a una discusión que comenzó en el plano inofensivo, si no inocente, de la semiótica, de la narratología, de la tropología. El acontecimiento "límite" aporta su opacidad propia con su carácter moralmente "inacceptable" (el término asume la fuerza de la litote) —su carácter de "ofensa moral"—. Es, pues, la opacidad de los acontecimientos la que revela y denuncia la del lenguaje. Pero esta denuncia reviste un carácter insólito en el momento de la discusión teórica marcada por lo que se llama por convención "posmodernismo", momento en que la crítica del realismo ingenuo está en su apogeo en nombre de la polisemia en abismo del discurso, de la autorreferencialidad de las construcciones lingüísticas, que hacen imposible la identificación de cualquier realidad estable. Por lo tanto, ¿qué respuesta plausible podría proporcionar este llamado posmodernismo a la acusación de desarmar el pensamiento frente a las seducciones del negacionismo?³¹

³¹ "The exterminations of the Jews of Europe as the most extreme case of mass criminalities must challenge theoreticians of historical relativism to face the corollaries of positions otherwise too easily dealt with on an abstract level" (*Probing the Limits of Representation*, ob. cit.,

LA REPRESENTACIÓN HISTORIADORA

Confrontado con el esquema de Friedlander, que procede desde el acontecimiento a los límites en dirección a los límites internos de la operación de representación, H. White se esfuerza en ir, con una honestidad extrema, lo más lejos posible hacia el acontecimiento, partiendo de los recursos retóricos de la propia representación verbal. Pero ¿podía la tropología del discurso histórico unirse a algo como una "demanda", en el sentido fuerte de la palabra inglesa, un *claim to truth*, que procede de los propios acontecimientos?

El ensayo de H. White exhibe una especie de desmembración de su propio discurso. Por un lado, el autor exalta la "relatividad inexpugnable" de cualquier representación de los fenómenos históricos. Esta relatividad debe asignarse al lenguaje mismo, en cuanto que no constituye un *medium* transparente, a la manera de un espejo que reflejase una presunta realidad. Nuevamente, el binomio trama/tropo es considerado como el lugar de resistencia a cualquier retorno al realismo ingenuo. Por otro, crece la sospecha durante la lectura del ensayo, según la cual habría en el acontecimiento mismo algo tan monstruoso que haría fracasar todos los modos de representación disponibles. Este algo carecería de nombre en cualquier clase conocida de trama, sea trágica, cómica u otra. Siguiendo la primera pendiente de su declaración, el autor acumula los obstáculos en el camino del acontecimiento. Es imposible, afirma, distinguir entre "enunciado factual" (proposiciones existenciales singulares y argumentos), por una parte, e informes narrativos, por otra. En efecto, estos últimos no dejan de transformar listas de hechos en *stories*, pero éstas traen con ellas tramas y tropos y sus tipologías propias. Sólo quedan en nuestras manos *competitive narratives* entre los cuales ningún argumento formal permite decidir con claridad y ningún criterio sacado de los enunciados factuales ofrece arbitraje, dado que los hechos son ya hechos de lenguaje. Se halla así minada en su origen la distinción entre interpretación y hecho, y cae la frontera entre historia "verdadera" y "falsa", entre "imaginario" y "factual", entre "figurativo" y "literal". Aplicadas a los acontecimientos designados por la expresión "solución final", estas consideraciones conducen a la imposibilidad de dar sentido en el plano narrativo a la idea de modalidad inaceptable de construcción de trama. Ninguno de los modos conocidos

p. 2). Es cierto que Friedlander reconoce a estas críticas que no se puede sumar, en una super-historia, el punto de vista de los ejecutantes, de las víctimas y de los espectadores que asistieron a los acontecimientos en posiciones diferentes. Por tanto, la dificultad no sería una invención del posmodernismo; éste habría servido de revelador respecto al inextricable dilema suscitado por la "solución final" misma.

de configuración de la trama es inaceptable *a priori*; tampoco ninguno es apropiado.³⁵ La distinción entre aceptable e inaceptable no depende de la tropología, sino que procede de otra zona de nuestra capacidad receptiva distinta de la adquirida por nuestra cultura narrativa. Y, si se dice con G. Steiner que "el mundo de Auschwitz reside fuera del discurso como reside fuera de la razón" (citado por Hayden White en Friedlander, *Probing the Limits...*, ob. cit., p. 43), ¿de dónde puede venir el sentido de lo indecible y de lo irrepresentable? No se resolverá la dificultad prohibiendo cualquier otro modo que no sea la crónica literal, lo que equivaldría a exigir la des-narrativización de los acontecimientos pretendidos. Sólo es una manera desesperada de poner a cubierto de cualquier adición figurativa la representación literal de los acontecimientos: la solución es desesperada en el sentido de que recae en las ilusiones del realismo ingenuo, tan habituales en la corriente principal de la novela del siglo XIX y en la escuela positivista en historiografía. Es una ilusión creer que los enunciados factuales puedan cumplir con la idea de lo irrepresentable, como si los hechos, por el poder de su representación literal, pudiesen disociarse de su representación en forma de acontecimientos en una historia; acontecimientos, historia, trama competen solidariamente al plano de la figuración. H. White prosigue el argumento hasta afectar de sospecha a toda la empresa de representación realista de la realidad con que Erich Auerbach había caracterizado la cultura de Occidente.³⁶ Al final de su

³⁵ ¿Por qué no el género cómico, practicado como una sátira, como en *Maus: Survival's Tale* por Art Spiegelman? Tampoco hay argumento decisivo sacado de la historia de los géneros literarios para juzgar el intento de representación trágica en los dos ensayos de A. Hillgruber en *Zweiterlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*, Berlín, Siedler Verlag, 1986. Nada impide hacer héroes de los caracteres exigidos por el modo trágico. Otro colaborador en el volumen de Friedlander, Perry Anderson, explora los recursos de un género literario próximo al de la *collatio* de la antigua retórica practicada por el mismo Hillgruber, procedimiento que consiste en colocar dos relatos lado a lado, el del asesinato de los judíos y el de la expulsión de los alemanes de los antiguos territorios del Este: yuxtaposición, se sugiere, no equivale a comparación. ¿Pero se puede evitar disculpar a uno por la traslación de la carga emocional de uno sobre el otro?

³⁶ La gran obra de E. Auerbach se titula *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berna, Francke, 1946, trad. fr. de Cornelius Heim, *Mimesis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968 [trad. esp. de I. Villanueva y E. Invar, *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, Madrid, FCE, 1983]. La evoco en *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo II, p. 506, n. 48. En el primer capítulo, el autor insiste en la profundidad, la riqueza en segundo plano de los personajes bíblicos, como Abraham, el apóstol Pablo, a diferencia de los personajes homéricos, sin consistencia.

ensayo, H. White busca una salida heroica, al sugerir que ciertas modalidades de escritura que apelan al posmodernismo –que él sigue llamando *modernist*– podrían tener cierta afinidad con la opacidad del acontecimiento: es el caso de la escritura “intransitiva”, cuya noción está tomada de Roland Barthes, que se relaciona a su vez con la “vía media” de la gramática del griego antiguo; White cree encontrarla en ciertas observaciones de J. Derrida sobre la “diferencia”. Pero, si el estilo de *middle voicedness* rompe efectivamente con el realismo, ¿qué garantiza su afinidad con “la nueva efectividad”? El totalitarismo ¿no es *modernist*, efectivamente? ¿Basta romper con la representación realista para acercar el lenguaje no sólo a la opacidad, sino también al carácter inadmisibile de la “solución final”? Todo sucede como si, al término del ensayo, la crítica sin concesiones al realismo ingenuo contribuyese paradójicamente a reforzar la exigencia de verdad venida de otro lugar distinto del discurso, a fuerza de hacer irrisorios los amagos de compromiso con un realismo imposible de encontrar.

Frente a H. White, Carlo Ginzburg hace un alegato vibrante en favor no del realismo, sino de la propia realidad histórica en la perspectiva del testimonio. Recuerda la declaración del Deuteronomio 19, 15 (que cita en latín): *non stabit testis unus contra aliquem* –y relaciona su prescripción con el código de Justiniano: *testis unus, testis nullus*–. A causa de esto, el título “Just one witness” produce una impresión de desesperación, como si los documentos acumulados quedasen por debajo del umbral del doble testimonio, a menos que, por antifrasis, no se designe la profusión de testimonios respecto a la capacidad de las tramas para producir un discurso coherente y aceptable.³⁷ El alegato en favor de la realidad del pasado histórico, semejante al de Vidal-Naquet en *Les Juifs, la Mémoire, le Présent* y en *Les Assassins de la Mémoire* (La Découverte, 1981, 1991, 1995), reviste el doble aspecto de una atestación incontestable y de una protesta moral que prolonga la violencia del impulso que mueve a testificar a un superviviente como Primo Levi.³⁸ Hay que reflexionar sobre esta imbricación de la atestación y de la protesta en el caso de la literatura de la

³⁷ Ginzburg piensa llegar al argumento de White explicando sus sospechosas raíces en el relativismo y el idealismo de los pensadores italianos Benedetto Croce y Gentile. Persigue su huella, hasta en *The Content of the Form* de 1987.

³⁸ Así recibió Friedlander el ensayo de Carlo Ginzburg: “Aunque la crítica de las posiciones de White [...] opte por un enfoque epistemológico, el alegato apasionado de Carlo Ginzburg en favor de la objetividad y la verdad histórica está informado no sólo por una actitud profundamente ética, sino también por categorías analíticas” (Friedlander [dir.], *Probing the Limits of Representation*, *ob. cit.*, p. 8).

Shoá. Sin la admisión de este estatuto mixto, no se entendería por qué y cómo la representación debería integrar en su formulación la dimensión "inadmisible" del acontecimiento. Pero entonces, es el ciudadano, tanto como el historiador, el que es requerido por el acontecimiento. Y es requerido en su participación en la memoria colectiva, ante la cual el historiador es llamado a rendir cuentas. Pero no lo hace sin aportar los recursos críticos propios de su competencia de historiador profesional. La tarea del historiador ante los acontecimientos "límite" no se limita a la habitual caza del error, que, desde el caso de la *Donación de Constantino*, se convirtió en la gran especialidad de la historia erudita. Se extiende a la discriminación de los testimonios en función de su origen: unos son los testimonios de los supervivientes, otros, los de los ejecutantes,³⁹ y otros, los de espectadores implicados, por razones y en grados diversos, en las atrocidades masivas; incumbe, pues, a la crítica histórica explicar por qué no se puede escribir la historia englobadora que anularía la diferencia insuperable entre las perspectivas. Estas consideraciones críticas pueden conducir, en particular, a disipar las disputas inútiles como la que opone historia de la vida cotidiana del pueblo alemán; historias de las restricciones económicas, sociales, culturales, ideológicas; historia de la toma de decisiones en la cúpula del Estado: podría invocarse útilmente aquí la noción de escalas, de elección de escalas y de cambio de escalas en contra del enfrentamiento entre la llamada interpretación "funcionalista" y la llamada "intencionalista"; como explicamos en otro lugar, las mismas nociones de hecho y de interpretación varían según la escala considerada. El historiador de la Shoá tampoco debería dejarse intimidar por el postulado según el cual explicar es excusar, comprender es perdonar. El juicio moral engarzado en el juicio histórico depende de otro estrato del sentido histórico distinto del de la descripción y de la explicación: por lo tanto, no debería intimidar al historiador hasta el punto de llevarlo a censurarse.

¿Es posible precisar mucho antes de qué modo el juicio moral, significado por la expresión de inaceptable, hecho por Saul Friedlander a tal o cual forma de figuración del acontecimiento, se articula en torno a la vigilancia crítica de la que acabamos de ofrecer algunos ejemplos? Es la cuestión que se planteaba

³⁹ En uno de los ensayos reunidos por Saul Friedlander, C. R. Browning expone su trabajo sobre los archivos de un batallón de la policía de reserva alemana que operaba en una aldea polaca: "German memory, judicial interrogation and historical reconstruction: writing perpetrator history from postwar testimony" (ibid., pp. 22-36).

Adorno cuando preguntaba: *What does coming to terms with (Aufarbeitung) the past mean?*⁴⁰ Se puede encontrar alguna ayuda en el recurso prudente a categorías psicoanalíticas como trauma, repetición, trabajo de memoria, entendido como *working through*, y, más que ninguna, la de traslación aplicada no a personas, sino a situaciones en las que "pusieron su energía de catexis", de modo diverso, los agentes de la historia. Por otra parte, nos arriesgamos a hacerlo al hablar de los usos y abusos de la memoria y, especialmente, de los problemas de la memoria impedida.⁴¹ El trabajo de la historia se ve enfrentado a una situación semejante ante los acontecimientos límite. Hay que partir de nuevo de la diversidad de situaciones de los testigos convocados, como evocamos anteriormente; no se trata sólo de puntos de vista diferentes, sino de compromisos y energías heterogéneos. Es el camino explorado por Dominick La Capra en su contribución a *Probing the Limits...*: antiguos nazis, jóvenes judíos o alemanes, etcétera, son implicados en situaciones transferenciales diferentes. Se plantea entonces la cuestión de saber si podría extraerse un criterio de aceptabilidad del modo con que tal o cual intento de tratamiento histórico de acontecimientos extremadamente traumáticos es capaz de acompañar y facilitar el proceso de *working through*.⁴² El criterio es, en este sentido,

⁴⁰ Citado por Dominick La Capra, "Representing the Holocaust: reflections on the historians' debate" (ibid., pp. 108-127).

⁴¹ Cf. antes, pp. 96-100.

⁴² "How should one negotiate transference relations to the object of study?", pregunta La Capra (Friedlander [dir.], ob. cit., p. 110). Éste explica sin demora su criterio en los términos de uno de los más agrios debates de la controversia de los historiadores alemanes: se trataba de saber si el Holocausto (es el término elegido por el autor, quien justifica cuidadosamente su elección: ob. cit., p. 357, n. 4) debe tratarse, en cuanto fenómeno histórico, como único o comparable. Éste no es nuestro problema en este momento; pero es interesante observar la forma como La Capra aplica su criterio, que se puede llamar terapéutico. Existe un sentido, dice, en el que el acontecimiento debe considerarse como único, tanto por la magnitud de sus efectos devastadores como por su origen en el comportamiento de un Estado criminal; existe un sentido en el que es comparable, en la medida en que unicidad va unida a diferencia, y diferencia a comparación, y en el que comparar pertenece a comprender. Pero lo que importa es el modo como se maneja el argumento de la unicidad y el de la comparabilidad: se trata de saber siempre si, por ejemplo, la comparación contribuye, al nivelar las situaciones, a la negación, o si, en sentido inverso, la proclamación vehemente de la unicidad incomparable del acontecimiento no desemboca, por la vía de la sacralización y de la monumentalización, a una fijación del traumatismo que habría que asimilar, con Freud, a la repetición, que, como hemos visto, constituye la resistencia principal al *working through* y conduce al hundimiento en el *acting out*. Otro tanto se puede decir de la elección de escalas evocada anteriormente, según que uno se

más terapéutico que epistemológico. Su manejo es difícil en la medida en que el historiador se encuentra, a su vez, en una relación transferencial indirecta con el traumatismo a través de los testimonios que privilegia. También el historiador tiene un problema de identificación en el momento de elegir a su confidente. Este redoblamiento de la relación transferencial confirma la posición híbrida del historiador enfrentado al Holocausto: habla en tercera persona en cuanto erudito profesional, y en primera, como intelectual crítico; pero no se puede precisar la distinción entre el experto y el que Raymond Aron habría llamado el espectador comprometido.

Si ahora nos remontamos a la fuente de la solicitud de verdad y, por tanto, del lugar del traumatismo inicial, hay que decir, sin duda, que esta fuente no está en la representación, sino en la experiencia viva del "hacer historia" tal como es afrontada, de distintas maneras, por los protagonistas. Fue —dijimos con Habermas— un "atentado a lo más profundo de la solidaridad contra los que tenían figura de hombre".⁴¹ Es en este sentido como el acontecimiento llamado Auschwitz es un acontecimiento límite. Lo es en la memoria individual y colectiva antes de serlo en el discurso del historiador. De este foco surge la atestación-protesta que coloca al historiador-ciudadano en situación de responsabilidad respecto al pasado.

¿Se debe seguir llamando externo a este límite impuesto a las pretensiones de autosuficiencia de las formas retóricas de la representación? No, si se considera la verdadera naturaleza de la relación de la historia con la memoria, que es la de una resunción crítica, tanto interna como externa. Sí, si se considera el origen de esta pretensión, que está ligada no tanto al uso efectivo de las formas retóricas como a la teoría literaria —estructuralista o no— que proclama el cierre sobre sí de las configuraciones narrativas y retóricas y expresa la exclusión del referente lingüístico. Dicho esto, interno y/o externo, el límite inherente al acontecimiento llamado "en los límites" prolonga sus efectos en el corazón de la representación cuyos límites propios pone de manifiesto, a

sumerja en la vida cotidiana del pueblo alemán o que se intente descubrir el secreto de la decisión en la cumbre. El problema no es, pues, el de la primacía de la unicidad o de la comparabilidad, incluso de la centralidad opuesta a la marginalidad, sino el de saber de qué modo este enfoque contribuye a una buena negociación de las "relaciones transferenciales para el objeto del estudio". Pero el callejón sin salida del *working through* no es menor de un lado que de otro.

⁴¹ Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt, 1987, p. 163. El artículo se lee en francés en *Devant l'histoire*, con el título: "Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine" (ob. cit., pp. 47-61).

saber, la imposible adecuación de las formas disponibles de figuración a la exigencia de verdad que emerge desde el corazón de la historia viva. ¿Debe concluirse que estas formas están agotadas, sobre todo las heredadas de la tradición naturalista y realista de la novela y de la historia del siglo pasado? Sin duda. Pero esta comprobación no debe impedir sino, al contrario, estimular la exploración de modos de expresión alternativos, vinculados eventualmente a otros soportes distintos del libro dado para leer: escenificación teatral, film, arte plástico. No se prohíbe intentar siempre llenar la distancia entre la capacidad representativa del discurso y el requerimiento del acontecimiento, guardándose de alimentar, merced a los estilos que H. White llama *modernist*, una ilusión paralela a la que denuncia respecto a la tradición realista.

De estas consideraciones se desprende que intentar escribir la historia de la "solución final" no es una empresa desesperada, si no se olvida el origen de los límites de principio que la afectan. Es, más bien, la ocasión de recordar el recorrido que el crítico debe efectuar remontándose desde la representación a la explicación/compreensión, y de ésta al trabajo documental, hasta los últimos testimonios cuyas declaraciones se rompieron, entre la voz de los verdugos, la de las víctimas, la de los supervivientes, la de los espectadores implicados de diversas maneras.⁴⁴

¿Se preguntará, para terminar, en qué son ejemplares, para la reflexión general sobre la historiografía, los problemas planteados por la escritura del acontecimiento "límite" llamado Auschwitz? Lo son en la medida en que también ellos son, en cuanto tales, problemas "límite". Encontramos durante el recorrido varios ejemplos de esta problematización extrema: imposibilidad de neutralizar las diferencias de posición de los testimonios en los juegos de esca-

⁴⁴ Nada se ha dicho aquí de la influencia benéfica sobre la memoria colectiva que se espera de la celebración y la publicación de los grandes procesos criminales de la segunda mitad del siglo XX. Supone la calificación penal de los crímenes de masas: por tanto, la unión entre juicio moral y juicio legal. La posibilidad de semejante calificación se inscribe en el acontecimiento mismo en cuanto crimen contra un tercero, es decir, de ese Estado que debe garantizar la seguridad y la protección a quien reside en su territorio de jurisdicción. Este aspecto de "historización" de los acontecimientos traumáticos no sólo concierne a su figuración sino también a su calificación legal (Cf. Mark Osiel, *Maus Atrocity. Collective Memory and the Law*, New Brunswick, EEUU, Transaction Publ., 1997). Volveremos sobre esto al hablar sobre las relaciones entre el historiador y el juez. Pero, ya desde ahora, podemos ver que esta calificación legal desmiente la tesis según la cual el acontecimiento Auschwitz sería indecible en todos los aspectos. Se puede y se debe hablar de él.

las: imposibilidad de sumar, en una historia englobadora, las reconstrucciones garantizadas por energías y compromisos afectivos heterogéneos; dialéctica insalvable entre unicidad e incomparabilidad en el centro mismo de la idea de singularidad. Quizás, toda singularidad –alternativamente única y/o incomparable– sea, por esta doble razón, portadora de ejemplaridad.

III. La representación historiadora y los prestigios de la imagen

En una primera aproximación, la evocación de la dimensión icónica de la representación historiadora no debería aportar grandes cambios en nuestro análisis. En efecto, o bien no se trata más que de la oposición entre dos géneros literarios totalmente constituidos, el relato de ficción y el relato histórico, o bien no se hace más que resaltar algunos rasgos ya señalados de la narratividad y comentados ampliamente como efectos retóricos solidarios de la construcción de la trama.

Quisiéramos mostrar que, con el término de imagen, vuelve al primer plano una aporía que tiene su lugar de origen en la constitución icónica de la propia memoria.

Permanezcamos un momento en el plano de lo que acabamos de llamar primera aproximación. El binomio relato histórico/retrato de ficción, tal como aparece ya constituido desde el punto de vista de los géneros literarios, es claramente un binomio antinómico. Una cosa es una novela, incluso realista, y otra un libro de historia. Se distinguen por el pacto implícito habido entre el escritor y su lector. Aunque no formulado, este pacto estructura expectativas diferentes por parte del lector y promesas diferentes en el autor. Al abrir una novela, el lector se dispone a entrar en un universo irreal, respecto al cual es incongruente la cuestión de saber dónde y cuándo ocurrieron esas cosas; en cambio, este lector está dispuesto a realizar lo que Coleridge llamaba *Wilful suspension of disbelief*, con la condición de que la historia narrada sea interesante: con gusto suspende el lector su recelo, su incredulidad, y acepta seguir el juego del como si –como si esas cosas narradas hubiesen sucedido–. Al abrir un libro de historia, el lector espera entrar, guiado por la solidez de los archivos, en un mundo de acontecimientos que sucedieron realmente. Además, al pasar el umbral de lo escrito, está sobre aviso, abre su ojo crítico y exige, si no un discurso verdadero comparable al de un tratado de física, al menos un dis-

curso plausible, admisible, probable y, en todo caso, honesto y verídico; educado para la persecución de la falsedad, no quiere trato con un mentiroso.⁴⁵

Mientras nos mantengamos de este modo en el plano de los géneros literarios constituidos, no es admisible la confusión, al menos en el principio, entre las dos clases de relatos. Irrealidad y realidad son tenidas por modalidades referenciales heterogéneas; la intencionalidad histórica implica que las construcciones del historiador tengan la ambición de ser reconstrucciones más o menos aproximadas a lo que un día fue "real", cualesquiera que sean las dificultades supuestamente resueltas de lo que seguimos llamando representancia, a las que dedicaremos las últimas discusiones de este capítulo. Sin embargo, pese a la distinción de principio entre pasado "real" y ficción "irreal", se impone un tratamiento dialéctico de esta dicotomía elemental por el hecho del entrecruzamiento de los efectos ejercidos por ficciones y relatos verdaderos en el nivel de lo que se puede llamar "el mundo del texto", piedra angular de la teoría de la lectura.⁴⁶

⁴⁵ Sobre la base de una "relación de contrapunto" entre la ficción y el mundo histórico, trato, en *Tiempo y narración III*, sobre el "entrecruzamiento de la historia y de la ficción" (capítulo 5), después de haber considerado separadamente, por una parte, "la ficción y las variaciones imaginativas sobre el tiempo" (capítulo 2) y "la realidad del pasado histórico" (capítulo 3), por otra. La opción del libro era, pues, escrutar directamente la relación entre el relato y el tiempo sin tener en cuenta la memoria; es "la neutralización del tiempo histórico" la que me servía de tema de introducción al gran juego de las variaciones imaginativas producidas por la ficción en el emplazamiento de la falla entre tiempo vivido y tiempo del mundo; la liberación del relato de ficción de las limitaciones del tiempo del calendario era considerada como un hecho de cultura documentado por la historia literaria desde la epopeya y la tragedia griega hasta la novela moderna y contemporánea. Se pronunciaba en cierta ocasión la palabra "pacto" (*Tiempo y narración*, ob. cit., tomo II, p. 515), en referencia a la obra de Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.

⁴⁶ El mundo del texto: "este mundo en el que podríamos vivir y desplegar nuestras potencialidades más propias" (*Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III, p. 779). Este tema aparece en *Tiempo y narración I* con el título de la triple mimesis, al constituir la refiguración el tercer estadio en el movimiento de la figura, detrás de la configuración, y, mucho antes, la prefiguración del tiempo (*Tiempo y narración*, ob. cit., tomo I, "Mimesis III", pp. 139-161). La teoría de los efectos cruzados del relato de ficción y del relato histórico constituye la pieza maestra de los dispositivos de refiguración del tiempo en *Tiempo y narración III*, capítulo 5. La única cuestión permitida, mientras se considere como adquirida la diferencia entre géneros literarios totalmente constituidos, es la del "entrecruzamiento de la historia y de la ficción" en el plano de la refiguración efectiva del tiempo vivido, sin tener en cuenta la mediación de la memoria. Este entrecruzamiento consiste en que "la historia y la ficción sólo plasman su respectiva intencionalidad sirviéndose de la intencionalidad de la otra" (ob. cit., p. 902). Por un lado, se puede

Lo que, en otro lugar, llamábamos "ficcionalización del discurso histórico", puede formularse de nuevo como entrecruzamiento de la legibilidad y de la visibilidad en el seno de la representación historiadora. Uno puede sentirse tentado de buscar, en los efectos retóricos evocados anteriormente, la clave de este ámbito imaginario de un género nuevo. ¿No se llaman figuras los tropos que no sólo adornan sino que también articulan el discurso histórico en su fase literaria? La sugerencia es buena, pero lleva más lejos de lo previsto. Lo que realmente debe desplegarse, como en el examen del revés de un tapiz, es precisamente el vínculo urdido entre legibilidad y visibilidad desde el punto de vista de la recepción del texto literario. En realidad, el relato hace comprender y ver. Se facilita la disociación de los dos efectos trabados cuando se desacoplan el describir y el decurso, la estasis descriptiva y la progresión pro-

hablar de historización de la ficción en la medida en que la suspensión complaciente de la sospecha descansa en una neutralización de los rasgos "realistas" no sólo de los relatos históricos más elaborados, sino también de los relatos de vida más espontáneos, así como de todos los relatos propios de lo que se puede llamar relatos de conversación. Lo repetimos con Hannah Arendt: el relato dice el "quién" de la acción; es la acción, como modelo de efectividad, la que lleva el relato a su esfera propia; en este sentido, narrar cualquier cosa es narrarla como si hubiese acontecido. El "como si efectivamente [hubiera] acontecido" forma parte del sentido que vinculamos a todo relato; en este plano, el sentido inmanente es inseparable de una referencia externa, afirmada, negada o suspendida; esta adherencia de la referencia *ad extra* al sentido hasta en la ficción parece implicada por el carácter posicional de la aserción del pasado en el lenguaje ordinario; algo que fue, es afirmado o negado; de ello resulta que el relato de ficción conserva este rasgo posicional como un "cuasi". Cuasi pasados son los cuasi acontecimientos y los cuasi personajes de las tramas de ficción. Por lo demás, gracias a esta simulación de existencia, la ficción puede explorar los aspectos de la temporalidad vivida que el relato realista no alcanza. Las variaciones imaginativas sobre el tiempo que examinaba *Tiempo y narración* ill sacan su fuerza de exploración de descubrimiento, de revelación, de las estructuras profundas de la experiencia temporal; de ello proviene el carácter de verosimilitud que Aristóteles vinculaba a las fábulas épicas o trágicas. Gracias a esta relación de verosimilitud, el relato de ficción está habilitado para detectar, según el modo de las variaciones imaginativas, las potencialidades no efectuadas del pasado histórico. Por otro lado, se produce un efecto de "ficcionalización de la historia", asignable a la interferencia de lo imaginario en este sentido: la construcción de los aparatos de medir el tiempo (del *gnōmōn* al calendario y al reloj) y de todos los instrumentos de datación del tiempo histórico —un producto de la imaginación científica—; en cuanto a estas huellas que son los documentos de archivo, sólo devienen legibles bajo la guía de hipótesis interpretativas engendradas por lo que Collingwood llamaba la imaginación histórica. Nos hallamos, pues, ante un fenómeno sobre el que volveré a tratar nuestro análisis actual y que va más allá de las mediaciones imaginarias que acabamos de enumerar: a saber, el poder de "describir" vinculado a la función propiamente representativa de la imaginación histórica.



piamente narrativa, acelerada, a su vez, por la peripecia (según la *Poética* de Aristóteles), al tratarse particularmente del lance imprevisto y de los efectos violentos. El historiador conoce perfectamente esta alternancia;⁴⁷ muy a menudo, mediante la unión de cuadros, de descripciones, pinta la situación en que se establece el comienzo de su relato; puede terminar su obra de la misma manera, a no ser que se decida a dejar las cosas en suspenso, como Thomas Mann al perder de vista a su héroe deliberadamente al final de *La montaña mágica*: el historiador no es ajeno a estas estrategias de cierre de relato que sólo adquieren sentido, para el lector iniciado, gracias al juego experto de frustración con sus expectativas acostumbradas. Pero la visibilidad prevalece decididamente sobre la legibilidad en el retrato de los personajes del relato, sean relatos de vida, relatos de ficción o históricos. Ahora bien, es ésta una tesis constante de este libro: se construye la trama de los personajes al mismo tiempo que la de los acontecimientos, los cuales, tomados juntos, constituyen la historia narrada. Con el retrato, distinguido del hilo de la trama del relato, el binomio de lo legible/visible se desdobra claramente.

Ahora bien, resulta que este binomio da lugar a intercambios importantes que son fuente de efectos de sentido comparables a los que se producen entre relato de ficción y relato de historia. Se puede decir del aficionado al arte que lee una pintura,⁴⁸ y del narrador, que pinta una escena de guerra. ¿Cómo son posibles semejantes intercambios? ¿Sólo ocurre cuando el relato muestra un espacio, un paisaje, lugares, o cuando se detiene en una mirada, una postura, un porte, en los que se hace ver todo un personaje? En una palabra, ¿sólo existe legibilidad en la relación polar con la visibilidad —distinción que la superposición de los extremos no suprimirla—? ¿O hay que llegar a decir que, en todo estado de causa, el relato pone ante los ojos, da que ver? Es lo que ya sugiere Aristóteles en sus observaciones sobre la metáfora en *Retórica III*. En sus investigaciones sobre las "virtudes de la *lexis*" (locución, elocución), el filósofo afirma que esta virtud consiste en "poner ante los ojos" (III, 10, 1410 b 33). Este poder de la figura de poner ante los ojos hay que relacionarlo con un poder más fundamental, que define el proyecto retórico considerado en toda

⁴⁷ R. Kuxelleck, "Représentation, événement et structure", en *Le Futur passé*, ob. cit., p. 133. Entre los problemas de la representación (*Darstellung*), el autor distingue entre narrar (*erzählen*) y describir (*beschreiben*); la estructura cae del lado de la descripción, y el acontecimiento, del lado del relato. Cf. antes, pp. 291-295.

⁴⁸ Louis Marin, *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation du Quattrocento*, París, Usher, 1989, pp. 251-266.

su amplitud, a saber, la "facultad de descubrir especulativamente lo que, en cada caso, puede ser propio para persuadir" (1356 b 25-26 y 1356 a 19-20). El concepto de lo "persuasivo en cuanto tal (*pisthanon*)" es el tema recurrente de la retórica. Es cierto que la persuasión no es la seducción: y toda la ambición de Aristóteles será la de estabilizar la retórica a mitad de camino entre lógica y sofística, merced al vínculo entre lo persuasivo y lo verosímil en el sentido de lo probable (*to eikos*). Esta definición de la retórica como *tekhnē* del discurso apropiada para persuadir está en el origen de todos los prestigios que lo imaginario es capaz de incorporar a la visibilidad de las figuras del lenguaje.⁴⁹

Encarrilados por la perplejidad de las grandes figuras de la Antigüedad, reanudamos el curso interrumpido de nuestras reflexiones sobre la dialéctica de ausencia y de presencia iniciada en el marco de la historia de las representaciones sociales. Entonces habíamos admitido que el funcionamiento de esta dialéctica en la práctica representativa de los agentes sociales sólo se esclarece realmente cuando es retomado y explicitado por el discurso mismo del historiador que se representa la representación de los actores sociales. La representación-operación, a cuyo ámbito nos vamos a ceñir de ahora en adelante, no constituirá sólo un complemento respecto a la representación-objeto de historia, sino también un acrecentamiento, en la medida en la que representación-operación puede considerarse como la fase reflexiva de la representación-objeto.

Propongo tomar aquí como guía los trabajos que Louis Marin consagró a los prestigios de la imagen, tal como los ve fomentados con lucidez por buenos escritores del siglo XVII para gloria del poder monárquico y de su figura encarnada, el rey. Mantendré en reserva, durante la lectura de *Le portrait du roi*,⁵⁰ el problema de saber si alguna instrucción, relativa a las relaciones entre justificación del poder y prestigios de la imagen, persiste para los ciudadanos de una

⁴⁹ En el propio Aristóteles, un vínculo más secreto se establece entre el poder de la metáfora de poner ante los ojos y el proyecto de persuasión que anima la retórica, a saber, el poder de la metáfora de "significar las cosas en acto" (III, 11, 1411 b 24-25). Ahora bien, ¿cuándo el discurso es lo más apto para significar las cosas en acto? La respuesta se lee en la *Poética*, ciencia de la producción de los discursos: cuando el *mythos*, la fábula, la trama, logra producir una *mimesis*, una imitación, una representación "de los personajes como actuantes y en acto" (*Poética*, 1448 a 23). Se tiende así un puente entre la visibilidad en el discurso y la energía en las cosas humanas, entre la metáfora viva y la existencia viva. La expresión "poner ante los ojos" tendrá una fortuna considerable, desde la retórica de Fontanier hasta la semiótica de Peirce, cf. *La metáfora viva*, capítulo 6, § 2, "El momento icónico de la metáfora", y § 6, "Ícono e imagen".

⁵⁰ Louis Marin, *Le Portrait du roi*, ob. cit.

democracia que cree haber roto con el elogio del rey, más allá de lo que, para ellos, llegó a ser un tipo de caso un tanto exótico.

Louis Marin destaca de entrada la fuerza, el poder de la imagen que sustituye a algo presente en otro lugar. Es la dimensión transitiva de la imagen la que aquí se destaca en lo que podemos llamar "teoría de los efectos", que encuentra en Pascal fuertes ecos. "El efecto-poder de la representación es la representación misma" (*Le Portrait du roi*, ob. cit., p. 11). Este efecto-poder encuentra su campo privilegiado de ejercicio en la esfera política, ya que en ella el poder es animado por el deseo de lo absoluto. Es la marca de lo absoluto grabada sobre el poder la que perturba de algún modo el imaginario, arrastrándolo por el camino de lo fantástico: a falta de infinito efectivo y haciendo sus veces, "el absoluto imaginario del monarca". El rey sólo es verdaderamente rey, es decir, monarca, en imágenes que le confieren una presencia considerada real. Louis Marin lanza aquí una hipótesis seductora según la cual "lo imaginario y lo simbólico político del monarca absoluto" habrían reencontrado "el motivo eucarístico", cuyo rol central ya lo había mostrado el autor en su trabajo anterior sobre la *Logique de Port-Royal*. El enunciado "esto es mi cuerpo" no regiría sólo toda la semiótica de la proposición atributiva en el plano lógico, sino también el discurso del poder en el plano político.⁵¹

La frase "el Estado soy yo" sería la reduplicación política de la frase de consagración de la hostia.⁵² Que esta "transposición" política provenga del orden de la "añagaza", del tipo de la "fantástica" evocada por Platón en *El sofista*, sólo lo sabemos por el discurso exterior, irónico y crítico, que Louis Marin ve formulado en los famosos *Pensamientos* en los que Pascal desmonta sin piedad el juego oculto de los intercambios entre el discurso de la fuerza y el de la justicia. De este modo, se instauran y practican tres niveles de discurso: el implícito

⁵¹ Louis Marin encuentra un apoyo para su exégesis del discurso del poder en el gran libro de Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, Princeton University Press, 1937; trad. francesa, *Les Deux Corps du roi*, París, Gallimard, 1989), que expone la función de modelo jurídico y político desempeñado por la teología católica del *corpus mysticum* en la elaboración de la teoría de la realeza, de la corona y de la dignidad reales. Si sólo muere el cuerpo físico del rey y si permanece su cuerpo místico, es porque bajo la égida de la teología del sacramento, la institución monárquica descansa en "la repetición del misterio sagrado del signo y del secreto" (*Le Portrait du roi*, ob. cit., p. 14).

⁵² Louis Marin habla aquí de "parodia de la Eucaristía"; "la insalvable frontera" entre "los símbolos eucarísticos de Jesucristo" y "los signos políticos del monarca" (*Le Portrait du roi*, ob. cit., p. 18) fue superada por el deseo de absoluto del poder, merced a la representación fantástica del monarca absoluto en su terrazo" (idem).

to de la representación que actúa en el corazón de la práctica social; el explícito de la representación articulada por la alabanza del poder; y el que presenta el poder como representación y la representación como poder. El tercer discurso, que da una dimensión antropológica al juego de la representación y del poder, ¿tendrá la virtud de poner en marcha otra investigación que trate sobre un juego semejante que prosiga, más allá de la caída de la monarquía, en nuevas proyecciones del poder del rey? Es la pregunta que mantenemos en reserva.

Más allá de lo que resulte de estas resonancias políticas de la teología de la transubstanciación y del carácter de desviación potencialmente blasfematoria de la operación, es digno de destacar que el discurso del poder, cuando es explicitado en el plano de la representación historiadora, asume simultáneamente las dos formas del relato, evocador de ausencia, y del ícono, portador de presencia real. Pero, tomadas juntas, ausencia y presencia producen la representación como poder "en el fantasma de un cuerpo regio, de un retrato del príncipe nombrado monarca absoluto". "Por un lado, pues, el ícono, que es la presencia real y viva del monarca; por otro, el relato que es su tumba que subsiste para siempre".⁵³ Louis Marin presenta dos ilustraciones de este doble funcionamiento de la representación del poder. En la primera, con el inicio del "Projet de l'histoire de Louis XIV" dirigido a Colbert por el historiador cortesano Pellisson-Fontanier,⁵⁴ es la legibilidad la que engendra la visibilidad en una cuasi "retratación". En la segunda, con el tratamiento como "hostia real" de "la medalla histórica" acuñada en la efígie de Luis XIV,⁵⁵ es la visibilidad del retrato la que genera la legibilidad de un cuasi recitativo de la gloria.

En efecto, el "Projet de l'histoire de Louis XIV" es un texto bastante particular en cuanto que presenta ante el lector las estratagemas de la historia todavía por escribir, con el propósito, apenas disimulado, de hacer caer en su trampa, que no es otra que la concesión de una subvención real, al destinatario último del escrito, el rey. La estratagema de la escritura así puesta al descubierto se reduce al uso astuto de los prestigios de la imagen puesto al servicio de la alabanza. Se moviliza aquí otra retórica distinta de la de las figuras, la retórica de

⁵³ Los lógicos de Port-Royal habían proporcionado un instrumento analítico para distinguir el relato del ícono al examinar, en *L'Art de penser* (II, IV), el enunciado "El retrato de César es César", y al ejemplificar, mediante cartas y retratos, la definición del signo como representación que crea el derecho de dar al signo el nombre de la cosa significada (I, IV) (*Le Portrait du roi*, *op. cit.*, p. 16).

⁵⁴ "Le récit du roi ou comment écrire l'histoire", *ibid.*, pp. 49-107.

⁵⁵ "L'hostie royale: la médaille historique", *ibid.*, pp. 147-168.

origen aristotélico de los tres géneros de discurso público: género judicial, que rige los alegatos; género deliberativo, que reina sobre la decisión política, y género epidíctico (llamado también demostrativo) ilustrado por los elogios y las censuras, cuya expresión más relevante es la oración fúnebre. Esta clasificación, regulada no tanto por la diferencia de los procedimientos de estilo como por la distinción entre los destinatarios del discurso, retoma con fuerza la explotación del discurso de elogio que, en la época del poder monárquico absoluto, ocupa el lugar desmedido que deja vacante la limitación de la actividad del género deliberativo, sacrificado al secreto del gabinete del rey. Ahora bien, ¿cuál es el fin de la alabanza en el orden del poder público? La grandeza y el resplandor de esta grandeza, la gloria. Los prestigios de la imagen, cuyo apoyo invoca el "Projet de l'histoire de Louis XIV", se conceden precisamente para servicio y provecho de la grandeza y de la gloria. La astucia del historiador que ofrece sus servicios consiste, ante todo, en anticipar el modo como se piensa un poder que se desea absoluto: "¿Cuál es la fantasmática en la que y por la que se racionaliza la política de este deseo? ¿Cuál es el imaginario del absolutismo, y el rol y la función de la historiografía en la constitución de esta fantasmática y en la construcción de este imaginario?" (ob. cit., p. 59). Todo el argumento de la trampa, si se permite la expresión, está contenido en la manifestación del tuniferario: "Se debe alabar al rey en todas partes, pero, por así decir, sin alabanza, mediante un relato de cuanto se le vio hacer, decir y pensar". La artimaña tiene éxito si el lisonjero logra "arrancar [los epítetos y las alabanzas que el rey merece] de la boca del lector mediante las cosas mismas". No corresponde al escritor proclamar la grandeza y la gloria: incumbe al lector mediante la hábil guía del relato. Entre los recursos narrativos movilizados así con objeto de conseguir la alabanza se cuentan: la descripción y la valoración del campo de fuerzas; la brevedad en la narración de las hazañas, la *brevitas*, tan del gusto de Tácito, haciendo las veces de litote; la pintura de los actores y de las escenas; y todos los simulacros de presencia capaces de suscitar el placer de la lectura. Debe otorgarse un lugar honorífico a la hipotiposis narrativa, "esa descripción viva y sorprendente" (*Robert*) que, más que cualquier otro procedimiento retórico, coloca ante los ojos⁴⁶ y erige así al personaje, el acontecimiento, la escena en ejemplos instructivos: "Todo lo que [la historia] encuentra de grande, lo coloca en un día más hermoso

⁴⁶ La expresión "poner ante los ojos", que proviene literalmente de la *Retórica* de Aristóteles, es aplicada por Fontanier a la hipotiposis, la cual, observa L. Marin, alcanza la perfección en la narración anulándola en la ficción de una presencia "ante los ojos" (ibid., p. 148).

mediante un estilo más noble, más complejo, que contiene mucho en poco espacio y en el que no existen palabras inútiles". Así se expresa Pascal con el título de "Razón de los efectos" (*Pensamientos*), legajo V, citado en *Le Portrait du roi*, ob. cit., p. 100). Esta preocupación por mostrar al narrar aparece aun más marcada en el *Eloge historique du Roi sur ses conquêtes depuis l'année 1672 jusqu'en 1678*, de Racine y Boileau. Louis Marin cita estas frases elocuentes: "Algunas personas especialmente celosas de su gloria quisieron tener en su despacho cuadros diversos que resumiesen las mayores acciones de este príncipe; esto permitió a esta pequeña obra que encierra tantas maravillas en poquísimo espacio poner ante los ojos en todo momento lo que constituye la más grata ocupación de su pensamiento" (ob. cit., p. 148). La grandeza del monarca resplandece ante los ojos porque la estrategia del relato logra mostrarlo como archi-actor de la gesta.

Ésta es, en pocas palabras, la astucia historiadora, digna de la *mêtis* de los griegos descrita por Jean-Pierre Vernant: consiste en la disimulación del proyecto mismo de panegírico, que, como lo inhibido, debe volver por la boca del lector. Se puede hablar, pues, de "simulación historiadora" (ob. cit., p. 191) para expresar este poder de la representación "que el absoluto necesita para constituirse absolutamente" (ob. cit., p. 91), poder perfectamente buscado en la extorsión del panegírico en el momento de la lectura. Lo sorprendente sigue siendo que el autor del proyecto de historia haya intentado desmontar la trampa enunciándola —para dicha de la historiografía contemporánea—. Por nuestra parte, se tratará de saber si, con el final de la monarquía del Antiguo Régimen y la traslación al pueblo de la soberanía y de sus atributos, la historiografía ha podido eliminar de la representación toda huella del discurso de la alabanza. Se tratará de preguntar al mismo tiempo si la categoría de grandeza y la que le es anexa de gloria pueden desaparecer, sin dejar huella, del horizonte de la historia del poder. ¿Estaba reservado únicamente a la "manera absolutista de escribir la historia absoluta del absolutismo" (ibíd., p. 107) extraer de la legibilidad del relato la visibilidad de una descripción narrativa que lograra "pintar más que narrar, hacer ver a la imaginación cuanto se pone en el papel", según el deseo con el que concluye el autor del "Projet de l'histoire de Louis XIV"? La democracia moderna, ¿ha puesto fin al elogio del rey y a la fantasmática puesta al servicio de este elogio?⁵⁷

⁵⁷ Aparte de Pascal, que evocaremos más tarde, no parece que el Gran Siglo haya llevado la autocrítica más allá de las frágiles distinciones entre el elogio y la adulación: ¿se distingue el elo-

La relación entre legibilidad y visibilidad es invertida en el retrato del rey en la medalla. O más bien es el intercambio entre legibilidad y visibilidad el que procede del polo inverso. Louis Marin puede decir al comienzo de su estudio sobre "L'hostie royale: la médaille historique": "Narrar la historia del rey en un relato es hacerla ver, mostrarla. Mostrar la historia del rey en su signo es hacer que nos hable" (ob. cit., p. 147). Se establece un quiasmo por el que el cuadro narra y el relato muestra; así, cada modo de representación halla su efecto más específico, más propio, en el campo del otro. Por eso se dice que se lee un cuadro pintado. La medalla es el procedimiento más notable de representación icónica capaz de simular la visibilidad y, por añadidura, la legibilidad, ¡tanto cuenta cuando da que ver! A diferencia de un grabado o miniatura que ilustra un texto, o incluso del tapiz que, la mayoría de las veces, no representa más que un instante de historia, la medalla es el retrato que, como la hiporiposis, ofrece un compendio en cuadro. Al dar a ver el retrato del rey en una inscripción específica, en un grabado en metal, la medalla pinta y describe, en virtud del oro y de su brillo, el resplandor de la gloria. Además, como una moneda, la medalla puede mostrarse, tocarse, intercambiarse. Pero sobre todo, merced a la dureza y a la duración del metal, crea una permanencia de memoria, al transformar el resplandor pasajero de la hazaña en gloria perpetua. Se garantiza un enlace con el relato mediante la divisa inscrita en el reverso de la figura del rey marcada en su efigie y en su nombre; garantiza la ejemplaridad potencialmente universal de las virtudes grabadas en el oro. En el centro, resplandece el nombre. La alabanza se dirige al nombre a través de hazañas y virtudes. De este modo, la medalla histórica pudo, en su tiempo, llamarse monumento, a la manera de los sepulcros mortuorios que informan y amonestan a cuantos estuvieron ausentes del lugar y del tiempo del acontecimiento rememorado. La medalla histórica del rey fue, por excelencia, "el signo monumental del poder político absoluto en la infinitud de su representación" (ibid., p. 150).

gio de la adulación sólo por la moderación, por el comedimiento, por la preterición ("alabad al rey en todas partes, pero, por decirlo así, sin alabanza"), habida cuenta de la autorización concedida por la autoridad eclesiástica o política? ¿Debe el adulador, además, ser un parásito, como lo sugiere la máxima de La Fontaine en la fábula "El cuervo y el zorro"? Habría que releer aquí el célebre texto de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel sobre la adulación, como recomienda L. Marin, en "Les tactiques du tenard" (*Le Portrait du roi*, ob. cit., pp. 117-129); yo añadiría también las páginas que Norbert Elias consagra al cortesano en *La sociedad cortesana*.

¿El tiempo de la medalla concluyó su curso, al menos en Occidente, con la caída de la monarquía absoluta? ¿Se desvaneció al mismo tiempo que el elogio producido por el relato sobre el rey? Sí, sin duda, si se pone el énfasis en la connotación teológica que permite llamar a la medalla "hostia real", "hostia sacramental del poder de Estado" (ibíd., p. 164). No, quizás, si al tema de la grandeza se le otorga la permanencia, en cierto sentido transhistórica, que le permitiría sobrevivir a la gloria pasada del monarca absoluto. Un poco de esplendor, un poco de gloria, ¿no siguen aureolando la figura contemporánea del príncipe, incluso cuando su relato se reduzca a la dimensión de un sello de correos? Pero no deja de haber medallas en todas partes y siempre...

Dijimos que la representación narrativa e iconográfica operada por la historia hacía emerger y comprender la representación practicada por los actores sociales. ¿Pero qué es lo que hace emerger las estrategias de la representación cuando se dice que éstas son fomentadas por un imaginario fantasmático y denunciadas como simulacros? ¿Quién habla ahí?

La respuesta de Louis Marin en *Le Portrait du roi* es sorprendente. Es en los *Pensamientos* de Pascal, al hablar de la fuerza y de la justicia, donde el lector ve desmontados los prestigios de la imaginación. Por tanto, el pensador de los *Pensamientos* muestra su lucidez no en el plano de la operación historiográfica, sino en el de la antropología filosófica, cuyas proposiciones hacen abstracción de cualquier localización en el espacio geográfico y en el tiempo histórico, aunque, para un discurso de grado aun superior, el de la historia de las ideas, existiría la posibilidad de considerar como fechado y situado tal o cual pensamiento. Pero no es así como los *Pensamientos* deben leerse: aquí, el pacto con el lector es el de la veracidad frente a la disimulación.⁵⁸ Lo que los conocidos *Pensamientos* hacen comprender al tratar sobre las relaciones entre la fuerza y la justicia son los "efectos" del imaginario resumidos por la expresión

⁵⁸ Esta relación crítica de segundo grado entre la simple explicación de los procedimientos del elogio y la crítica pascaliana de la imaginación es presentada en la introducción a *Le Portrait du roi* como la revelación de un "contra-modelo" (ob. cit., p. 8) respecto de la teoría del lenguaje de los señores de Port-Royal, a la que el autor había consagrado una obra anterior con el título de *La Critique du discours. Études sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*, ob. cit. En realidad, se caracterizó como desviación el uso político del modelo teológico de la Eucaristía, en el que Louis Marin ve converger la semiótica de la proposición y la teología del sacramento.

aún no evocada de hacer creer. Este "efecto" es un efecto de sentido, en cuanto que es un efecto de fuerza. Louis Marin presenta dos proposiciones:

1. "El discurso es el modo de existencia de un imaginario de la fuerza, imaginario cuyo nombre es poder".

2. "El poder es el imaginario de la fuerza cuando ésta se anuncia como discurso de justicia" (ob. cit., p. 23).

Por un lado, pues, la fuerza deviene poder al expresar el discurso de la justicia; por otro, el discurso de la justicia deviene poder al hacer las veces de los efectos de fuerza. Todo sucede en la relación circular entre hacer las veces y ser tenido por... Es el círculo del hacer creer. Aquí, el imaginario ya no designa sólo la visibilidad del *sceno* que pone ante los ojos los acontecimientos y los personajes del relato, sino un poder discursivo.

No se trata de emprender aquí la exégesis de los fragmentos que sugieren poner en serie los tres términos clave de "fuerza", "justicia", "imaginación", como si únicamente estuviese autorizado un solo recorrido: unas veces son comentados por separado; otras, por pares; nunca, los tres juntos. Es, pues, una interpretación, por lo demás muy plausible, que ofrece Louis Marin en las páginas magníficas que forman la "obertura" de la obra con el título "*Le roi ou la force justifie. Commentaires pascaliens*". La preocupación por derribar las estrategias de la imaginación del poder orienta claramente el reagrupamiento y la disposición en serie de las declaraciones sacadas de los *Fragmentos*. "Es preciso tener un pensamiento propio y juzgar todo según él, hablando, sin embargo, como el pueblo" (Lafuma, fragmento 91). Sólo el binomio fuerza/justicia es establecido por el texto, y se puede plantear como un sedimento la conocida afirmación: "No pudiendo hacer que a la justicia se la obedezca por la fuerza, se ha hecho que sea justo obedecer a la fuerza. No pudiendo hacer fuerte la justicia, se ha justificado la fuerza, para que lo justo y lo fuerte estuviesen juntos y que fuera posible la paz, que es el soberano bien" (fragmento 81). La justificación de la fuerza puede considerarse como la proposición decisiva de toda una escenografía en la que se muestran, sucesivamente, las razones para seguir lo justo y las de la fuerza para ser obedecida y, luego, el viraje de las aparentes simetrías de la fuerza y de la justicia: "La justicia sin fuerza es contradictoria, porque siempre hay malvados: la fuerza sin la justicia es acusada". Se deja en suspenso la cuestión de saber lo que sería su reconciliación: "Es preciso, pues, unir...". Sólo interesa para nuestro propósito el discurso de la autojustificación de la fuer-

za. Es en este punto crítico donde es permitido insertar el no menos famoso fragmento sobre la imaginación.⁹⁹ Sigue siendo discutible que, al hablar de "esa maestra de error y de falsedad", de "esa soberbia potencia enemiga de la razón" (fragmento 81), Pascal tenga presentes de manera explícita los efectos de poder político; el discurso de filosofía antropológica se coloca bajo la égida de conceptos de más vasto alcance, como miseria y vanidad. Sin embargo, considerados juntos, los fragmentos 44, 87, 828 autorizan, entre varias lecturas posibles, el tratamiento de lo imaginario como operador del proceso de justificación de la fuerza: en efecto, la propia imaginación es un poder – "soberbia potencia"; "hace creer, dudar, negar a la razón"; "dispensa la reputación, que proporciona el respeto y la veneración a las personas, las obras, las leyes, los grandes" para ellos—. Otros efectos: "el afecto o el odio cambian a la justicia de cara", y también: "la imaginación dispone de todo; crea la belleza, la justicia y la felicidad que es el todo del mundo". ¿Qué otro poder distinto de la imaginación podría investir de prestigio a jueces, médicos, predicadores? Para mí, el más elocuente de todos los fragmentos es el colocado entre los papeles no clasificados en la serie XXXI, que coteja, en una sorprendente síntesis, los "lazos de necesidad" y los "lazos de imaginación":

Los lazos que obligan al respeto de unos para con otros son, en general, lazos de necesidad; pues es necesario que existan diferentes grados, ya que todos los hombres quieren dominar y no todos pueden conseguirlo sino sólo algunos. [...] Y es ahí donde la imaginación comienza a desempeñar su papel. Hasta ahí, lo ha hecho la pura fuerza. Aquí es la fuerza la que se mantiene por medio de la imaginación en un solo partido: en Francia, en el de los gentileshombres; en Suiza, en el de los plebeyos, etcétera. Ahora bien, estos lazos que obligan a tal o a cual en particular, son lazos de la imaginación (fragmento 828).

En este punto, el discurso pascaliano es, sin duda, el discurso de acusación de la fuerza sin justicia; alcanza, sin duda, a la "tiranía" en el poder de los

⁹⁹ Louis Marin, comentando el término irónico del fragmento 185: "Cuanto más brazos se tiene, más fuerte es uno. Ser valiente es mostrar su fuerza", introduce la interesante noción de "plusvalía", más exactamente, de plusvalía significativa, que yo había puesto a prueba también en *La ideología y la utopía*, en un contexto próximo, a saber, la teoría de la dominación de Max Weber y su tipología de las creencias legitimadoras. Yo había relacionado lo que allí se afirma con la creencia como "excedente" propio de la idea de plusvalía en el orden simbólico.



grandes; pero, si alcanza a la vanidad del poder, es que apunta más allá de lo político.⁶⁰

¿Hasta dónde está habilitada la epistemología crítica de la operación historiográfica para adentrarse en esta pista a la que la arrastran los "comentarios pascalianos" de Louis Marin? No muy lejos de su zona de competencia, aunque se extienda ésta al orden de las representaciones vinculadas a la práctica social. Pero bastante lejos, sin embargo, si hay que encontrar en la dimensión suprapolítica del discurso antropológico una razón, un apoyo, un estímulo, en el momento de plantear la cuestión de saber si otras figuras del poder distintas de la del rey absoluto son susceptibles de recibir una luz, un enfoque incluso lateral, aprovechando la ampliación de la problemática de la representación del poder que la antropología pascaliana hace posible.

Colocamos, en el transcurso de nuestra reflexión, varios puntos de enlace en este camino que, sin abandonar las representaciones del poder, conduce a ámbitos de configuraciones políticas postabsolutistas donde pueden manifestarse otros prestigios de la imagen, a menos que no sean los mismos con otros modos.

Un término puede cristalizar el interrogante: el término es "grandeza". En efecto, pertenece a los dos registros de lo político y de la antropología; está totalmente de acuerdo con la problemática de la representación a través del modo retórico de la alabanza. Volvamos una vez más a Pascal. Por un lado, la grandeza pertenece a la misma constelación que la miseria, de la que es el otro polo en el orden de las contrariedades y de la desproporción del hombre, y que la vanidad, que la arroja a la miseria: "La grandeza del hombre es grande en cuanto que se conoce miserable; un árbol no se conoce miserable. Saberse miserable es, pues, ser miserable, pero es grande saber que se es miserable" (fragmento 114). Por otro lado, la grandeza roza con lo político: "Todas estas miserias prueban incluso su grandeza. Son miserias de gran señor. Miserias de un rey desposeído" (fragmento 116). Ahora bien, la figura del rey desposeído no es un simple pasaje: todo hombre puede ser visto como un rey desposeído.

⁶⁰ Por eso, no se debe separar el discurso de la imaginación del de la costumbre, ni tampoco del de la locura —el "respeto y el terror" (fragmento 25) forman el puente entre el discurso de la "debilidad" y el discurso de la "fuerza justificada". De modo que el tema mismo de la imaginación no agota todos sus efectos de fuerza y sus efectos de sentido en lo político. La idea de ley observa fielmente semejante articulación: "La ley es ley y nada más. La idea de ley crea toda la equidad por la única razón de que es recibida: es el fundamento místico de su autoridad" (fragmento 108).

Pero es a este rey desposeído al que, en una extraordinaria fábula destinada al joven príncipe, Pascal ve "arrojado por la tempestad a una isla desconocida, cuyos habitantes penaban por encontrar a su rey que se había perdido". He aquí que a este hombre, que parece asemejarse al rey perdido, el pueblo lo "acepta y reconoce como tal". ¿Y qué hizo él? "Recibió todo el respeto que le tributaron y se dejó tratar como rey."⁶¹ Es, pues, un "efecto de retrato", un "efecto de representación" el que lo hace rey. A su vez, es la imagen, dedicada al príncipe, de ese "rey náufrago", convertido en "usurpador legítimo", la que da fuerza de instrucción a la epístola. En esta imagen se unen lo político y lo antropológico. Al mismo tiempo, se devela el secreto de las representaciones en simulación que sirven de base a estas grandezas de carne a las que pertenecen el rey y todos aquellos a los que la gente llama (o que se llaman) los grandes.

Si la grandeza puede pertenecer, de este modo, a los dos registros de la antropología (el "hombre") y de lo político (el "rey"), es porque encierra en su principio (en su verdad conocida, como todos los principios, "no sólo por la razón sino también por el corazón", fragmento 110) una regla de dispersión y de jerarquía. Conocemos el famoso fragmento sobre los "órdenes de grandeza": grandezas de carne, grandezas de espíritu, grandezas de caridad (fragmento 308). Cada grandeza posee su grado de visibilidad, su lustre, su esplendor; los reyes se unen a los ricos y a los capitanes entre las "grandezas de carne".⁶²

De estas consideraciones procede la cuestión con la que termino nuestra investigación sobre los prestigios de la imagen entremezclados con la representación historiadora. ¿Qué queda del tema de la grandeza en la narración del poder tras la desaparición de la figura del rey absoluto? Ahora bien, preguntarse sobre la posible perennidad del tema del poder es preguntarse, al mismo tiempo, sobre la persistencia de la retórica de la alabanza, que es su correlato literario, con su cortejo de imágenes prestigiosas. ¿Ha abandonado la grandeza el campo político? ¿Deben y pueden los historiadores renunciar al discurso del elogio y a sus pompas?

⁶¹ Según uno de los *Discours sur la condition des grands* de Pascal, un grande es un propietario de bienes, "un rico cuyo haber determina al ser" (*Le Portrait du roi*, *ob. cit.*, p. 265).

⁶² La imagen del rey náufrago sedujo de tal forma a Louis Marin que le hizo concluir *Le Portrait du roi* de modo simétrico respecto a los "Fragments des *Pensées* sur la force et la justice", que construyen la introducción de la obra. Además, el autor volvió sobre ello en *Des Pouvoirs de l'image*, *ob. cit.*, glosa vi, "Le portrait du roi naufragé", pp. 186-195.

A la primera pregunta, respondo con dos observaciones que dejo en un orden disperso, pues me preocupa mucho dejar bien claro que no tengo un problema de filosofía política, que, además, sobrepasa la competencia de la epistemología de la operación histórica. Sin embargo, la cuestión no puede eludirse, ya que el Estado-nación sigue siendo el polo organizador de los referentes ordinarios del discurso histórico, al carecer de acceso a un punto de vista cosmológico. Para seguir siendo ese polo organizador, ¿no debe el Estado-nación seguir siendo celebrado como grandeza? Esta nueva formulación de la pregunta suscita mi primera observación. La tomo de la filosofía hegeliana del Estado en los *Principios de la filosofía del derecho*. Preguntándose sobre el poder del príncipe (§ 275), Hegel distingue en él tres elementos que conciernen a la constitución en cuanto totalidad racional: a la universalidad de la constitución y de las leyes, y al proceso de la deliberación, se añade "el momento de la decisión suprema como determinación de sí"; en él reside "el principio distintivo del poder del príncipe" (*idem*). Este momento es encarnado en un individuo que, en el régimen monárquico, está destinado a la dignidad de monarca por el nacimiento. Por contingente que sea este momento, contingencia asumida por el derecho hereditario, es irreductiblemente constitutivo de la soberanía de Estado. Se objetará que el pensamiento político de Hegel no ha salido de la esfera del principio monárquico y, en este sentido, del espacio del absoluto político, a pesar de las simpatías del pensador por la monarquía liberal. Pero Hegel es ya el pensador del Estado moderno posrevolucionario, es decir, constitucional, en contraste con el Estado aristocrático. Es dentro de estos límites donde se plantea la cuestión de saber si, en el régimen constitucional, lo político puede estar exento del momento de la decisión suprema y, para decirlo en una palabra, escapar totalmente a la personalización del poder. La historia contemporánea parece ratificar esta sospecha. Eric Weil, en su *Philosophie politique*, propone un marco razonable para la discusión. Define en términos formales el Estado: "El Estado es la organización de una comunidad histórica. Organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones" (prop. 31). Durante la toma de decisión, dentro del marco de la constitución, con el apoyo de la administración en el período de la deliberación y de la ejecución, y la mediación del Parlamento para la discusión y la instauración de las leyes, se plantea *in fine* el problema del ejercicio de la autoridad política, particularmente en las situaciones trágicas en las que están en peligro la existencia física y la integridad moral del Estado. Es entonces cuando se revela el verdadero hombre de Estado. Con esta noción de hombre de Estado, en pleno sistema constitucio-

nal, vuelve la cuestión hegeliana del príncipe en cuanto encarnación *hinc et nunc* del "momento de la decisión suprema como determinación de sí". Este momento es también el de la grandeza.

¿Se objetará aún que, con el pretexto de la figura del hombre de Estado, volvemos a introducir fraudulentamente el retrato del rey? Expondré, pues, mi segunda observación, que redistribuirá las figuras de la grandeza dentro de un espacio social más vasto, digno, por su amplitud, de la consideración pascaliana sobre la pluralidad de los órdenes de grandeza. Ha sido posible que, en el último decenio del siglo XX, un libro llevase como subtítulo "Las economías de la grandeza"⁶³ y abriese un nuevo camino a la idea de grandeza vinculada no a la del poder político, sino a la más extensa de justificación, de demanda de justicia. Es en situaciones de disputas cuando diversas pruebas de calificación, cuya apuesta es la evaluación de las personas, recurren a estrategias argumentativas destinadas a justificar su acción o a sostener las críticas en el corazón de las discrepancias. Lo notable no es sólo que la idea de grandeza reaparezca en la sociología de la acción y, por tanto, también en la historia de las representaciones, sino que retorne en la forma del plural. Hay economías de la grandeza. Se llaman grandezas las formas legítimas del bien común en situaciones típicas de discrepancias, ya que son legitimadas por argumentaciones típicas. Poco importa en este momento el modo de seleccionar las argumentaciones, en qué texto canónico de la filosofía política están basadas: su irreducible pluralidad hace que uno sea grande de modo diferente, según que las pruebas de calificación tengan lugar en la ciudad inspirada, en la doméstica, en la de opinión, en la cívica o en la industrial. Para nuestro propósito, lo importante es que la grandeza sea tenida en cuenta por la filosofía práctica y dentro de las ciencias humanas en conexión con la idea de justificación como uno de los regímenes de aprehensión del bien común en el interior del ser-con-los-otros. Se trata, sin duda, de "formas políticas de la grandeza" (*Le Portrait du roi*, *ob. cit.*, p. 107 y ss.), pero en una acepción tan extendida del término "política" que el prestigio del rey en su retrato se halla totalmente exorcizado por la sustitución de la figura del rey por la de las personas y por sus pretensiones de justicia. El retorno del tema de la grandeza sólo es más llamativo.

Esta doble resistencia del tema de la grandeza a la eliminación en la filosofía política, sucesivamente centrada en el Estado y en la consideración,

⁶³ Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, *ob. cit.*; cf. en páginas anteriores mi análisis de esta obra, pp. 288-289.

por parte de la sociología, de la acción justificada, autoriza a plantear el tema que corona nuestra investigación sobre los prestigios de la imagen en el elogio de la grandeza. Si el tema de la grandeza es inexpugnable, ¿sucede lo mismo con la retórica del elogio que, en tiempo de la monarquía absoluta, se desplegó sin pudor hasta el punto de sobrepasar la sutil línea que distingue el elogio de la adulación? De esta pregunta indiscreta no puede librarse la escritura de la historia marcada por los "grandes" nombres de Ranke y de Michelet. En efecto, Ranke declara que se limita a los acontecimientos "tal como realmente acontecieron", precisamente para no juzgar, por tanto, para estimar grandes o no, las acciones del pasado. Este principio, en el que vemos claramente una pretensión de fidelidad, fue, antes que nada, la expresión de una reserva, de una retirada fuera del ámbito de las preferencias subjetivas y de una renuncia al elogio selectivo. Se lee en el *Nachlass*: "Cada época está bajo (*unter*) Dios y su valor no depende del que la precede, sino de su existencia misma, en su propio sí. [...] Todas las generaciones de la humanidad están igualmente justificadas ante la mirada de Dios: es así como la historia debe ver las cosas"⁶⁴ Las ideas de época y de generación son más difusas que las de individualidades históricas, pero constituyen unidades de sentido a las que se dedica la estima del historiador, mientras que la justificación a los ojos de Dios pone el sello de la teología sobre la discreción del elogio.

El caso de Michelet es más llamativo aun: pocos historiadores han fomentado, con tanta libertad y júbilo, la admiración por las grandes figuras de los que han hecho Francia. La misma Francia no ha merecido nunca tanto ser designada por su propio nombre como en los sucesivos prólogos de la *Histoire de France*.⁶⁵ ¿Habrían salido del círculo del elogio los historiadores de la Revolución Francesa, desde Guizot hasta Furet? ¿Y basta con no ser un turiferario declarado para estar exento de él?⁶⁶ El discreto encanto del

⁶⁴ Citado por Leonard Krieger, *The Meaning of History*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1977, p. 6. En su *English History*, Ranke se esforzó por "anular su propio sí [...], por dejar hablar a las cosas y dejar ver las poderosas (*mighty*) fuerzas que surgieron en el curso de los siglos" (ibíd., p. 5).

⁶⁵ Jules Michelet escribe en *Histoire de France*: "En estos días memorables, se hizo una gran luz, y vi de pronto a Francia. [...] Fui el primero en verla como un alma y como una persona".

⁶⁶ Fernand Braudel hace eco a Michelet desde la primera página de *L'Identité de la France* (París, Flammarion, 1990, reed. en 2000) (trad. esp.: *La identidad de Francia*, vol. I, *Espacio geográfico e historia*, Barcelona, Gedisa, 1993): "Lo digo de una vez por todas: amo a Francia con

Estado-nación, eje común a la época moderna de la historia que se hace y a la historia que se cuenta, ¿no es el motor de un elogio contenido que, dejada de lado cualquier añagaza, repite la estrategia confesada del "Projet de l'histoire de Louis XIV": "hay que alabar al rey en todas partes, pero, por así decir, sin alabanza, mediante un relato de cuanto se le vio hacer, decir o pensar"? ¿Y no perdura el mismo desco "de arrancar [los epítetos y las alabanzas magníficas que el rey merece] de los labios del lector mediante las cosas mismas"?

La pregunta parecerá menos incongruente si, en lugar del elogio, se pone la reprobación, su contrario en la clase de los discursos epidícticos, según la clasificación recibida de la retórica de los antiguos. ¿No es la reprobación extrema, bajo la litote de lo inaceptable, la que hirió de infamia la "solución final" y suscitó anteriormente nuestras reflexiones sobre los "límites de la representación"? Los acontecimientos "límite" evocados entonces, ¿no ocupan en nuestro discurso el polo opuesto al de los signos de la grandeza a la que se dirige el elogio? Turbadora simetría en verdad la que coloca de espaldas la reprobación absoluta infligida por la conciencia moral a la política de los nazis y el elogio absoluto que los súbditos dirigen al rey en su retrato...

IV. Representancia

Este último párrafo quiere ser a la vez la recapitulación del camino recorrido en el capítulo "La representación historiadora" y la presentación de una cuestión que sobrepasa los recursos de la epistemología de la historiografía y

la misma pasión, exigente y complicada, que Jules Michelet. Sin distinguir entre sus virtudes y sus defectos, entre lo que prefiero y lo que acepto menos fácilmente. Pero esta pasión apenas interviendrá en las páginas de esta obra. La mantendré cuidadosamente al margen; puede que ella actúe con astucia conmigo o que intente sorprenderme, la vigilaré de cerca en cualquier caso" (p. 9). Pierre Nora no les va a la zaga a Michelet y Braudel en *Les Lieux de mémoire*, principalmente en la tercera serie *Les France*. Al replicar a la acusación de nacionalismo, coloca en el cuasi nombre propio de la "francidad" al único organismo que forman juntas, en forma de trinidad laica, *La République, La Nation, Les France*, y añade, fingiendo preguntar: "¿No habéis observado que todas las grandes historias de Francia, desde Étienne Pasquier, en el siglo XVI, hasta Michelet, desde Michelet a Lavissee y a Braudel, comienzan o terminan con una declaración de amor a Francia, con una profesión de fe? Amor, fe: son palabras que he evitado con todo cuidado, para sustituirlas por las que exigía la época y el punto de vista etnológico" ("*La nation sans nationalisme*", en: *Espaces Temps, Les Cahiers*, núm. 59-60-61, 1995, p. 69).

se mantiene en el umbral de la ontología de la existencia en historia; para ésta reservo el término de condición histórica.

El término "representancia" condensa en sí mismo todas las expectativas, todas las exigencias y todas las aporías vinculadas a lo que se llama, por otra parte, la intención o la intencionalidad historiadora: designa la espera vinculada al conocimiento histórico de las construcciones que constituyen reconstrucciones del curso pasado de los acontecimientos. Introdujimos anteriormente esta relación en los rasgos de un pacto entre el escritor y el lector. A diferencia del pacto entre el autor y el lector de ficción que descansa en la doble convención de suspender la espera de cualquier descripción de una realidad extralingüística y, en contrapunto, de mantener el interés del lector, el autor y el lector de un texto histórico convienen que se tratará de situaciones, acontecimientos, encadenamientos, personajes que existieron antes realmente, es decir, antes de hacerse ningún relato de ellos; el interés o el placer de su lectura vendrán como añadidura. Se tratará ahora de saber si, cómo, en qué medida el historiador satisface la expectativa y la promesa suscritas por este pacto.

Quisiera hacer hincapié en dos respuestas complementarias. Primera respuesta: la sospecha de que la promesa no se mantuvo ni podía mantenerse llega a su punto culminante en la fase de la representación, en el momento en que, paradójicamente, el historiador parecía mejor equipado para honrar la intención de representar el pasado: ¿no era esta intención el alma de todas las operaciones colocadas bajo el concepto de la representación historiadora? La segunda respuesta es que la réplica a la sospecha de traición no reside sólo en el momento de la representación literaria, sino en su articulación con los dos momentos anteriores de explicación/compreensión y de documentación, y, si nos remontamos más arriba, en la articulación de la historia con la memoria.

En efecto, la espera parecía en su punto máximo, por lo que se refiere a la capacidad de la historiografía para cumplir el pacto de lectura, con la fase de representación historiadora. La representación quiere ser representación de... Si las construcciones de la fase de la explicación/compreensión tienden a constituir re-construcciones del pasado, parece que esta intención se dice y se muestra en la fase representativa: ¿no se ratifica o, retomando la expresión de Roger Chartier, se acredita el discurso histórico,⁶⁷ narrando, sometiendo el relato a los giros de estilo y, para coronar todo, poniendo ante los ojos? Pode-

⁶⁷ R. Chartier, "L'histoire entre récit et connaissance", en *Au bord de la falaise*, ob. cit., p. 93.

mos asegurarlo. Lo que yo llamaba en *Tiempo y narración* la "convicción robusta" que anima el trabajo del historiador llega a los ojos del lector mediante la escritura literaria que, a través de los tres caminos sucesivamente recorridos de lo narrativo, lo retórico y lo imaginativo, a un tiempo firma el contrato y cumple con él. ¿Cómo no estaría la intencionalidad histórica en su punto culminante con modalidades de escritura que no se limitan a dar una vestidura lingüística a la inteligencia del pasado que estaría ya totalmente constituida y equipada antes de constituirse en formas literarias? En efecto, las cosas serían más sencillas si la forma escrituraria de la historiografía no contribuyese a su valor cognitivo, si la explicación/compreensión estuviese completa antes de ser comunicada por escrito a un público de lectores. Pero ahora que hemos renunciado a considerar la expresión como un vestido neutro y transparente colocado sobre una significación completa en su sentido, como Husserl pudo afirmar al comienzo de las *Investigaciones lógicas*, ahora, pues, que nos hemos acostumbrado a tener por inseparables el pensamiento y el lenguaje, estamos preparados para entender declaraciones diametralmente opuestas a esta supresión de la conexión del lenguaje, a saber, que, en el caso de la escritura literaria de la historia, la narratividad añade sus modos de inteligibilidad a los de la explicación/compreensión; a su vez, se ha comprobado que las figuras de estilo son figuras de pensamiento capaces de añadir una dimensión propia de exhibición a la legibilidad propia de los relatos. En resumen, todo el movimiento que arrastraba la explicación/compreensión hacia la representación literaria, y todo el movimiento interno a la representación que desplazaba la legibilidad hacia la visibilidad, ambos movimientos quieren evidentemente permanecer al servicio de la energía transitiva de la representación historiadora. Sí, la representación historiadora en cuanto tal debería demostrar que el historiador puede mantener el pacto con el lector.

Y sin embargo...

Y sin embargo, pudimos ver crecer, al mismo ritmo que la pulsión realista, la resistencia que la forma literaria opone a la exteriorización en lo extratextual. Las formas narrativas, al dar al relato un cierre interno a la trama, tienden a producir un efecto de cierre, que no es menor cuando el narrador, defraudando la expectativa del lector, intenta frustrar a éste mediante algunas estratagemas de no-cierre. De esa manera es como el acto mismo de narrar llega a separarse de esa "realidad" así excluida. Un efecto del mismo orden proviene, como hemos visto, del juego de las figuras de estilo, hasta el punto de hacer imprecisa la frontera entre ficción y realidad, pues estas figuras se reve-

lan comunes a todo lo que se da como fábula discursiva. La paradoja llega a su máximo con las estrategias que pretenden poner ante los ojos. En la medida en que alimentan la verosimilitud, pueden dar razón a la crítica dirigida por Roland Barthes contra el "efecto de realidad". En este aspecto, al tratarse de la microhistoria, uno puede felicitar, primeramente, por el efecto de credibilidad por proximidad engendrado por relatos realmente "próximos a la gente"; luego, pensándolo bien, asombrarse del efecto de exotismo que suscitan descripciones que su misma precisión hace extrañas, incluso extranjeras. El lector se reencuentra en la situación de Fabrice en la batalla de Waterloo, incapaz de formar la idea misma de batalla, y menos aun de darle el nombre con el que ésta será celebrada por quienes quieran reponer el "detalle" en un cuadro cuya visibilidad nubla la mirada hasta la ceguera. Según las palabras de J. Revel, "leída desde demasiado cerca, la imagen no es fácil de descifrar en el rapiz".⁶⁸ Es otra forma de poner ante los ojos cuyo efecto es alejar y, en última instancia, exiliar. La escritura a gran escala, la que describe y pinta períodos históricos, crea un efecto que se puede llamar también visual: el de una visión sinóptica. La amplitud de la mirada se define entonces por su alcance, como se dice de un telescopio. Así, la historia que estudia los grandes relatos, que tienden a reunir las sagas y las leyendas fundacionales, suscita una problemática inversa a la anterior. Surge silenciosamente una lógica de nuevo estilo, que F. R. Ankersmit trató de cerrar sobre sí misma:⁶⁹ la de *narratios* capaces de abarcar vastos intervalos de historia. El uso del nombre propio —Revolución Francesa, "solución final", etcétera— es uno de los signos distintivos de la lógica circular, en virtud de la cual el nombre propio funciona como sujeto lógico para toda la serie de atributos que lo desarrollan en términos de acontecimientos, estructuras, personajes, instituciones. Estas *narratios*, nos dice

⁶⁸ Jacques Revel, "Microhistoire et construction du social", en *Jeux d'échelles*, ob. cit., p. 15 y ss.: "Con los microhistoriadores [...], la búsqueda de una forma no es propia fundamentalmente de la estética (aunque no esté ausente). Me parece más bien de orden heurístico; y esto, de una doble manera. Invita al lector a participar en la construcción de un objeto de búsqueda; lo asocia con la elaboración de una interpretación" (ob. cit., pp. 32-33). El paralelismo con la novela después de Proust, Musil o Joyce invita a una reflexión que supera el marco fijado por la novela realista del siglo XIX: "La relación entre una forma de exposición y un contenido de conocimientos se convirtió en el objeto de una interrogación explícita" (ibid., p. 34). Y el autor evoca el efecto de desorientación respecto al modelo interpretativo del discurso dominante: Fabrice en Waterloo "no percibe más que el desorden" (ibid., p. 35).

⁶⁹ F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, ob. cit.

Ankersmit, tienden a la autorreferencialidad, ya que el sentido del nombre propio no se da en ningún otro lugar, sólo en esta serie de atributos. De ello proviene, por una parte, la mutua inconmensurabilidad de las *narratios* que presuntamente tratan del mismo tema, y, por otra, la traslación a los autores singulares de estas grandes *narratios* de la controversia abierta entre historias rivales. ¿No se habla de la historia de la Revolución Francesa según Michelet, según Mathiez, según Furet? De este modo, la discusión epistemológica queda desviada al campo de lo que llamaremos en el capítulo siguiente la interpretación, en un sentido limitado en el que se subraya el compromiso de la subjetividad del historiador: en efecto, no hay más que un Michelet, un Furet ante la única Revolución Francesa.⁷⁰

Así coinciden, de manera inesperada, la sospecha de cierre aplicada a los pequeños relatos y la aplicada a los relatos de mayor alcance. En un caso, la sospecha levanta una barrera invisible entre el binomio significante/significado y el referente; en el segundo, abre un abismo lógico entre el presunto real y el ciclo formado por el "cuasi" personificado y el cortejo de acontecimientos que lo califican. De este modo, las modalidades literarias que supuestamente persuaden al lector de la realidad, coyunturas, estructuras y acontecimientos representados se vuelven sospechosos de abusar de la confianza del lector al abolir la frontera entre persuadir y hacer creer. Esta afrenta sólo puede suscitar una réplica vehemente que transforma en protesta la atestación espontánea que el historiador de buena fe vincula a la obra bien hecha. Esta protesta

⁷⁰ Desarrollo con más amplitud el análisis de *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's* en "Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture", en *Philosophical Problems Today*, ob. cit. En él subrayo sucesivamente la refutación de cualquier teoría de la verdad enlace entre la *narratio* y algo que se es incapaz de mostrar —la afirmación de heterogeneidad entre la forma narrativa y la supuesta realidad acontecida—; el parentesco de la relación existente entre el núcleo narrativo y el efecto que desarrolla su sentido con el que Leibniz establece entre la "sustancia" y los "predicados" considerados inherentes a la sustancia; finalmente, el recurso complementario a los criterios de maximización del alcance (*scope*) de los grandes relatos que atempera el idealismo profesado por el autor. A mi entender, sigue intacta la cuestión de la "realidad", por lo que las diversas *narratios* se enfrentan de tal modo que se puede decir de una de ellas que reescribe otra anterior que se refiere al mismo tema. ¿Qué quiere decir pasado, aun cuando se declare que "el pasado mismo no impone las maneras con las que debería ser representado"? ¿No está el error aquí en querer asignar directamente a las *narratios* de gran alcance un coeficiente veritativo, independientemente de los enunciados parciales propios del procedimiento documental y de las explicaciones limitadas a secuencias más cortas?



se acerca, de modo inesperado, a la apacible declaración de Ranke que se propone relatar los acontecimientos "como realmente (*eigentlich*) ocurrieron".

Pero entonces, ¿cómo sustraer a la ingenuidad semejante protesta?

A mi entender, la respuesta se relaciona con la siguiente afirmación: una vez sometidos a examen los modos representativos que supuestamente dan forma literaria a la intencionalidad histórica, la única manera responsable de hacer prevalecer la atestación sobre la sospecha de no-pertenencia consiste en poner en su sitio la fase escrituraria respecto a las fases previas de la explicación comprensiva y de la prueba documental. Dicho de otra manera: sólo juntas, escrituralidad, explicación comprensiva y prueba documental son capaces de acreditar la pretensión de verdad del discurso histórico.⁷¹ Sólo el movimiento de remisión del arte de escribir a las "técnicas de la investigación" y a los "procedimientos críticos" es capaz de conducir la protesta al rango de una atestación crítica.

¿Se reactivará, sin embargo, el gesto de la sospecha al evocar la frase de R. Barthes utilizada como epigrama por H. White en *The Content of the Form*: "El hecho nunca tiene sólo una existencia lingüística"? ¿Y no propuse yo mismo, al tratar del hecho histórico, distinguir la proposición que enuncia "el hecho de que..." del acontecimiento mismo?⁷² El realismo crítico profesado aquí es obligado a dar un paso más de este lado de la proposición factual e invocar la dimensión testimonial del documento. En efecto, la fuerza del testimonio se expone precisamente en el corazón mismo de la prueba documental. Y no veo que uno pueda remontarse más allá de la triple declaración del testigo: 1) Yo estaba allí; 2) Creedme; 3) Si no me creéis, preguntad a algún otro. ¿Ridiculi-

⁷¹ Es la tesis reivindicada por R. Chartier al término de su discusión de la obra de Hayden White; éste, como recordamos, considera que no se puede rebasar un enfoque semiológico que cuestiona la fiabilidad de los testimonios hechos en los acontecimientos y así autoriza a "desdénar (*pas over*) la cuestión de la honestidad del texto, de su objetividad" (*The Content of the Form*, ob. cit., p. 192, citado en *Au bord de la falaise*, ob. cit., p. 123). R. Chartier replica: "Hacer la historia de la historia, ¿no es comprender cómo, en cada configuración histórica dada, los historiadores emplean técnicas de investigación y procedimientos críticos que, justamente, dan a su discurso, de manera desigual, esa 'honestidad' y esa 'objetividad'?" (ibid., p. 123). En otra parte, R. Chartier declara: "Considerar, con razón, que la escritura de la historia pertenece a la clase de los relatos no es, por ello, considerar como ilusoria su intención de verdad, de una verdad entendida como representación adecuada de lo que fue" ("Philosophie et histoire: un dialogue", en F. Bedarida, *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, ob. cit., p. 163).

⁷² Cf. antes, pp. 231-235.

zaremos el realismo ingenuo del testimonio? Puede ser. Pero sería olvidar que el germen de la crítica está implantado en el testimonio vivo⁷³ —al ganar la crítica del testimonio, poco a poco, toda la esfera de los documentos—, hasta el último enigma de lo que se da, con el nombre de huella, como el efecto-signo de su causa. Dije alguna vez que no tenemos nada mejor que la memoria para asegurarnos de la realidad de nuestros recuerdos. Ahora decimos: no tenemos nada mejor que el testimonio y la crítica del testimonio para acreditar la representación historiadora del pasado.

Hasta ahora, apenas he pronunciado la palabra "verdad", ni siquiera he aventurado una afirmación sobre la verdad en historia. Aunque haya prometido, al comienzo de esta obra, comparar la verdad de la representación histórica del pasado con la presunta fidelidad de la representación mnemónica.

¿Qué añadiría la palabra "verdad" a la de "representancia"? Una aserción arriesgada que compromete el discurso de la historia no sólo en la relación con la memoria, como se verá en el capítulo siguiente, sino también con las demás ciencias, las humanas y las de la naturaleza. La pretensión de verdad de la historia crea sentido precisamente con relación a la pretensión de verdad de esas otras ciencias. Se proponen, pues, criterios de calificación de esta pretensión. Y, sin duda, el reto referencial de esta pretensión es evidentemente el pasado mismo. ¿Es posible definir esta apuesta referencial con otros términos que los de la correspondencia, de la adecuación? ¿Es posible, igualmente, llamar "real" lo que correspondería al momento de la aserción de la representación? Parece que no, bajo pena de renunciar a la cuestión misma de la verdad. La representación tiene la presencia de otro, un *Gegenüber*, según la expresión que, en *Tiempo y narración*, yo tomaba de K. Heussi.⁷⁴ Me aventuraba también a hablar de lugartenencia para precisar el modo de verdad propio de la representancia, hasta el punto de considerar como sinónimas estas dos expresiones.⁷⁵ Pero se ve mejor qué acepciones de la noción de correspondencia son excluidas de lo que se ve que especificaría esta noción respecto a los usos del

⁷³ Nunca se insistirá lo bastante sobre el cambio crítico que pudo representar para la historiografía la conocida disputa en torno a la *Donación de Constantino*; cf. Carlo Ginzburg, prefacio a Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin*, ob. cit., pp. IX-XXXI.

⁷⁴ K. Heussi, *Die Crisis des Historismus*, Tübinga, Mohr, 1932. Cf. *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III, p. 838.

⁷⁵ Hallé en el vocabulario alemán un apoyo con la distinción entre *Vertretung* y *Vorstellung*: "lugartenencia", sustitución, traduce al término *Vertretung* (*Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III, p. 838).

término "correspondencia" en otras esferas del saber. Es claramente excluida la citada *picture theory*, que reducirla la correspondencia a una imitación-copia. Debe decirse que nunca se ha terminado totalmente con este espectro, ya que parece difícil de desechar sin secuelas la idea de semejanza: ¿no llevó Platón toda la discusión sobre la *eikōn* por el camino de una distinción interna al arte mimético, cuando distingue entre dos miméticas, la propiamente icónica y la fantasmática? Pero, para que la mimética abarque también lo fantástico, debe distinguirse de la repetición del mismo en forma de copia; la imitación necesita incorporar una mínima heterología si tiene que abarcar tan vastos dominios. De todos modos, un relato no se parece al acontecimiento que narra; así lo afirmaron los narrativistas más convincentes. El uso aristotélico de la *mimēsis* de la *Poética* cumple ya con esta heterología mínima. Siguiendo a Aristóteles, yo mismo aprendí a adaptar los recursos miméticos del discurso narrativo a la regla de la triple *mimēsis*: prefiguración, configuración, refiguración. Con esta última, la distancia es máxima entre *mimesis* e imitación-copia. Queda el enigma de la adecuación propia de la *mimēsis* refiguración. Hay que decirlo: las nociones de presencia de otro, de lugartenencia, constituyen más el nombre de un problema que el de una solución. En *Tiempo y narración*, me limitaba a proponer una "articulación conceptual" al enigma constituido por la adecuación mediante lugartenencia.⁷⁶ Con este intento claramente metahistórico, pretendía salvar lo que debe ser salvado de la fórmula de Ranke, según la cual la tarea de la historia no es "juzgar el pasado" sino mostrar los acontecimientos "tal como ocurrieron realmente". En efecto, el "tal como" de la fórmula de Ranke no designa más que lo que llamo función de lugartenencia. De este modo, lo "realmente" pasado sigue siendo inseparable del "tal como" ocurrió realmente.

⁷⁶ Esta articulación conceptual especulaba sobre una dialéctica traída de la de los "grandes géneros" de los últimos diálogos platónicos. Yo privilegiaba la tríada "Mismo, Otro, Análogo". Bajo el signo de lo Mismo, situaba la idea de reespectuación (*reenactment*) del pasado según Collingwood. Bajo el de lo Otro, la apología de la diferencia y de la ausencia, donde yo cruzaba a Paul Veyne y su *Inventaire des différences* con Michel de Certeau y su insistencia sobre el pasado como "ausente de la historia". Bajo el signo de lo Análogo, colocaba el enfoque tropológico de Hayden White. Yo relacionaba, pues, el análisis del "tal como" de la fórmula de Ranke "tal como ocurrió realmente" con el análisis del "como" en el capítulo final de *La metáfora viva*, donde unía el "ver-como" del plano semántico con el "ser-como" del plano ontológico. Así se hacía posible hablar de la "redescripción metafórica" del pasado mediante la historia.

Nada tengo que cambiar hoy de este intento de explicitación del concepto de representancia-lugar tenencia. Deseo, más bien, dedicarme a otro enigma que parece residir en el corazón mismo de la relación de presunta adecuación entre la representación historiadora y el pasado. Recordamos que Aristóteles, en su teoría de la memoria, distingue el recuerdo (*mnēme*) de la imagen en general (*eikōn*) por la marca del antes (*proteron*). Podemos preguntarnos, pues, qué ocurre con la dialéctica de presencia y de ausencia constitutiva del ícono cuando se aplica en régimen de historia a esa condición de anterioridad del pasado respecto al relato que se hace de él.

Se puede decir esto: la representación historiadora es sin duda la imagen presente de la cosa ausente; pero la cosa ausente se desdobla a su vez en desaparición y existencia en el pasado. Las cosas pasadas están abolidas, pero nadie puede hacer que no hayan sido. Es este estatuto del pasado el que numerosas lenguas expresan mediante un sutil juego entre tiempos verbales y adverbios de tiempo. Se dice que algo ya no es, pero fue. Se puede sugerir que el "haber sido" constituye el último referente buscado a través del "ya no ser". De este modo, la ausencia se desdoblaría en ausencia como objetivo de la imagen presente y en ausencia de las cosas pasadas como pasadas respecto a su "haber sido". Es en este sentido como el antes significaría la realidad, pero la realidad en el pasado. En este punto, la epistemología de la historia confina con la ontología del ser-en-el-mundo. Llamaré condición histórica a este régimen de existencia colocado bajo el signo del pasado como que ya no es y que fue. Y la vehemencia asertiva de la representación historiadora en cuanto representancia en nada se apoyaría sino en la posibilidad del "haber sido" buscado a través de la negatividad del "ya no ser". Hay que confesar que aquí la epistemología de la operación historiográfica alcanza su límite interno al bordear los confines de la ontología del ser histórico.²⁷

²⁷ En la relectura, la noción más problemática de toda la segunda parte es seguramente la de representancia, puesta a prueba por primera vez en *Tiempo y narración*. ¿Es sólo el nombre de un problema tomado como solución o, peor, un recurso extremo? En cualquier caso, no es fruto de una improvisación. Posee una larga historia lexical y semántica antes de la historiografía:

a) Tiene como antepasado lejano la noción romana de *representatio* para explicar la suplencia legal ejercida por "representantes" visibles de una autoridad "representada". El suplente, ese "lugar teniente", ejerce sus derechos, pero depende de la persona representada. Al contacto con la concepción cristiana de la Encarnación, la noción adquirió una nueva densidad, la de una presencia representada de lo divino, que encuentra en la liturgia y en el teatro sagrado su esfera de expresión.

b) El término pasa del latín clásico al alemán a través del término *Vertretung*, traducción exacta de *repraesentatio*. (Los traductores franceses de *Vérité et Méthode* de H.-G. Gadamer, París, Seuil, 1996 [trad. esp. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977], traducen *Vertretung, repraesentatio*, por "representación-suplencia" [p. 146]. Se podría decir también "representación vicaria". Se podría conservar incluso el latín *repraesentatio*.) En el contexto de la hermenéutica aplicada a las obras de arte, la *Vertretung* acaba de emanciparse de la tutela de la *Vorstellung* en el sentido de representación subjetiva de apariencia (o mejor, de aparición) en y para el espíritu, como ocurre en Kant y en la tradición de la filosofía trascendental. Aquí, el "fenómeno" sigue siendo opuesto a la "cosa en sí" que no aparece. Gadamer desarrolla plenamente la idea de *Vertretung* restituyéndole su "valor ontológico" (p. 139). El término alcanza entonces la problemática más amplia de la *Darstellung*, traducida al francés por "representación" en el sentido de exposición, de exhibición, de mostración de un ser subyacente. A este tema está dedicada la hermenéutica gadameriana de la obra de arte. La pareja *Darstellung/Vertretung* emigra así de la interpretación litúrgica a la estética en torno al concepto-núcleo de *Bild*, "imagen-cuadro". No por ello las dos nociones son estetizadas, al menos en el sentido restringido de un repliegue sobre la *Erlebnis*, la experiencia "vivi-da". Al contrario, es todo el campo estético el que, bajo la égida del *Bild*, recobra su dignidad ontológica, teniendo como envite "el ser verdadero de la obra de arte" (pp. 87 y ss.). El *Bild*, en efecto, es para Gadamer más que una "copia" (*Abbild*): es el delegado para la representación de un "modelo" (*Ur-bild*), tomado en el sentido amplio del conjunto de modos de ser en el mundo, bajo la forma de tonalidades afectivas, de personajes de ficción o reales, de acciones y de tramas, etcétera. Lo importante en este "proceso ontológico" (*Geschehen*) es que la dependencia de la imagen respecto a su modelo es compensada por el incremento (*Zuwachs*) de ser que la imagen confiere a cambio al modelo: "sólo a la imagen —insiste Gadamer—, debe el modelo el convertirse en imagen, aunque la imagen no es nada más que la manifestación del modelo" (p. 147).

c) Sobre este segundo plano hay que colocar el intento de transposición de la "representación-suplencia" de la esfera estética a la historiografía, y con ella, de toda la problemática de la *Darstellung-Vertretung*. Una primera piedra se ha puesto en esta dirección mediante el componente lleno de imágenes del recuerdo. Éste pertenece, por otra parte, según Gadamer, a la problemática del signo y de la significación (p. 158): el recuerdo designa el pasado; pero lo designa figurándolo. ¿No era ésta la presuposición transmitida por el *eikón* griego? ¿Y no hablamos, con Bergson, de recuerdo-imagen? ¿Y no reconocemos al relato y a su configuración en imagen el poder de añadir la visibilidad a la legibilidad de la trama? Por tanto, se hace posible extender al recuerdo-imagen la problemática de la representación-suplencia y de incluir en su haber la idea de "incremento de ser" reconocida en primer lugar a la obra de arte; también con el recuerdo, "lo representado llega a su ser mismo: sufre un acrecimiento de ser" (p. 158). Lo que se aumenta así por la representación figurada es la pertenencia misma del acontecimiento al pasado.

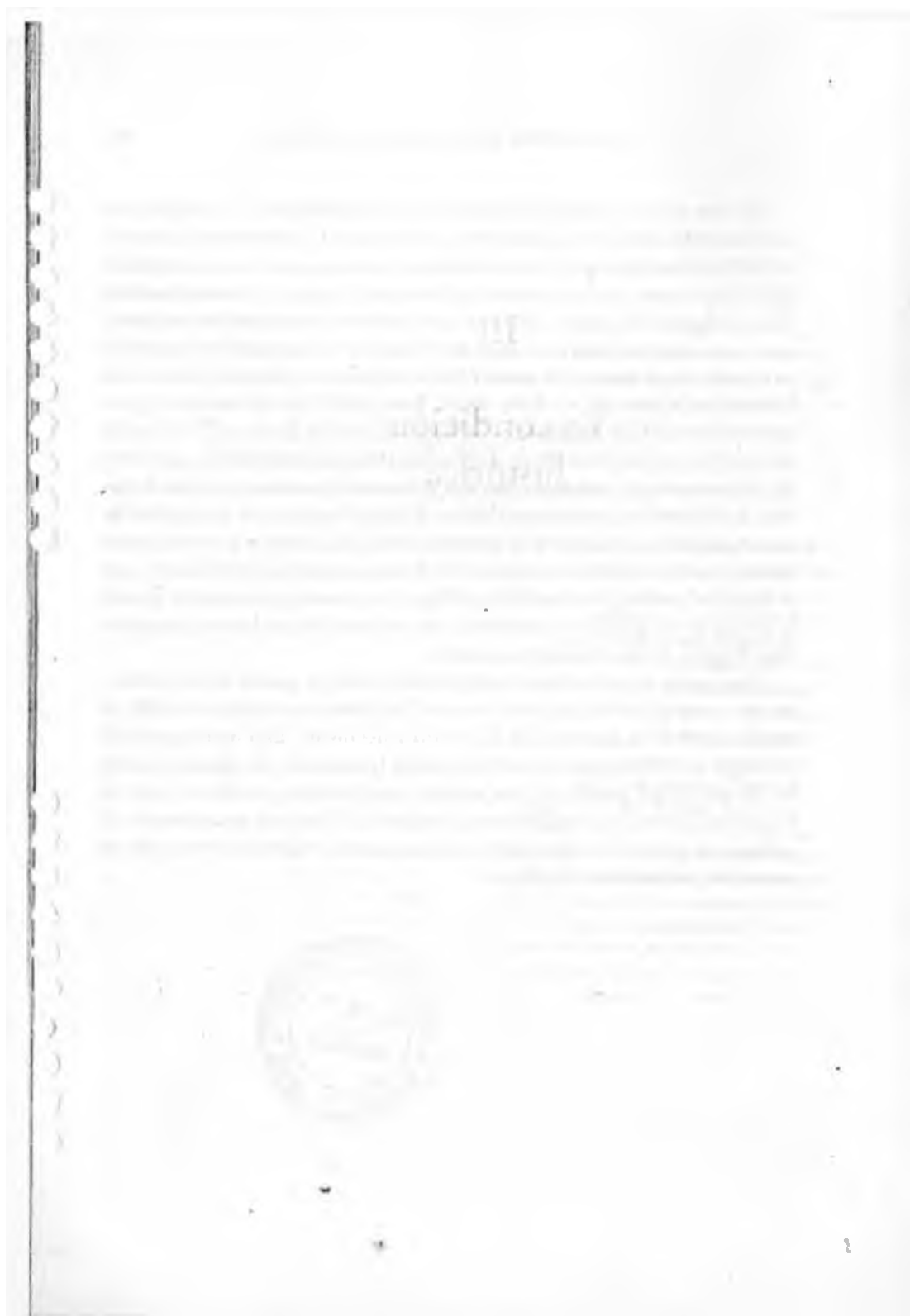
d) Queda por recorrer el resto del camino: del recuerdo a la representación historiadora. Ésta es la tesis: su pertenencia a la literatura, por tanto, al campo de la escritura, no pone límite a la extensión de la problemática de la representación-suplencia. De la *Sprachlichkeit* a la *Schriftlichkeit*, la estructura ontológica de la *Darstellung* sigue haciendo valer su derecho.

Toda la hermenéutica textual se alinea así con el tema del incremento de ser aplicado a la obra de arte. En este sentido, se debe renunciar a la idea, a primera vista atractiva, de una restitución mediante la exégesis del pensamiento original, idea que, según Gadamer, seguiría siendo la presuposición tácita de Schleiermacher (p. 172). Hegel, en cambio, es plenamente consciente de la impotencia de cualquier restauración. Basta con evocar el célebre pasaje de la *Fenomenología del espíritu* (II, 261) sobre el declive de la vida antigua y de su "religión del arte": "Las obras de las musas [...] no son más que lo que son para nosotros: bellos frutos caídos del árbol; un destino amable los ofreció, como una joven ofrece estos frutos; ya no hay la vida efectiva de su presencia". Ninguna restauración compensará esta pérdida: al reubicar las obras en su contexto histórico, se instaura con ellas una relación de vida pero de simple representación (*Vorstellung*). Distinta es la verdadera tarea del espíritu reflexivo: que el espíritu sea representado según un modelo superior. La *Erinnerung* –interiorización– comienza a cumplir esta tarea. "En este punto –concluye Gadamer–, Hegel hace estallar el marco en el que se planteaba el problema de la comprensión en Schleiermacher" (*Vérité et Méthode*, ob. cit., p. 173).

e) Esta es la larga historia de la representación-suplencia que yo veo detrás de la noción de representancia en historia, de la que me erijo en defensor. ¿Por qué, a pesar de esta brillante ascendencia, la idea de representación-suplencia, de representancia, sigue siendo problemática? Una primera razón de esta inquietud se debe a que la idea se perfila en el punto de articulación de la epistemología y de la ontología. Ahora bien, las anticipaciones de una ontología de la condición histórica, tal como se la presentará en la tercera parte, pueden denunciarse como intrusiones de la "metafísica" en el campo de las ciencias humanas por personas versadas en historia preocupadas por disipar cualquier sospecha de retorno a la "filosofía de la historia". Por mi parte, asumo este riesgo con el pensamiento de que el rechazo a tener en cuenta en el momento oportuno los problemas propios de la hermenéutica de la condición histórica condene a dejar no elucidado el estatuto de lo que se enuncia legítimamente como un "realismo crítico" profesado en la frontera de la epistemología del conocimiento histórico. Más allá de las disputas metodológicas, una razón profunda proviene de la naturaleza misma del problema planteado de la representación del pasado en historia. ¿Por qué parece opaca la noción de representación, si no porque el fenómeno del reconocimiento que distingue de cualquier otro la relación de la memoria con el pasado no tiene parangón en el plano de la historia? Esta irreductible diferencia corre el riesgo de ser ignorada en el momento de la extensión de la representación-suplencia de la obra de arte al recuerdo y a la escritura de la historia. El enigma pasado es finalmente el de un conocimiento sin reconocimiento. ¿Quiere decir, sin embargo, que la representación historiadora falla pura y simplemente respecto a lo que, en el epílogo del Epílogo, consideraré como el pequeño milagro de la memoria? Sería olvidar la vertiente positiva de la representación-suplencia, a saber, el acrecentamiento de ser que ella confiere a eso mismo que es representado por ella. A mi modo de ver, incluso con la representación historiadora, este aumento de significación alcanza su cima precisamente por falta de intuitividad. Pero este aumento de sentido es el fruto del conjunto de las operaciones historiográficas. Así, hay que orientarlo en beneficio de la dimensión crítica de la historia. La idea de representancia es, pues, la manera menos mala de rendir homenaje al único enfoque reconstructivo disponible al servicio de la verdad en historia.

III

La condición histórica



Ha terminado el examen de la operación historiográfica en el plano epistemológico; se ha realizado a través de tres momentos: el del archivo, el de la explicación/compreñión y el de la representación histórica. Se abre una reflexión de segundo grado sobre las condiciones de posibilidad de este discurso. Está destinada a ocupar el lugar de la filosofía especulativa de la historia en el doble sentido de historia del mundo y de historia de la razón. Colocamos el conjunto de las consideraciones propias de esta reflexión bajo el título de la hermenéutica, en el sentido más general de examen de los modos de comprensión implicados en los saberes de vocación objetiva. ¿Qué es comprender según el modo histórico? Ésta es la pregunta más englobadora que abre este nuevo ciclo de análisis.

Suscita dos tipos de investigaciones; éstas se distribuyen en dos vertientes: una crítica y otra ontológica.

En la vertiente crítica, la reflexión consiste en la imposición de límites a cualquier pretensión totalizadora vinculada al saber histórico; tiene como objetivo algunas modalidades de la *hybris* especulativa que lleva al discurso de la historia sobre ella misma a erigirse en discurso de la historia en sí que se conoce a sí misma; en este sentido, este examen crítico equivale a validación de las operaciones objetivantes (propias de la epistemología) que regulan la escritura de la historia (capítulo 1).

En la vertiente ontológica, la hermenéutica intenta expresar las presuposiciones, que podemos llamar existenciales, tanto del saber historiográfico efectivo como del discurso crítico precedente. Son existenciales en el sentido de que estructuran la manera propia de existir, de ser en el mundo, de ese ser que cada uno es. Conciernen, en el más alto grado, a la condición histórica infranqueable de ese ser. Para caracterizar esta condición, se podría emplear, de modo emblemático, el término historicidad. Si, con todo, no lo propongo, se debe a los equívocos que se derivan de su relativamente larga historia, y que intentaré poner en claro. Una razón más fundamental me hace preferir la expresión "condición histórica". Por condición entiendo dos cosas: por una parte, la situación en la que cada uno se encuentra siempre implicado, Pascal diría "encerrado"; por otra, la condicionalidad, en el sentido de condición de

posibilidad de rango ontológico, o, como acabamos de decir, existenciaría respecto a las categorías de la hermenéutica crítica. Hacemos la historia y hacemos historia porque somos históricos (capítulo 2).

La coherencia de la empresa descansa, por tanto, en la necesidad del doble paso del saber histórico a la hermenéutica crítica y de ésta a la hermenéutica ontológica. Esta necesidad no se puede demostrar *a priori*: no procede más que de su puesta en práctica, que equivale a su puesta a prueba. Hasta el final, la presunta articulación seguirá siendo una hipótesis de trabajo.

Pensé concluir la tercera parte de esta obra con la exploración del fenómeno del olvido. El término figura en el título de esta obra en pie de igualdad con memoria e historia. En efecto, el fenómeno tiene la misma amplitud que las dos grandes clases de fenómenos relativos al pasado; es el pasado, en su doble dimensión mnemónica e histórica, el que, en el olvido, se pierde; la destrucción de un archivo, de un museo, de una ciudad —estos restigos de la historia pasada— equivale a olvido. Hay olvido donde hubo huella. Pero el olvido no es sólo el enemigo de la memoria y de la historia. Una de las tesis en la que estoy muy interesado es que existe también un olvido de reserva que constituye un recurso para la memoria y para la historia sin que se pueda establecer el balance de esta gigantomaquia. Esta doble capacidad del olvido sólo se entiende si se lleva toda la problemática del olvido al plano de la condición histórica subyacente al conjunto de nuestras relaciones con el tiempo. El olvido es el emblema de la vulnerabilidad de toda la condición histórica. Esta consideración justifica el lugar del capítulo sobre el olvido en la parte hermenéutica de esta obra después de la hermenéutica ontológica. La transición de una problemática a otra habrá tenido su preparación en la revisión del conjunto de las relaciones entre memoria e historia en la última sección del capítulo precedente. Así se cierra, con el capítulo sobre el olvido, la tríada colocada al comienzo del libro (capítulo 3).

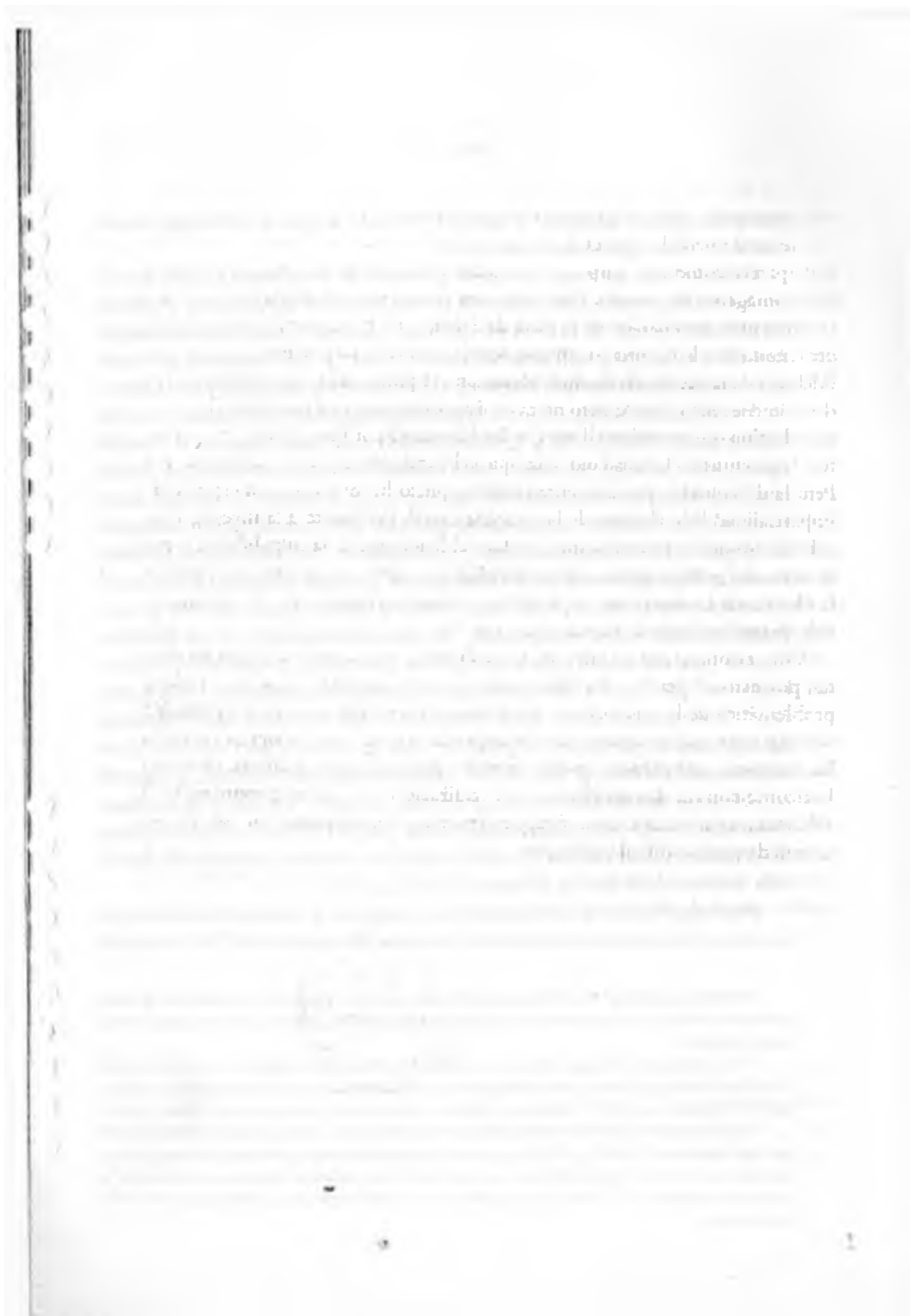
* * *

Falta, sin embargo, un miembro a la investigación: el perdón. En un sentido, el perdón forma pareja con el olvido: ¿no es una especie de olvido feliz? Más fundamentalmente aun, ¿no es la figura de la memoria reconciliada? Sin duda. Sin embargo, dos razones me han llevado a proseguir el examen, en cierto modo fuera de texto, en forma de epílogo.

Por una parte, el perdón hace referencia a la culpabilidad y al castigo; pero todos nuestros análisis han eludido esta problemática. El problema de la memoria fue fundamentalmente el de la fidelidad al pasado; ahora bien, la culpabilidad aparece como un componente suplementario respecto al reconocimiento de las imágenes del pasado. Por tanto, será necesario mantenerla en suspenso, como ocurrió con la falta en la obra de *Filosofía de la voluntad*. No sucede de otro modo con la historia: su apuesta será la verdad en su relación crítica con la fidelidad de la memoria; sin duda alguna, no se podrá dejar de evocar los grandes crímenes del siglo XX; pero no es el historiador quien los ha calificado así: la reprobación que cae sobre ellos y que los hace tener por inaceptables —¡qué lío te!— la pronuncia el ciudadano, cosa que el historiador, es cierto, no deja de ser. Pero la dificultad es precisamente ejercer el juicio histórico con un espíritu de imparcialidad bajo el signo de la condena moral. En cuanto a la investigación sobre la condición histórica, roza también el fenómeno de la culpabilidad y, por lo tanto, del perdón; pero también se obliga a no atravesar ese umbral al formar la idea de ser en deuda, en el sentido de dependencia de una herencia transmitida, dejando de lado cualquier acusación.

Otra razón: sí, por un lado, la culpabilidad añade su peso al del ser en deuda, por otro, el perdón se ofrece como el horizonte escatológico de toda la problemática de la memoria, de la historia y del olvido. Esta heterogeneidad de origen no excluye que el perdón imprima la marca de sus signos en todas las instancias del pasado: en este sentido, precisamente, se ofrece como su horizonte común de cumplimiento y realización. Pero esta aproximación al *eskhaton* no garantiza ningún *happy end* para nuestra empresa: por eso, sólo se tratará de perdón difícil (Epílogo).





PRELUDIO

El peso de la historia y lo no-histórico

Hemos querido separar, al margen de la epistemología y de la ontología de la historia, la contribución de Nietzsche a la discusión. La *Segunda consideración intempestiva*, publicada en 1872 por Nietzsche, entonces titular de la cátedra de filología clásica en la Universidad de Basilea, no aporta nada al examen crítico de la operación histórica; nada, tampoco, al de la filosofía prehegeliana o poshegeliana de la historia. Es intempestiva en el sentido de que no ofrece, frente a las dificultades de una cultura masivamente histórica, más que una salida de lo histórico contemplada desde la perspectiva enigmática de lo no-histórico. En la bandera de este concitador de discordias, se puede leer el emblema programático: "De la utilidad y de los inconvenientes de la historia (*Historie*) para la vida".¹ La lectura que propongo de la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche se apoya en el propio estilo de este ensayo: su tono es desmedido, como corresponde a un tema de exceso, el exceso de la historia. Por este motivo, hay que cotejarlo, en el umbral de esta tercera parte, con el mito del *Fedro* que preludia la segunda parte. Se halla así perfilado un circuito completo: la lectura que propongo del mito platónico constituía ya un exceso, en la medida en que colocaba claramente la historiografía del mismo lado que los *grammata* literalmente buscados por el mito. La libre interpretación que propongo ahora del texto de Nietzsche corre el riesgo de situar el exceso de la cultura histórica del mismo lado que los *grammata* inculcados, y de tratar el alegato a favor de lo no-histórico como un equivalente en cierto

¹ Texto establecido por Giorgio Colli y Mazzarino Montinari, trad. francesa de Pierre Pusch, París, Gallimard, 1990 [trad. esp. de Pablo Simón, *Obras completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970]. Sin embargo, a pesar de adoptar aquí esta traducción para el texto citado, he preferido, en el título, "intempestiva" en vez de "no actual".

modo poshistoriográfico y poshistorizador, que lo colocaría del mismo lado que el elogio dirigido por Platón a la memoria antes de configurarse en escritura. No existe nada hasta la duda de Nietzsche sobre la curación de la "enfermedad histórica" que no haga eco a la ambigüedad del *pharmakon*, que duda entre el veneno y el remedio en el texto del *Fedro*. El lector me permitirá la licencia del "juego" que Platón reivindicaba no sólo para su propio apólogo, sino también para la importante dialéctica que señala la salida del mito por la puerta grande del discurso filosófico.

Dos observaciones antes de entrar en el meollo de la interpretación: por un lado, no habrá que perder de vista que el abuso contra el que protestaba Platón era el del discurso escrito, desplegado en toda la extensión de la retórica. En el ensayo de Nietzsche, es la cultura histórica de los modernos la que ocupa un lugar comparable a la de la retórica de los antiguos instalada en la escritura. Evidentemente, los dos contextos son muy diferentes, hasta el punto que sería poco razonable superponer término por término la *anamnēsis* ridiculizada por los *grammata* y la fuerza plástica de la vida que el ensayo nietzscheano quiere sustraer a los perjuicios de la cultura histórica. Mi interpretación implica, pues, los límites usuales de una lectura analógica. Por otro lado, el blanco de Nietzsche no es el método histórico-crítico, la historiografía propiamente dicha, sino la cultura histórica. Y aquello con lo que esta cultura es confrontada en términos de utilidad y de inconvenientes es la vida y no la memoria. Segunda razón, pues, para no confundir analogía y equivalencia.

La cuestión que suscita el humor intempestivo de Nietzsche es sencilla: ¿cómo sobrevivir a una cultura histórica triunfante? El ensayo no aporta una respuesta unívoca. Pero tampoco Platón decía en el *Fedro* lo que sería la *anamnēsis* al salir de la crisis de la retórica escrita, aunque dijese lo que debía ser la dialéctica arguyente. El alegato a favor de lo ahistórico y lo suprahistórico está, a este respecto, en la misma situación programática que la dialéctica celebrada al final del *Fedro*. La fuerza principal del texto es, de una y otra parte, la de la denuncia; en Nietzsche, el tono de la denuncia es proclamado desde el título: la consideración es declarada *Unzeitgemäss* —intempestiva, no actual—, a la medida del *Unhistorisch* y del *Suprahistorisch* llamados a salvar la cultura alemana de la enfermedad histórica.¹ Además, el tema del "daño" es

¹ "También esta consideración es no-actual, porque en ella trato de entender como un mal, un daño, una carencia, algo de lo que esta época se enorgullece con razón, a saber, la cultura histórica, porque hasta creo que todos estamos aquejados de una fiebre historiadora, y que deberíamos, al menos, percatarnos de ello" (ibíd., p. 94).

plantado desde el prefacio.³ Y desde el principio, se pide a la filología clásica una medicación igualmente no-actual.⁴

Dejo de lado, para una discusión posterior, el comentario exigido por la comparación provocadora propuesta al comienzo del ensayo entre el olvido del bóvido viviente "de manera no histórica" (*Seconde Considération intempestive*, ob. cit., p. 95) y la "fuerza de olvidar" (ibíd., p. 96) requerida por cualquier acción, la misma que permitirá al hombre de la memoria y de la historia "cicatrizarse sus heridas, reparar lo perdido, regenerar en su propio solar las formas rotas" (ibíd., p. 97). Quisiera insistir aquí, más bien, en el vínculo mantenido a lo largo del ensayo entre cultura histórica y modernidad. Ahora bien, este vínculo, subrayado con insistencia por el ensayo comentado anteriormente de Koselleck, es tan fuerte que hace de la consideración no-actual un alegato a la vez antihistoricista y antimoderno. Antihistoricista, antimoderna, la *Segunda consideración intempestiva* lo es tan categóricamente en el plano del tema como en el del tono. Desde el primer párrafo, se crea un suspenso, se ampara una ambigüedad: "El elemento histórico y el no histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, los pueblos y las civilizaciones" (ibíd., p. 98). Es cierto que se acentúa principalmente lo no-histórico:⁵ "Demasiada historia mata al hombre". Sólo "el estado absolutamente no histórico, antihistórico, engendra no sólo la acción injusta sino cualquier acto de justicia" (ibíd., p. 99). El "no" habla con más fuerza: en esto, la *Segunda consideración intempestiva* es, como dijimos, excesiva. Y el autor lo confiesa: "Pero si es cierto, como deberemos probar, que un exceso de conocimientos históricos es perjudicial para la vida, es también necesario comprender que la vida necesita el servicio de la historia" (ibíd., p. 103).

Propongo ilustrar la ambigüedad que compense la vehemencia del ataque mediante el tratamiento reservado al comienzo del ensayo a las "tres formas de

³ Habría que elaborar un florilegio de términos médicos, propios de la temática de la vida: saturación, hastío, asco, degeneración, carga, herida, pérdida, muerte. Por otra parte, cura, salud, remedio...

⁴ "Mi carácter de filólogo clásico me da derecho a decir esto; pues, ¿qué sentido podría tener hoy la filología clásica, sino el de ejercer una influencia no-actual, esto es, obrar a contrapelo de la época y, así, sobre la época, y, esperar, a favor de una época por venir" (ibíd., p. 94).

⁵ A este propósito, una observación sobre la traducción: no se debe traducir *das Unhistorische* por "no-historicidad" (ibíd., p. 99), bajo pena de inmiscuirse en una problemática bien distinta, precisamente la de la *Geschichtlichkeit*, que procede de un horizonte filosófico muy diferente y constituye un intento muy distinto para salir de la crisis del historicismo. Volveremos sobre ello más adelante.

historia", bien estudiadas por los comentaristas, y cuyo examen incorporo al dossier del veneno y del remedio. En efecto, se dedican comedidos análisis, sucesivamente, a la historia monumental, a la historia tradicionalista y a la historia crítica. Y, en primer lugar, es importante precisar el nivel reflexivo que alcanzan estas tres categorías: no se trata de las categorías epistemológicas, como las que presentamos anteriormente —prueba documental, explicación, representación—. Pero tampoco son propias del nivel de reflexividad integral en el que se sitúa el concepto de proceso, blanco por excelencia de los golpes asestados a la ilusión historicista:

Los "espíritus historiadores" —así propone llamarlos Nietzsche— creen que el sentido de la existencia se manifiesta progresivamente en el transcurso de un proceso, sólo miran hacia atrás para comprender el presente a la luz del camino ya recorrido y para aprender a apetecer con más vehemencia el futuro; no saben que, pese a sus conocimientos históricos, piensan y actúan de manera no histórica, y tampoco saben hasta qué punto su propia actividad de historiador es dirigida por la vida, y no por la pura investigación del conocimiento (ibíd., p. 101).

El nivel en el que tiene lugar esta investigación previa es expresamente pragmática en la medida en que en ella se expresa fundamentalmente la relación de la *Historie* con la vida y no con el saber: la medida de la utilidad para la vida es siempre "el hombre activo y poderoso" (ibíd., p. 103).

Dicho esto, vale la pena detenerse en el trabajo de discriminación operado en cada uno de los tres niveles distinguidos por Nietzsche respecto al equívoco planteado en el corazón mismo del ensayo.

Así, la historia monumental no es definida en primer lugar por el exceso, sino por la utilidad que ocultan "modelos que hay que imitar y superar" (ibíd., p. 104); por esta historia, "la grandeza se perpetúa" (ibíd., p. 105). Pero es precisamente la enfermedad histórica la que nivela la grandeza hasta la insignificancia. Por tanto, es a la utilidad a la que se suma el exceso: consiste en el abuso de las analogías; por ellas, "flancos enteros del pasado se olvidan, se desprecian, y transcurren como una corriente grisácea y uniforme de la que sólo algunos hechos aislados, embellecidos, emergen cual islotes solitarios" (ibíd., p. 107). Es entonces cuando daña al pasado. Pero daña también al presente: la admiración sin límites de los grandes y de los poderosos del pasado se convierte en el disfraz bajo el cual se oculta el odio de los grandes y de los poderosos del presente.

No es menor la ambigüedad de la historia tradicionalista: es útil para la vida conservar y venerar costumbres y tradiciones; pero, una vez más, el mismo pasado se resiente, pues todas las cosas pasadas terminan por ser cubiertas por un velo uniforme de venerabilidad, y "lo que es nuevo y está naciendo es rechazado y atacado". Esta historia sólo sabe conservar, no engendrar.

La historia crítica, por su parte, no se identifica con la ilusión historicista. Sólo constituye un momento, el del juicio, en la medida en que "todo pasado merece ser condenado" (ibíd., p. 113); en este sentido, la historia crítica designa el momento del olvido merecido. En este caso, el peligro para la vida coincide con su utilidad.

Hay, sin duda, necesidad de historia, ya sea monumental, tradicionalista o crítica. La ambigüedad residual, que yo relaciono con la del *pharmakon* del *Fedro*, proviene de que la historia implica no-excesos en cada uno de los tres niveles considerados, en una palabra, de la incontestable utilidad de la historia para la vida, en términos de imitación de la grandeza, de veneración por las tradiciones pasadas, de ejercicio crítico del juicio. A decir verdad, en este texto, Nietzsche no ha mostrado realmente el equilibrio entre la utilidad y los inconvenientes, ya que el exceso se declara en el corazón mismo de lo histórico. El propio punto de equilibrio sigue siendo problemático:

En la medida en que sirve a la vida —sugiere Nietzsche— la historia sirve a una fuerza no-histórica: por tanto, nunca podrá ser, ni deberá llegar a ser, en esta posición de subordinación, una ciencia pura, como, por ejemplo, la matemática. La cuestión de saber hasta qué punto la vida necesita los servicios de la historia es una de las más graves cuestiones y preocupaciones sobre la salud de los individuos, de los pueblos y de las civilizaciones. Pues el exceso de historia trastorna y hace degenerar la vida, y esta degeneración termina finalmente por poner en peligro a la misma historia (ibíd., p. 103).

¿Pero puede establecerse el equilibrio exigido por el título? Es la pregunta que sigue planteada al término del ensayo.

El ataque contra la modernidad, privada de los matices precedentes, es introducido por la idea de una interposición entre la historia y la vida de un "astro magnífico y brillante", a saber, "la voluntad de hacer de la historia una ciencia" (ibíd., p. 115). Esta voluntad caracteriza al "hombre moderno" (ídem). Y consiste en la violencia inferida a la memoria que equivale a una inundación, a una invasión. El primer síntoma de la enfermedad es "la impor-

tante oposición –desconocida en los pueblos antiguos– entre la interioridad a la que no corresponde ninguna exterioridad y la exterioridad a la que no corresponde ninguna interioridad” (ibíd., p. 116). No estamos lejos de la estigmatización que el *Fedro* hace de las “marcas exteriores” que alienan la memoria. Pero el reproche adopta un cariz moderno en la medida en que la misma distinción entre las categorías de lo interior y de lo exterior es una conquista moderna, de los alemanes en primer lugar: “¿somos el célebre pueblo de la profundidad interior?” (ibíd., p. 119). Con todo, nos hemos convertido en “enciclopedias ambulantes”; en cada una de éstas debería estar impresa la dedicatoria: “manual de cultura interior para bárbaros exteriores” (ibíd., p. 117).

Al continuar el ataque en regla, hace estallar los diques dentro de los cuales Nietzsche intenta canalizarlo (los cinco puntos de vista del comienzo del párrafo 5!): extirpación de los instintos, ocultación bajo máscaras, habladurías de ancianos entrecanos (el *Fedro* ¿no reservaba también a los viejos el gusto por los *grammata*?), “neutralidad de los eunucos, redoblamiento sin fin de la crítica por la crítica, pérdida de la sed de justicia”⁶ en beneficio de la benevolencia indiferente con la “objetividad”,⁷ huida perezosa ante la “marcha de las cosas”, refugio en la “melancólica indiferencia”.⁸ Resuenan, pues, la declaración principal del ensayo (“Sólo impulsados por la fuerza suprema del presente tenéis derecho a interpretar el pasado” [ibíd., p. 134] y la profecía última (“Sólo el que construye el futuro posee el derecho de juzgar el pasado” [ídem])). Se abre camino la idea de “justicia histórica”, cuyo juicio es “siempre destructivo” (ibíd., p. 136). Es el precio que hay que pagar para que renazca el instinto de construcción que debería sacar la celebración del arte e, incluso, la devoción religiosa del puro conocimiento científico (ibíd., pp. 136-137). Se expone, pues, sin barrera alguna, al elogio de la ilusión, diametralmente

⁶ “Sólo en la medida en que el hombre veraz alimenta la voluntad incondicional de ser justo, hay algo de grande en ese anhelo de verdad, que es glorificado por doquier sin más ni más” (ibíd., p. 128).

⁷ “Esos historiadores ingenuos llaman objetividad a eso de juzgar las opiniones y acciones pasadas por las opiniones corrientes del momento, de las que extraen el canon de todas las verdades; su tarea consiste en adaptar el pasado a la trivialidad actual” (ibíd., p. 130). Y más tarde: “Así el hombre tiende su red sobre el pasado y lo domina; así se manifiesta su instinto artístico; mas no su instinto por la verdad, y la justicia. La objetividad nada tiene que ver con el espíritu de justicia” (ibíd., p. 131).

⁸ “El grito de guerra: “¡División del trabajo! ¡Coordinación!” no encuentra un eco en la manifestación desengañada de Pierre Nora: “¡Archivad, archivad, siempre quedará algo!”

opuesto a la realización por el mismo del concepto según la grandiosa filosofía hegeliana de la historia.⁹ El mismo Platón, el de *República*, III, 404b y ss., es movilizado a favor de la "vasta mentira necesaria" (ibíd., p. 164), a costa de la supuesta verdad necesaria. Se lleva así la contradicción al corazón de la idea de modernidad: los tiempos nuevos que ella invoca son puestos por la cultura histórica bajo el signo de la vejez.

Al término de este ataque desmedido, es muy difícil decir lo que es lo no-histórico y lo suprahistórico. Sin embargo, un tema crea el vínculo entre estos conceptos límite y el alegato por la vida: el tema de la juventud. Resuena al final del ensayo, como lo hará el de la natalidad hacia el final de *La condición humana* de Hannah Arendt. La exclamación —"Con la mente puesta aquí en la juventud, exclamo: ¡Tierra! ¡Tierra!" (ibíd., p. 161)— puede parecer poco elegante: adquiere sentido en el marco del binomio juventud/vejez, que articula secretamente el ensayo en beneficio de una reflexión general sobre el envejecimiento que la meditación sobre la condición histórica no puede eludir. La juventud no es una época de la vida, sino la metáfora de la fuerza plástica de la vida.

Es en la atmósfera de la invocación a la juventud donde viene a situarse de nuevo *in fine* el término insistente de la enfermedad histórica, el cual, a su vez, llama al del remedio, del que no se sabe, en definitiva, si no es también veneno, en virtud de su alianza secreta con la justicia que condena. Todo se encierra y abrevia, en efecto, en las últimas páginas de un ensayo que, hasta ese momento, no terminaba nunca: "No se extrañe el lector si sus nombres son los de venenos (*Gifte*) —los antidotos de la historia son las fuerzas no-históricas y suprahistóricas" (ibíd., p. 166)—. A decir verdad, Nietzsche es parco en palabras, para distinguir lo no-histórico y lo suprahistórico. "No-histórico" está asociado al "arte y la fuerza de olvidar" y de "encerrarse en un horizonte limitado" (ídem). Se tiende un puente hacia las consideraciones del comienzo del ensayo sobre los dos olvidos, el del rumiante y el del hombre histórico. Sabemos ahora que este olvido no es histórico sino no-histórico. En cuanto a lo "suprahistórico", desvía la mirada del devenir y la lleva hacia los poderes

⁹ Nietzsche llega hasta fingir que Hegel identificó el "proceso universal" con su propia existencia berlinesa (ibíd., p. 147); todo cuanto viniese después se reduciría a una "coda musical del rondó de la historia universal, o más exactamente a una repetición superflua". Es cierto, admite Nietzsche, que Hegel "no lo dijo" (ídem); pero inculcó en las generaciones la razón para creerlo.

dispensadores de eternidad que son el arte y la religión. Desde ese momento, es la ciencia la que habla aquí de veneno, por lo que odia a estos poderes, en la misma medida en que odia el olvido en el que sólo ve muerte del saber.¹⁰ De este modo, lo no-histórico y lo suprahistórico constituyen el antídoto (*Gegenmittel*) natural a la invasión de la vida por la historia, a la enfermedad histórica. "Sin duda, a los que estamos aquejados de la historia nos hará sufrir también este antídoto. Pero este sufrimiento no prueba nada contra la terapéutica (*Heilverfahren*) adoptada" (ibíd., p. 167).

La juventud es el heraldó de esta terapéutica: pues "ella sufrirá igualmente por el mal y por el remedio" (*Gegenmittel*) (idem).

Juventud contra epígono entrecano: "esta alegoría (*Gleichnis*) se aplica a cada uno de nosotros" (ibíd., p. 169).

¹⁰ Al respecto, Colli y Montinari restituyen una versión anterior de esta página: "La ciencia considera a ambos como venenos; pero es sólo un fallo de la ciencia que sólo ve venenos y no remedios. Falta una rama de la ciencia, una especie de terapéutica superior que estudiaría los efectos de la ciencia sobre la vida y fijaría la dosis de ciencia que permite la salud de un pueblo o de una civilización. Prescripción: las fuerzas no-históricas enseñan el olvido, localizan, crean una atmósfera, un horizonte; las fuerzas suprahistóricas hacen más indiferentes a las seducciones de la historia, tranquilizan, entretienen. Naturaleza, filosofía, arte, compasión" (ibíd., pp. 113-114).



I

La filosofía crítica de la historia

NOTA DE ORIENTACIÓN

Comenzamos el recorrido hermenéutico por la filosofía crítica de la historia. Sería un error creer que, a falta de una filosofía de la historia de tipo especulativo, sólo hay lugar para la epistemología de la operación historiográfica. Queda un espacio de sentido para los conceptos metahistóricos propios de la crítica filosófica próxima a la ejercida por Kant en la *Crítica del juicio*, y que merecería el nombre de "crítica del juicio histórico". La tengo por la primera rama de la hermenéutica, en el sentido de que se interroga sobre la naturaleza del comprender que recorre los tres momentos de la operación historiográfica. Esta primera hermenéutica aborda la reflexión de segundo grado por su vertiente crítica, en el doble sentido de deslegitimación de las pretensiones del saber de sí de la historia de erigirse en saber absoluto, y de legitimación del saber histórico de vocación objetiva.

La epistemología de nuestra segunda parte comenzó recurriendo a esta clase de reflexión, principalmente con motivo del examen de los modelos cronológicos elaborados por la disciplina. Pero faltaba la elaboración distinta de las condiciones de posibilidad de categorías temporales dignas de enunciarse en los términos del tiempo de la historia. El vocabulario de la modelización —los conocidos "modelos temporales" de la historia de los *Annales*— no estaba a la altura de esta empresa crítica. Debo a Reinhard Koselleck la identificación de la diferencia entre los modelos que actúan en la operación historiográfica y las categorías temporales de la historia. La "historia de los conceptos" —la *Begriffsgeschichte*—, a la que está consagrada una parte importante de su obra, versa sobre las categorías que rigen el tratamiento histórico del tiempo, sobre la "historización" generalizada de los saberes relativos a todo el campo práctico. El capítulo siguiente mostrará que este examen apunta, a su vez, hacia la hermenéutica ontológica de la condición histórica, ya que esta historización depende de la experiencia en el sentido fuerte del término, de la "experiencia de la historia", según el título de uno de los conjuntos de ensayos de Koselleck. El presente capítulo se mantendrá den-

tro de los límites de la crítica de la pretensión del saber de sí de la historia de constituirse en saber absoluto, en reflexión total.

Se explorarán, sucesivamente, las dos significaciones maestras de la crítica. En las dos primeras secciones se privilegiará el extremo negativo de la crítica; en las dos últimas, se considerarán las dialécticas externa e interna al saber de sí de la historia que atestiguan de modo positivo la autolimitación asumida de este saber.

En primer lugar, evaluaremos la ambición más alta asignada al saber de sí de la historia por la filosofía romántica y postromántica alemana. Me guiará en esta investigación Koselleck, en su gran artículo "Historia" —*Geschichte*— consagrado a la constitución de la historia como singular colectivo que reúne el conjunto de las historias especiales. La semántica de los conceptos históricos servirá de detector respecto al sueño de autosuficiencia que expresa la fórmula "historia misma" (*Geschichte selber*), reivindicada por los autores concernidos. Este sueño será conducido hasta el punto en que el vuelve contra sí mismo el arma del "todo historia" (sección I).

Esta crítica aplicada a la ambición más extrema y más declarada del saber de sí de la historia será aplicada después a una pretensión en apariencia diametralmente opuesta a la anterior: la de considerar la época presente no sólo como diferente, sino como preferible a cualquier otra. Esta autocelebración, unida a la autodesignación, es característica de la apología de la modernidad. A mi modo de ver, la expresión "nuestra" modernidad conduce a una aporía semejante a la encubierta por la expresión "historia misma". Siembra la confusión, en primer lugar, la "recurrencia histórica" del alegato en favor de la modernidad, desde el Renacimiento y las Luces hasta nuestros días. Pero es más visiblemente la concurrencia entre varios alegatos que mezclan valorización y cronología —por ejemplo, el de Condorcet y el de Baudelaire— la que desestabiliza más ciertamente la preferencia de sí misma asumida por una época. Por tanto, una cosa es saber si la argumentación, en puros términos de valor, puede eludir el equívoco de un discurso que apela a la vez a lo universal y a su situación en el presente histórico. Y otra cuestión es saber si el discurso de lo posmoderno se libra de la contradicción interna. De una u otra manera, la singularidad histórica que se piensa a sí misma suscita una aporía simétrica de la de la totalidad histórica que se sabe absolutamente (sección II).

La hermenéutica crítica no agota sus recursos en la denuncia de las formas abiertas o disimuladas de la pretensión del saber de sí de la historia de la reflexión total. Está atenta a las tensiones, a las dialécticas, gracias a las cuales este saber determina la medida positiva de su limitación.

La polaridad entre fallo judicial y juicio histórico es una de estas dialécticas notables, al tiempo que sigue siendo una limitación externa a la que está sometida la historia: el deseo de imparcialidad común a las dos modalidades de juicio está sometido, en su ejercicio efectivo, a coartaciones opuestas. La imposibilidad de ocupar sólo la posición del tercero aparece ya clara por la comparación entre los dos recorridos de la toma

de decisión: proceso, por un lado; archivo, por otro; tal uso del testimonio y de la prueba aquí y allí; tal finalidad de la sentencia final por una parte y por la otra. Se pone el énfasis principalmente en la concentración del fallo judicial sobre la responsabilidad individual opuesta a la expansión del juicio histórico a los contextos más abiertos de la acción colectiva. Estas consideraciones sobre los dos oficios, de historiador y de juez, sirven de introducción para poner a prueba el caso de los grandes crímenes del siglo XX, sometido sucesivamente a la justicia penal de los grandes procesos y al juicio de los historiadores. Una de las apuestas teóricas de la comparación concierne al estatuto asignado a la singularidad, a la vez moral e histórica, de los crímenes del siglo. En el plano práctico, el ejercicio público de uno y otro juicio es la ocasión para subrayar la función terapéutica y pedagógica del "*dissensus* cívico" suscitado por las controversias que animan el espacio público de discusión en los puntos de interferencia de la historia dentro del campo de la memoria colectiva. De este modo, el mismo ciudadano se convierte en un tercero entre el juez y el historiador (sección III).

Una última polaridad subraya la limitación interna a la que es sometido el saber de sí de la historia. No es ya entre la historia y su otro, como lo es el juicio judicial; es en el seno mismo de la operación historiográfica, bajo la forma de la correlación entre el proyecto de verdad y el componente interpretativo de la operación historiográfica misma. Se trata de mucho más que del compromiso subjetivo del historiador en la formación de la objetividad histórica: del juego de opciones que jalona todas las fases de la operación, desde el archivo a la representación historiadora. Se confirma así que la interpretación tiene la misma importancia que el proyecto de verdad. Esta consideración justifica su lugar al término del recorrido reflexivo realizado en este capítulo (sección IV).

* * *

I. Die Geschichte selber, "*la historia misma*"

Describimos, con R. Koselleck, el viaje a las fuentes de la grandiosa ambición del saber de sí de la historia de acceder a la reflexión total, forma eminente del saber absoluto. Le debemos el reconocimiento de la diferencia entre los modelos temporales presentes en la operación historiográfica y las categorías temporales de la historia.

Es cierto que yo había explicado en *Tiempo y narración* el conocido ensayo titulado "Campo de experiencia y horizonte de espera: dos categorías históricas", retomado en *Futuro pasado*; pero no había percibido el vínculo entre

este ensayo y el conjunto de investigaciones propias de un tipo de discurso jerárquicamente superior al de la epistemología de la operación historiográfica.¹ Al versar sobre las nociones de campo de experiencia y de horizonte de espera, se trata, observa Koselleck, "de categorías del conocimiento capaces de ayudar a crear la posibilidad de una historia" (*Le Futur passé*, ob. cit., p. 208). Más radicalmente, se trata de definir el "tiempo de la historia", tarea de la que se afirma en el prólogo que "es una de las cuestiones de la ciencia histórica más difíciles de resolver". En efecto, tratándose de los contenidos de la historia, basta un sistema fiable de datación; en cuanto a los ritmos temporales de los conjuntos delimitados por el discurso histórico, se destacan sobre el fondo de un "tiempo de la historia" que marca y señala la historia pura y simple, la historia a secas.

Koselleck tiene buenas razones para caracterizar como metahistóricas estas categorías. Esta evaluación de su estatuto es confirmada por la constitución homóloga entre las categorías del tiempo histórico en Koselleck y las del tiempo interior de las *Confesiones* de san Agustín. El paralelismo es sorprendente entre el binomio horizonte de espera y espacio de experiencia y el binomio presente del futuro y presente del pasado. Ambos binomios incumben al mismo nivel de discurso. Además, se ayudan mutuamente: las estructuras del tiempo histórico no se limitan a dar a las del tiempo mnemónico una amplitud mayor; abren un espacio crítico en el que la historia puede ejercer su función correctiva respecto a la memoria; en cambio, la dialéctica agustiniana del

¹ En *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III, pp. 940-953, introduzco los análisis de R. Koselleck justo después de la confrontación con la filosofía hegeliana de la historia ("Renunciar a Hegel", pp. 918-938) e intento colocarlos bajo la égida de la conciencia histórica cuya categoría principal es la de estar afectada por el pasado, que debo a Hans G. Gadamer. Koselleck se halla así intercalado entre Hegel, a quien renunció, y Gadamer, a quien adhiero. Lo que falta, pues, a esta visión es el reconocimiento de la dimensión trascendental de las categorías metahistóricas. Este reconocimiento sólo se hizo posible al término de la reconstrucción paciente de la operación historiográfica liberada de los límites de la preocupación narratológica dominante. Las categorías examinadas por R. Koselleck definen su estatuto metahistórico precisamente con relación a los modelos de la operación historiográfica. No reniego, sin embargo, del enfoque hermenéutico de *Tiempo y narración III*: el mismo R. Koselleck participa en el grupo de investigación que publica, bajo el estandarte de *Poetik und Hermeneutik*, al lado de Harald Weinrich y Karl Heinz Stierle. En el volumen V de esta colección, con el título *Geschichte, Ereignis und Erzählung* [Historia, acontecimiento y relato], se publicaron dos artículos retomados en *Futuro pasado*: "Historia, historias y estructuras formales del tiempo" y "Representación, acontecimiento y estructura".

triple presente reabre el pasado de la historia a un presente de iniciativa y a un futuro de anticipación cuya marca habrá que encontrar, llegado el momento, en el centro de la empresa historiadora. Lo cierto es que Koselleck está capacitado para decir que "ni san Agustín ni Heidegger llevaron sus preguntas al tiempo de la historia" (ob. cit., p. 238) —lo que no ocurre con Gadamer, como admito en *Tiempo y narración III*—. La aportación de los análisis de Koselleck consiste en el tratamiento de estas categorías como condiciones del discernimiento de los cambios que afectan al tiempo histórico mismo, y principalmente de los rasgos diferenciales de la visión que los modernos tienen del cambio histórico.² La propia modernidad —volveremos sobre ella más tarde— es un fenómeno histórico global, en la medida en que aprehende los tiempos modernos como tiempos nuevos; pero esta aprehensión sólo se deja pensar en términos de alejamiento creciente de las esperas respecto a todas las experiencias tenidas hasta hoy. No ocurría esto con las esperas escatológicas de la cristiandad histórica, que, en razón de su estatuto ultramundano, no se podían coordinar con la experiencia común dentro de un único proceso histórico. La apertura del horizonte de espera designado por el término "progreso" es la condición previa de la concepción de los tiempos modernos como nuevos, lo que constituye la definición tautológica de la modernidad, en alemán al menos. A este respecto, se puede hablar de "temporalización de la experiencia de la historia" como proceso de perfeccionamiento constante y creciente. Se pueden enumerar múltiples experiencias, tanto en orden de la espera como en el de la experiencia rememorada; se pueden incluso distinguir progresos desiguales; pero una novedad global aumenta la distancia ente el campo de experiencia y el horizonte de espera.³ Las nociones de aceleración y de carácter dis-

² El título *Futuro pasado* puede entenderse en el sentido de futuro que ya no existe, de futuro pasado, característico de la época en que fue pensada la historia como tal.

³ Kant no escribió la crítica del juicio histórico que hubiera constituido la tercera parte de *Crítica del juicio*; pero trazó los primeros esbozos en *El conflicto de las facultades*. Así, se lee en la segunda sección, § 5: "En la especie humana, debe sobrevenir alguna experiencia que, en cuanto acontecimiento, indique en esta especie una disposición y una aptitud a ser causa del progreso, a lo mejor y, puesto que debe ser el acto de un ser dotado de libertad, ser su artífice; se puede pretender de un acontecimiento que sea el efecto de una causa dada cuando se producen las circunstancias que cooperan a ello". Esta "historia profética del género humano" se funda en los signos que la historia efectiva proporciona del destino cosmopolita del género humano. La Revolución Francesa fue para Kant uno de estos signos, de los que dice: "Semejante fenómeno de la historia de la humanidad no se olvida" (*El conflicto de las facultades*, segunda sección, § 7).

ponible de la historia pertenecen al mismo ciclo. La aceleración es el indicio infalible de que la separación sólo se mantiene modificándose permanentemente. La aceleración es una metacategoría de los ritmos temporales que vincula la mejora al acortamiento de los intervalos; da a la velocidad un toque histórico; permite *a contrario* hablar de retraso, de avance, de estancamiento, de regresión. En cuanto al carácter disponible de la historia, a su carácter factible, designa una capacidad que es a la vez la de los agentes de la historia y la de los historiadores que disponen de la historia al escribirla.⁴ Que alguien haga la historia es una fórmula moderna impensable antes de finales del siglo XVIII y, de alguna forma, ratificada por la Revolución Francesa y Napoleón. El nivel metahistórico del concepto se manifiesta en que pudo sobrevivir a la creencia en el progreso, como lo atestigua, fuera del ámbito alemán,⁵ la noble divisa tomada de Michel de Certeau bajo la cual Jacques Le Goff y Pierre Nora reunieron a los historiadores franceses en los años setenta.⁶ La noción de factibilidad de la historia es tan tenaz, porque ambiciona ajustar nuestra doble relación con la historia –hacer la historia y hacer historia– a la competencia constitutiva del campo práctico de aquel al que llamo, con un término englobador, el “hombre capaz”.

Nada subraya mejor el carácter unilateral del concepto de factibilidad de la historia que su estrecho vínculo con la metacategoría por excelencia constituida por el concepto mismo de historia como singular colectivo. Es la categoría clave bajo cuyo requisito puede pensarse el tiempo de la historia. Hay tiempo

⁴ Koselleck dedica un análisis separado a esta noción de disponibilidad (*Le Futur passé*, ob. cit., pp. 233 y ss.)

⁵ Se cita corrientemente la fórmula de Treitschke que refiere Koselleck: “Si la historia fuese una ciencia exacta deberíamos estar en condiciones de develar el futuro de los Estados. No podemos hacerlo, pues en todas partes la ciencia histórica choca con el misterio de la personalidad. Son individuos, hombres los que hacen la historia, hombres, como Lutero, Federico el Grande y Bismarck. Esta grande y heroica verdad será siempre innegable; pero que estos hombres parezcan ser los hombres que se necesita en el momento preciso, eso seguirá siendo por siempre un misterio para nosotros simples mortales. El tiempo forma al genio, pero no lo crea” (citado por Koselleck, *ibíd.*, p. 245).

⁶ En el texto de presentación de la obra colectiva *Hacer la historia*, se subraya la novedad de la empresa: “Obra colectiva y diversa, la obra pretende ilustrar y promover un nuevo tipo de historia”. La novedad, expresada en tres grandes apartados, “Problemas nuevos”, “Conceptos nuevos”, “Objetos nuevos”, es una réplica a la fragmentación excesiva del campo histórico en la misma época. En este sentido, está en consonancia con la unificación del concepto de historia del que trataremos un poco más adelante.

de la historia en la medida en que hay una historia única. Es la tesis maestra de Koselleck, en un artículo seminal publicado en el *Lexique historique de la langue politico-sociale en Allemagne* con el simple título de "Geschichte".⁷ A este respecto, sería una ilusión creer que el rechazo ruidoso de la filosofía hegeliana de la historia y, con menor esfuerzo, la eliminación altiva de las especulaciones arriesgadas de un Spengler o de un Toynbee, incluso de émulos más recientes de ambiciones planetarias, exoneran a los historiadores de la labor de explicar por qué la misma palabra "historia" designa, sin anfibología fácil de denunciar, el singular colectivo de la serie de acontecimientos y el conjunto de los discursos sostenidos a propósito de este singular colectivo. La cuestión es propia del nivel trascendental del discurso crítico sobre la historia. Koselleck pone a su servicio el importante instrumento de la semántica conceptual, especie de lexicografía selectiva del vocabulario de base de las ciencias históricas. Pero, a diferencia de una obra lexicográfica limitada al examen de los conceptos con la condición de soslayar el referente, las metacategorías explicitadas por la empresa son, a la manera de las categorías kantianas, las condiciones de posibilidad de una experiencia específica. El léxico descansa así en una relación triangular: concepto director, funcionamiento lingüístico y experiencia. El campo de aplicación de estos conceptos guía está constituido por lo que el autor llama la "experiencia de la historia",⁸ a saber, algo más que un territorio epistemológico, una auténtica relación con el mundo, comparable a la que sirve de base a la experiencia física. Pero esta experiencia es propia de la época moderna. El autor habla de un "espacio nuevo de experiencia". Esta referencia a la modernidad, sobre la que volveremos luego con más detalle, marca, desde el comienzo, el carácter *epochal* de la misma semántica conceptual. Esta marca de época no puede dejar de colocar la empresa bajo el signo del historicismo al que su propio recorrido lo conduce sin que esta salida haya sido buscada.

Al comienzo de esta historia se confirma una expectativa ingenua cuya creciente complejidad se manifestará posteriormente. Koselleck vincula esta espera a "dos acontecimientos de larga duración que terminan por confluír y, por ello mismo, por abrir un espacio de experiencia que antes no había podi-

⁷ Artículo "Geschichte", en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975. El prefacio francés de este texto, por Michael Werner, está colocado al principio de la selección de artículos *L'Expérience de l'histoire*, ob. cit.

⁸ Es el título dado a la selección de artículos a la que pertenece "Le concept d'histoire": R. Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, ob. cit.

do ser formulado" ("Geschichte", ob. cit., p. 10). Se trata, por una parte, del nacimiento del concepto de historia en cuanto *colectivo singular* que une las historias especiales en un concepto común; y, por otra, "de la mutua contaminación" de los conceptos *Geschichte*, en cuanto conjunto de acontecimientos, e *Historie*, en cuanto conocimiento, relato y ciencia histórica, contaminación que desemboca en la absorción del segundo por el primero. Los dos acontecimientos conceptuales, si se puede hablar así, no constituyen, finalmente, más que uno, a saber, la producción del concepto de "historia en cuanto tal", de "historia misma" (*Geschichte selber*).

El nacimiento del concepto de historia como colectivo singular en el que se reúne el conjunto de las historias particulares señala la conquista de la mayor separación concebible entre la historia una y la multiplicidad ilimitada de las memorias individuales y la pluralidad de las memorias colectivas subrayada por Halbwachs. Esta conquista confirma la idea de que la historia misma deviene su propio sujeto. Si existe experiencia nueva, ésta es, sin duda, la de la autodesignación de un nuevo sujeto de atribución llamado historia.

Se comprende que el segundo "acontecimiento" señalado por Koselleck —la absorción de *Historie* por *Geschichte*— haya podido confundirse con el de la formación del concepto de historia como colectivo singular. La autonomía de la historia sujeto de ella misma dirige, en definitiva, la organización de su representación. La historia, al producirse, articula su propio discurso. Esta absorción se ha hecho a pesar de las esporádicas resistencias de autores, como Niebuhr, ávidos de precisión metodológica. La vieja definición que se remonta a Cicerón ("La historia es un relato verídico de cosas pasadas"), así como la antigua asignación a la *historia* de la función de maestra (*historia magistra vitae*), son apropiadas por la nueva experiencia de la historia que se refleja mientras acontece. De esta reflexividad de la historia deriva el concepto específico de tiempo histórico, una temporalización propiamente histórica.⁹

En esta fase, que se puede llamar de ingenuidad o de inocencia, el término de historia exhibe un tenor realista que garantiza a la historia como tal una pretensión propia de la verdad.¹⁰

⁹ "La liberación de un tiempo por naturaleza histórico en el concepto de historia coincide con la experiencia de los tiempos modernos" (Koselleck, "Le concept d'histoire", ob. cit., p. 21).

¹⁰ "Este mundo de experiencia tiene una pretensión inmanente de verdad" (ibíd., p. 22). Y más adelante: "Para decirlo de manera exagerada, la historia (*Geschichte*) es una especie de categoría trascendental que tiene por mira la condición de posibilidad de las historias" (ibíd., p. 27). Droysen podrá decir de ella que "es su propio saber" (citado ídem).

Antes de ir más lejos, debemos reflexionar sobre la expresión "experiencia de la historia" con que Koselleck titula toda la obra en la que aparece el artículo en cuestión. Se ha abierto, dice, "un nuevo espacio de experiencia del que luego se nutre la escuela histórica" (art. cit., p. 51). Ahora bien, este espacio de experiencia coincide con la modernidad. Se puede hablar, pues, en síntesis, de experiencia moderna de la historia. En este sentido, el lector observará un cambio importante en el vocabulario de Koselleck desde *Futuro pasado*, en el que espacio de experiencia era opuesto a horizonte de espera (cf. *Tiempo y narración III*, ob. cit., pp. 940-953). Aplicado luego a la historia como tal, el concepto de experiencia, calificado por la modernidad, comprende, en lo sucesivo, las tres instancias del tiempo. Constituye el vínculo entre el pasado advenido, el futuro esperado y el presente vivido y realizado. Lo que se declara moderno por excelencia es el carácter omnitemporal de la historia. Al mismo tiempo, el concepto de historia reviste, además de su significación temporal renovada, una significación antropológica nueva: la historia es la historia de la humanidad, y, en este sentido, historia mundial, historia mundial de los pueblos. La humanidad se convierte a la vez en el objeto total y en el sujeto único de la historia, al tiempo que la historia se hace colectivo singular.

Sobre este conjunto de presuposiciones hay que situar la aparición de las nociones de "filosofía de la historia" con Voltaire, de "idea de historia universal desde el punto de vista cosmopolítico" con Kant, de "filosofía de la historia de la humanidad" con Herder, de "filosofía del mundo" (*Weltgeschichte*) erigida por Schiller en "tribunal del mundo". Con este último desarrollo, a la expansión del campo narrativo de la historia, se añade una reflexión moralizadora de alcance universal sobre la significación misma de la historia.¹¹

Ya sólo falta la dimensión especulativa anunciada por Novalis proclamando que "la historia se engendra a sí misma" (citado en "Geschichte", ob. cit., p. 48). La obra de Hegel, *La razón en la historia*, corona esta epopeya conceptual. Bajo la égida de la dialéctica del espíritu objetivo, se sella el pacto entre lo racional y lo real, del que se dice que expresa la idea más alta de la filosofía.¹² El vínculo en el que esta identidad se muestra es la historia misma. Al

¹¹ Pueden leerse, en el ensayo muy documentado de Koselleck, las distintas contribuciones de pensadores tan importantes como Chladenius, Wieland, Von Humboldt, F. Schlegel, F. von Schiller, Novalis y, sobre todo, Herder, por no hablar de los grandes de la escuela histórica alemana: Ranke, Droysen, Niebuhr, Burckhardt.

¹² "Pero la única idea que aporta la filosofía es la simple idea de la *Razón*—la idea de que la Razón gobierna el mundo y que, por consiguiente, la historia universal se ha desarrollado tam-

mismo tiempo, se guardan las distancias con la disciplina histórica ordinaria, a la que se le reprocha rondar la casa de los muertos. A este respecto, hay que estar agradecido a Hegel por la crítica que hace de la idea abstracta de un mundo que ya no es la potencia de vida que el espíritu aporta al corazón del presente. Algo se anuncia aquí que encontrará en el elogio de la vida que realiza Nietzsche una salida vehemente, y también en la oposición instaurada por Heidegger entre el haber-sido del pasado verdadero y el pasado terminado sustraído a nuestro poder. Pero tampoco se puede silenciar el nacimiento, bajo la apariencia y el pretexto de la filosofía hegeliana (heredera, en esto, de la orientación antiteológica de las Luces, más que de los románticos), de una religión secular comprometida por la ecuación entre la historia y la razón. La historia es el desarrollo del espíritu en el seno de la humanidad. Si Koselleck puede hablar de experiencia de la historia, es también porque el concepto de historia puede aspirar a llenar el espacio ocupado antes por la religión. En virtud de este parentesco y de esta sustitución, la filosofía idealista de la historia pudo elevarse por encima de los simples análisis causales, integrar temporalidades múltiples, abrirse al futuro o, mejor, abrir un nuevo futuro, y así reinterpretar el *topos* antiguo de la historia maestra de vida, muy cerca de las promesas de redención difundidas sobre la humanidad futura por la Revolución Francesa, madre de todas las rupturas.

Pero, con la palabra "ruptura" se apunta hacia una falla que resquebraja desde el interior la presunta idea englobadora, totalizante, de la historia del mundo.

Se puede seguir por la huella los efectos, cada vez más devastadores, de esta falla.

bién racionalmente-. Esta convicción, esta idea, es una presunción respecto a la historia como tal. Pero no lo es para la filosofía. En ella se demuestra por el conocimiento especulativo que la Razón —podemos atenernos a este término sin insistir más en la relación con Dios— es su sustancia, la potencia infinita, la materia infinita de cualquier vida natural o espiritual —y también la forma infinita de la realización de su propio contenido-. [...] La idea es lo verdadero, lo eterno, la potencia absoluta. Se manifiesta en el mundo y nada se manifiesta en él que no sea ella, su majestad y su magnificencia: esto es lo que la filosofía demuestra y que aquí se supone demostrado" (trad. francesa de Kostas Papaioannou, París, 10/18, col. "Philosophie et essais", pp. 47-48 [trad. esp. de Antonio Truyol, *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972]). Cf. *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III, pp. 918-938. Es cierto que *La razón en la historia* es la obra más floja de Hegel y su peso es escaso respecto a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y a su gran *Lógica*, que seguirán siendo el Himalaya por escalar —y por vencer—.



La más pequeña infracción de la idea de historia una y de humanidad una hay que achacarla a las diversas resistencias de lo que se puede llamar en sentido amplio, con Hannah Arendt, la *pluralidad humana*. Ésta elabora, desde el interior, el concepto mismo de historia como colectivo singular. Son siempre historias especiales lo que la historia universal o la historia del mundo pretende englobar. Pero estas historias especiales se enuncian según múltiples criterios: trátase de distribución geográfica, de periodización del curso de la historia, de distinciones temáticas (historia política y diplomática, historia económica y social, historia de las culturas y de las mentalidades). Estas diversas figuras de la pluralidad humana no se dejan reducir a un efecto de especialización profesional del oficio de historiador. Se deben a un hecho primordial, la fragmentación, incluso la dispersión del fenómeno humano. Existe una humanidad, pero muchos pueblos (por eso, muchos filósofos del siglo XIX hablan del "espíritu de los pueblos"), es decir, lenguas, costumbres, culturas, religiones, y, en el plano propiamente político, naciones enmarcadas por Estados. La misma referencia a la nación ha sido tan fuerte que los representantes de la gran escuela histórica alemana no han cesado de escribir la historia desde el punto de vista de la nación alemana. Lo mismo ha ocurrido en Francia, con Michelet en particular. La paradoja es enorme: historiadores patriotas proclaman la historia mundial. Es, pues, un punto de discusión saber si la historia puede *escribirse* desde un punto de vista cosmopolita.

Esta resistencia de las historias especiales a la globalización no es la más amenazadora: se la puede vincular no sólo a limitaciones de competencia que dependen del oficio de historiador —pues el método histórico-crítico exige una especialización cada vez más refinada de la investigación—, sino también a un rasgo de la condición de historiador que hace del hombre historiador a la vez un erudito y un ciudadano, un sabio que hace historia al escribirla, un ciudadano que hace la historia en conexión con los demás actores de la escena pública. ¿Se trata de una idea *reguladora* en el sentido kantiano, que exige en el plano teórico la unificación de los múltiples saberes y que propone, en el plano práctico y político, una tarea que se puede llamar cosmopolita, con el objetivo de establecer la paz entre los Estados-naciones y difundir mundialmente los ideales de la democracia?¹³ ¿O se trata de una idea *determinante*,

¹³ En los límites mismos de esta prudente formulación, la idea de historia mundial concebida como una ciencia guía parece tan incierta a los ojos de Kant que éste considera que aún no se ha escrito, y que todavía no ha encontrado a su Kepler o a su Newton.

constitutiva, al modo de la *Idea* hegeliana en la que vienen a coincidir lo racional y lo real? Según la primera acepción, la historia *debe* devenir universal, mundial; según la segunda, la historia *es* mundial, universal, en cuanto el devenir en movimiento de su propia producción. En ambos casos, la resistencia a la pluralidad humana constituye una paradoja y, en última instancia, un escándalo. El concepto colectivo singular sólo sería realmente estimado, celebrado, si se llegase a renovar el principio leibniziano de razón suficiente, por el que la diversidad, la variedad, la complejidad de los fenómenos constituyen los componentes oportunos de la idea del todo. Esta interpretación intermedia entre idea reguladora e idea constitutiva no me parece fuera del alcance de la concepción propiamente dialéctica de la historia.

A mi parecer, la idea de historia universal o mundial se pone a prueba más drásticamente en el plano mismo de la *temporalización* de la marcha de la historia. La modernidad pone de manifiesto rasgos inéditos de diacronía que dan a la antigua tripartición agustiniana entre pasado, presente y futuro, y más que todo a la idea que iba unida a ella de "distensión del alma", una fisionomía nueva. Koselleck ya había subrayado, en *Futuro pasado*, los efectos del *topos* del progreso sobre la representación del tiempo de la historia. Pero la idea de progreso no se limita a sugerir la de la superioridad a priori del porvenir —o, más exactamente, de las cosas por venir— sobre las cosas pasadas. La idea de *novedad* unida a la de modernidad (modernidad se dice en alemán "tiempo nuevo" —*neuen Zeiten*, luego *Neuzeit*—) implica, como mínimo, la depreciación de los tiempos anteriores afectados de obsolescencia, y, como máximo, una denegación que equivale a una ruptura. Ya evocamos antes el efecto de ruptura asignado a la Revolución Francesa por la intelectualidad europea del siglo XIX. Ya las luces de la razón habían presentado como tenebrosos los tiempos medievales; luego, el impulso revolucionario presenta como muertos los tiempos pasados. La paradoja es terrible por lo que se refiere a la idea de historia mundial, universal: ¿puede engendrar la unidad de la historia aquello mismo que la rompe?¹⁴ Para superar la paradoja, sería preciso que la fuerza de integración liberada por la energía de la novedad fuera supe-

¹⁴ Koselleck cita una carta de Ruge a Marx que data de 1843: "No podemos continuar nuestro pasado sino rompiendo claramente con él" (*L'Expérience de l'histoire*, ob. cit., p. 85). En *La ideología alemana*, Marx sostiene que la llegada del comunismo sólo transformará la historia en curso en historia mundial al precio de un cambio de categoría de toda la historia anterior reducida al estadio de prehistoria.

rior a la fuerza de ruptura que emana del acontecimiento tenido por creador y fundador de tiempos nuevos. El desarrollo de la historia más reciente está lejos de satisfacer este deseo. En este aspecto, el empuje del multiculturalismo es fuente de gran perplejidad.

Este fenómeno de depreciación del pasado presenta varios corolarios importantes. Se observará, en primer lugar, el incremento del sentimiento de distanciación que, a escala de la sucesión de varias generaciones, tiende a anular el sentimiento de deuda de los contemporáneos respecto a los predecesores, para retomar las palabras de Alfred Schütz; peor, los mismos contemporáneos pertenecientes a varias generaciones que viven simultáneamente sufren la prueba de la no-contemporaneidad de lo contemporáneo. Se observará, después, el sentimiento de aceleración de la historia que Koselleck interpreta como un efecto de la disociación del vínculo entre espera y experiencia, un número mayor de fenómenos percibidos como cambios significativos que acontecen en el mismo lapso.

Estas profundas alteraciones de la unidad de la historia en el plano de su temporalización equivalen a una victoria de la *distentio animi*, según Agustín, a riesgo de la unidad de *intentio* del proceso histórico. Pero, en el plano de la memoria, había un recurso, que era esa forma de repetición que consiste en el reconocimiento del pasado rememorado en el interior del presente. ¿Qué equivalente de este reconocimiento ofrecería la historia si estuviese condenada, por la novedad de los tiempos, a venir a reconstruir un pasado muerto, sin permitirnos la esperanza de reconocerlo como nuestro? Vemos allorá aquí un tema que sólo tomará forma al final del capítulo siguiente, el del "inquietante carácter extraño" de la historia.

La depreciación del pasado no bastaría para minar desde el interior la afirmación de la historia como totalidad autosuficiente si un efecto más devastador no se hubiese unido a ella: la *historización* de toda la experiencia humana. La valorización del futuro habría continuado siendo una fuente de certeza si no hubiese sido reforzada por la relativización de contenidos de creencia considerados como inmutables. Quizás estos dos efectos sean potencialmente antagonistas, ya que el segundo —la relativización— contribuye a minar el primero —la historización, hasta entonces acoplada a una espera garantizada por ella misma—. Es en este punto donde la historia del concepto de historia desemboca en una ambigüedad que la crisis del historicismo llevará al primer plano, pero que es como el efecto perverso de lo que Koselleck llama la *historización del tiempo*.

El efecto devastador fue particularmente visible respecto a la versión teológica del *topos* del progreso, a saber, la idea de *Heilsgeschichte*—"la historia de la salvación"—propia de la escatología cristiana. A decir verdad, el *topos* del progreso se había beneficiado, en primer lugar, del impulso venido de la teología merced al esquematismo de la "promesa" y del "cumplimiento", el cual había constituido la matriz original de la *Heilsgeschichte* dentro de la escuela de Gotinga desde el siglo XVIII. Pero este esquema continuó alimentando la teología de la historia hasta mediados del siglo XX. La repercusión del tema de la relatividad histórica en la *Heilsgeschichte* fue severa. Si la misma Revelación es progresiva, se impone la reciprocidad: la venida del Reino de Dios es también un desarrollo histórico, y la escatología cristiana se disuelve en un proceso. La idea misma de salvación eterna pierde su referente inmutable. Así es como el concepto de *Heilsgeschichte*, propuesto primero como una alternativa a la historización, aunque corra el riesgo de funcionar como un doblete teológico del concepto profano de progreso, se cambió en factor de historización integral.

En efecto, poco a poco, todos los dominios de la experiencia son afectados por la relatividad histórica. Lo atestigua el triunfo de las ideas de punto de vista y de perspectiva. Tantos observadores, tantos puntos de vista. Se puede asignar, sin duda, a esta idea un origen leibniziano, pero a costa de abandonar la fuerte referencia a la integridad de los puntos de vista. La idea de pluralidad de puntos de vista, una vez privada de cualquier visión dominante, se propone como la idea antidogmática por excelencia. Pero se plantea entonces la cuestión de saber si la tesis que afirma la relatividad de cualquier aserción no se destruye a sí misma por autorreferencia. Enunciada bajo la forma radical que le da el escepticismo—"toda afirmación, toda estimación es relativa a las condiciones históricas de su enunciación"—, está amenazada de caer bajo la acusación de "contradicción performativa" dirigida por Karl Otto Apel a los defensores del escepticismo frente a la noción ético-jurídica de validez.¹⁵ Podemos preguntarnos si la idea de verdad, y también la de lo bueno y de lo justo, pueden historizarse sin desaparecer. La relatividad que resulta de la temporalización de la historia puede alimentar, durante cierto tiempo, la acusación de ideología dirigida por un protagonista a su adversario —en la forma de la pre-

¹⁵ La contradicción es performativa en el sentido de que no se refiere al contenido semántico de la aserción, sino al acto que la enuncia, y que se tiene en cuanto tal como verdadero, como no relativo.

gunta perentoria "¿desde dónde habla usted?"—, pero, al final, se vuelve contra el que la profiere y se interioriza en sospecha paralizadora.¹⁶

Al final de este importante ensayo, "Geschichte", Koselleck da rienda suelta a sus sentimientos. Después de haber expuesto los escrúpulos de Ranke sobre la incertidumbre de cualquier postura del historiador en las luchas del presente, señala: "Con igual razón (y quizás más) que estas actitudes vinculadas a la antigua controversia, la ambivalencia de la expresión 'historia en cuanto tal' (*Geschichte selber*) posee la característica de revelar, al mismo tiempo, todas las objeciones que pueden formularse contra ella" (art. cit., p. 80). Las contradicciones que minaban la noción han revelado el carácter insostenible de esa pretensión del saber absoluto y de la *hybris* que la animaba. Otra cuestión será la de saber si lo que Koselleck llama "experiencia de la historia" no excede los límites de la historia conceptual, que yo asigno al nivel de la hermenéutica crítica, y no pone en juego categorías que se pueden llamar existenciales propias de la hermenéutica ontológica. Es lo que da a entender la reflexión sobre el doble sentido del término historia, como conjunto de acontecimientos sucedidos y conjunto de enfoques sobre estos acontecimientos.

II. "Nuestra" modernidad

Dijimos que la filosofía crítica aplicada a la historia tiene como tarea principal reflexionar sobre los límites que intentaría transgredir un saber sobre sí de la historia que se creyese absoluto. El tratamiento de la historia como singular colectivo erigido en sujeto de sí mismo —la Historia— es la expresión más

¹⁶ Según Koselleck, J. M. Chladenius habría percibido, desde mediados del siglo XVII, el efecto devastador de la idea de punto de vista (*L'Expérience de l'histoire*, ob. cit., p. 75). Koselleck observa: "Chladenius presenta un marco teórico aún hoy no superado" (ibid., p. 76). Pero fue F. Schlegel, en *Über die neuere Geschichte. Vorlesungen* (1810-1811), quien habría formulado contra Hegel, con toda lucidez, "la aporía aparecida entre el hecho de buscar la verdad y la constatación de su relatividad histórica" (p. 79 y n. 279). Más gravemente, habría percibido en el corazón mismo del proyecto hegeliano una contradicción mortal entre la ambición de abrazar "la totalidad de los puntos de vista" (expresión que se lee en el mismo Hegel en *La razón en la historia*) y el alegato del filósofo en favor de la libertad, de la razón, del derecho. Entre la totalización y el posicionamiento, entre la razón especulativa y el juicio militante, se deslizaría una sutil contradicción.

clara de esta pretensión. Pero esta puesta a prueba no es la única. Se le opone, simétricamente, una segunda forma más disimulada de la misma pretensión: consiste en elevar al absoluto el presente histórico erigido en puesto de observación, incluso en tribunal de todas las formaciones, en particular culturales, que la precedieron. Esta pretensión se oculta en los rasgos seductores de un concepto, a primera vista, indemne de cualquier veleidad de transgresión de los límites: el concepto de modernidad. La imposible reivindicación vinculada a este concepto sólo se pone al descubierto cuando se le restituye su formulación exacta y completa, y que se llama "nuestra" modernidad. No se trata tanto de "la idea que nuestro tiempo se hace de sí mismo en su diferencia, en su 'novedad' con relación al pasado".¹⁷ "Nuestro", "nuestro" tiempo, "nuestra" época, "nuestro" presente, tantas expresiones equivalentes de la idea de modernidad. La pregunta es ésta: ¿cómo podría "nuestro" tiempo pensarse a sí mismo absolutamente? La pregunta es rigurosamente simétrica a la que estudiamos poco antes: se trataba entonces del conjunto de la historia, en cuanto singular colectivo, que trataba de erigirse absolutamente en sujeto de sí mismo: "la historia misma". Desalojada de esta posición insostenible, la pretensión de reflexión absoluta se vuelve hacia el opuesto exacto de ese colectivo singular: el momento histórico singular, el ahora de la historia presente. Pero esta pretensión está hoy bien viva y en uso, aunque esté abandonada, en general, aquella de la que es su contraria. Sin duda, la reivindicación que ella vehicula es ineluctable, como lo sigue siendo probablemente, a pesar de la crítica, la tenaz referencia a la Historia total, bajo las expresiones de la historia del mundo, o de la historia universal, en cuyo segundo plano se recortarían las áreas y los campos históricos acotados por los historiadores. Quizás no se pueda practicar un agnosticismo riguroso respecto a la idea de modernidad. En efecto, ¿cómo no intentar decir en qué tiempo vivimos? ¿Decir y manifestar su diferencia y su novedad en relación con cualquier otro? El único logro esperado de la crítica sería, entonces, la declaración del estatuto controvertido, polémico, no conclusivo, de todas las discusiones sobre el "verdadero" sentido de "nuestra" modernidad.

Utilizaré como prueba lo que H. R. Jauss llama las "recurrencias históricas" del término, en contra de la pretensión de "nuestra" modernidad de ser

¹⁷ H. R. Jauss, "La 'Modernité' dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui", en *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr. de C. Maillard, París, Gallimard, 1978, pp. 158-209.

una excepción a esta recurrencia y de pensarse absolutamente.¹⁸ Esta "recurrencia histórica" es atestiguada por un discurso que se inscribe perfectamente en la teoría de la representación que concierne, como se mostró en la segunda parte de esta obra, a la operación historiográfica. Con esta diferencia, que es considerable, que no se trata de una representación cualquiera sino de la representación que esta operación se da de sí misma, las dos figuras de la representación-objeto y de la representación-operación entran en coincidencia. Esta autorrepresentación pretende ser el testimonio de toda la época en la que se inscribe su propio discurso. Pero varias épocas se han caracterizado como modernas. De esta repetición procede la paradoja vinculada al tema mismo "nuestra época".

Podemos seguir la narración del historiador recorriendo las apariciones sucesivas de los términos que conciernen al mismo campo semántico y que repiten las selecciones terminológicas que han desembocado en "nuestra" modernidad, en la modernidad "de nosotros", los agentes de la historia presente. Y se puede descubrir el momento en que la valoración implícita o explícita confiere a la expresión un sentido normativo.

Jacques Le Goff realiza este recorrido en *Pensar la historia*.¹⁹ Encadena las distinciones de la manera siguiente. Se propone primeramente, desde un punto de vista aún formal, la distinción entre el antes y el después, implicada en las nociones conexas de simultaneidad y de sucesión. Sobre ella se edifica la oposición entre pasado y presente que rige la serie de distinciones que el historiador recoge en el plano de la "conciencia social histórica" (*Histoire et Mémoire*, ob. cit., p. 33). La distinción decisiva que conduce al umbral de la idea de modernidad está constituida por la oposición de "antiguo" frente a

¹⁸ El mismo término de modernidad, observa H. R. Jaus, al comienzo de su ensayo, "presenta [...] esta paradoja de desmentir, hasta la evidencia, en todo instante, mediante su recurrencia histórica, la pretensión que afirma" (ibid., p. 158). Una relatividad semejante a la que había afectado a la pretensión de la "historia misma" de reflejarse absolutamente alcanzará así de frente a la pretensión de "nuestra" modernidad de distinguirse absolutamente de todas las modernidades del pasado. Evocaremos brevemente las ineluctables controversias que afligen al discurso sobre la modernidad sólo como síntoma complementario de la incapacidad de la conciencia de actualidad de reflejarse totalmente.

¹⁹ Jacques Le Goff, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 1996 [trad. esp. de Marta Vasallo, *Pensar la historia*, Barcelona, Altaya, 1995]. El autor (pp. 33-58 [de la ed. fr.]) interroga sucesivamente a los psicólogos (Piaget, Fraisse), a los lingüistas (Weinrich, Benveniste), a los antropólogos (Lévi-Strauss, Holsbawm), a los historiadores de la historia (Châtelet, Dupront, Bloch).

"moderno".²⁰ Esta oposición, se dice, se desarrolló en un contexto equívoco y complejo" (ibíd., p. 59). En efecto, el término "moderno" ha cambiado varias veces de pareja (antiguo, pero también tradicional), al mismo tiempo que vinculaba su suerte a sinónimos diferentes (reciente, nuevo). Además, cada uno de los términos del binomio siempre estuvo acompañado de connotaciones laudatorias, peyorativas o neutras. Neutro fue el primer uso de "moderno" en el bajo latín (el adverbio *modo* significa "recientemente"), y de "antiguo" (en el sentido de lo que pertenece al pasado). Menos neutrales fueron los usos posteriores, cuando "antiguo" designó el mundo grecorromano anterior al triunfo del cristianismo, mundo designado en lo sucesivo con el término "Antigüedad".²¹ La neutralidad ya no será bien vista cuando al término "moderno" se añada el epíteto "nuevo", término laudatorio por excelencia, a partir del siglo XVI, cuando ya no exista como único opuesto el término "antiguo" sino el "medieval", según la división de la historia en tres épocas: antigua, medieval y moderna (*neuere*, en alemán). La ambigüedad aumenta cuando la Antigüedad, de cronológicamente superada, se convierte en ejemplar con motivo del gran Renacimiento, en el siglo XVI.²²

Es entonces cuando la narración histórica atraviesa las evaluaciones peyorativas o laudatorias que se han superpuesto en el declive de los períodos al modo de las cronosofías estudiadas por Pomian (reino, edad, era, incluso siglo, como en las expresiones Gran Siglo, Siglo de Luis XIV, Siglo de las Luces). El historiador es testigo de esta sobrecarga de sentido que hace de la superioridad de "nuestra época" una afirmación de lucha. Este umbral es superado cuando la idea de novedad recibe como contrario la de tradición, la cual, de simple transmisión de herencia, se ha hecho sinónimo de resistencia

²⁰ Ibid., pp. 59-103.

²¹ Se debe a E. R. Curtius la gran y erudita investigación *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Berna, 1948; trad. fr. de Jean Bréjoux, 2 vol., París, Pocket, 1986 [trad. esp. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1976]. Janss subraya la originalidad de la conceptualidad medieval, contrariamente a Curtius, que creyó no ver en ella más que la repetición de un modelo venido de la Antigüedad misma ("La 'Modernité'", art. cit., p. 159). En particular, el recurso a la tipología constituye un modo de encadenamiento original. La idea de "desbordamiento tipológico" parece ser la clave del famoso equívoco contenido en la alianza cuya paternidad le atribuye Jean de Salisburi a Bernard de Chartres: "Somos enanos subidos en los hombros de gigantes". ¿Qué es más honorable, la solidez de un gigante o la visión perspicaz de un enano?

²² Sobre la época del Renacimiento, cf. Janss, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., pp. 170-175.

a las ideas y a las costumbres nuevas. Las cosas se complican con el concepto cíclico de Renacimiento: entonces, la alabanza se dirige a un pasado recuperado –la Antigüedad grecorromana pagana– más allá del efecto de ruptura engendrado por el surgimiento de la novedad. Precisamente, en este cruce de lo lineal y de lo cíclico se ventiló el destino del concepto de imitación, heredado a su vez de la *mimēsis* de los griegos: ¿imitar es repetir en el sentido de copiar, o repetir en el sentido de hacer volver a la vida? La conocida disputa de los antiguos y de los modernos en el siglo XVII francés e inglés gira en torno a estas valoraciones opuestas de la supuesta ejemplaridad de los modelos antiguos.²³ El carácter lineal prevalece definitivamente con la idea de progreso, que merece el calificativo de *topos*, en cuanto que en este “lugar común” se sella la alianza de lo moderno y de lo nuevo frente a la vetustez de la tradición.

La secuencia “moderno”, “novedad”, “progreso” funciona al modo de un sintagma en dos textos cultos respecto a los cuales se orientará nuestro siguiente estudio: Las *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*, de Turgot (1749), y el *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, de Condorcet (1794). Historia o cuadro, es el balance de los logros de la conciencia occidental, que se erige en guía de la humanidad entera. El elogio de lo moderno hace coincidir, en el plano metahistórico, la presunta reflexión total de la historia sobre sí misma y la del momento histórico privilegiado. Lo importante es que la proyección del futuro es ya solidaria de la retrospección sobre los tiempos pasados. En lo sucesivo, el siglo puede verse con los ojos del futuro. En este sentido, el futuro de las generaciones, del que nuestra propia modernidad se distingue, aparece como un futuro superado, según el bello título de Koselleck, *Die vergangene Zukunft*, que evoca el futuro como que ya no es, entiéndase como “que ya no es el nuestro”. Pero la historia de la idea de modernidad prosigue más allá de las Luces europeas, y las dudas terminológicas se acumulan. La sustitución de “tradicional” por “antiguo” había marcado ya el distanciamiento histórico entre los Tiempos Modernos y la Antigüedad. El de “moderno” por “romántico” va acompañado por la sustitución simétrica de “antiguo [ancien]” por “clásico”, en el sentido de imborrable, de ejemplar,

²³ Sobre la disputa de los antiguos y de los modernos, cf. Jauss, *Pour une esthétique...*, ob. cit., pp. 175-180. La “disputa”, observa Jauss, nos permite fechar el comienzo del siglo de las Luces en Francia (ibid., p. 175) (como, por otra parte, gustarán en proclamar Diderot y D’Alambert en la *Enciclopedia*), siendo el reto la supuesta ejemplaridad de los modelos antiguos.

incluso, de perfecto. Con el romanticismo, lo Moderno vuelve a descubrir un doble pasado "gótico" y "antiguo"; mientras que la superioridad de nuestro tiempo queda atemperada por la idea, grata a Montesquieu, de que cada época y cada nación tienen su genio. Lo más sorprendente de esta historia es quizás la fortuna de las palabras "novela" y "romanticismo":²⁴ como en las novelas de caballería —esos poemas en lengua popular—, la ficción impregna la imagen del mundo, ya que lo inverosímil recoge la poesía de la vida más allá de cualquier pintoresquismo: como Aristóteles sugería en el conocido texto de la *Poética* al proclamar la superioridad de lo épico y de lo trágico sobre la simple historia en el orden de la verdad. Pero, entonces, no es la concordancia con las ideas del tiempo la que predomina en la idea de modernidad, sino la insatisfacción y la discrepancia con el tiempo presente. La modernidad está a punto de definirse al oponerse a sí misma. En esta trayectoria, Alemania y Francia ocupan posiciones heterogéneas, al prolongarse el gran corte de la Revolución Francesa en una ruptura en el plano de las costumbres y del gusto. Stendhal, sin quien Baudelaire sería incomprensible, no necesita ya el contraste de la Antigüedad para dar a la actualidad del presente un prestigio libre de cualquier comparación.²⁵

Es en este punto donde nuestro discurso sobre la modernidad cambia bruscamente de rumbo. Abandonando la historia de los usos pasados del término "moderno", historia contemplada a la manera de una historia de las representaciones, la discusión se vuelve hacia las significaciones vinculadas a "nuestra" modernidad, a nosotros que hablamos hoy de ella. Intentamos ahora distinguir "nuestra" modernidad de la de los "otros", de quienes, antes que nosotros, se declararon modernos. De concepto repetitivo, iterativo, el con-

²⁴ Juss, *Pour une esthétique de la réception*, ob. cit., pp. 206-212, cita el *Dictionnaire de l'Académie* de 1798: romántico "se dice ordinariamente de los lugares, de los paisajes, que recuerdan a la imaginación descripciones, poemas y novelas". Evocamos antes, con E. Casey, la función del paisaje en la conciencia que tenemos del espacio habitado. Por el lado alemán, es Herder y tras él el romanticismo alemán quienes elevan el gótico al rango de verdad poética.

²⁵ Con Stendhal, observa Juss, "el romanticismo no es ya la atracción de lo que trasciende el presente, la oposición polar entre la realidad cotidiana y las lejanías del pasado; es la actualidad, la belleza de hoy, la que, volviéndose la de ayer, perderá inevitablemente su atractivo vivo y sólo podrá presentar un interés histórico": el romanticismo es "el arte de presentar al pueblo las obras literarias que, en el estado actual de sus hábitos y de sus creencias, son capaces de darle el mayor placer posible. El clasicismo, por el contrario, le presenta la literatura que daba el mayor placer posible a sus bisabuelos" (citado ibi., p. 215).

* En francés, novela se dice *roman* y romanticismo, *romantisme* [N. del T.]



cepto de modernidad se convierte, en nuestro discurso, en el indicio de una singularidad comparable a la del aquí y del ahora de nuestra condición corporal. Con otras palabras, el adjetivo posesivo "nuestra" actúa como un deíctico aplicado a la dimensión de un período entero: se trata de "nuestro" tiempo. Se distingue de los otros tiempos, como el "ahora" y el "aquí" de la experiencia viva se opone a "en otro tiempo" y a "allí". Un absoluto, en el sentido de no relativo, se presenta y se designa a sí mismo. Vincent Descombes comienza en estos términos un ensayo consagrado a los empleos contemporáneos del término "moderno":²⁶ "En otros tiempos, palabras tan llenas como las de 'tiempo presente', 'mundo moderno', 'modernidad' habrían evocado fenómenos de innovación y de ruptura". ¿"En otros tiempos"? La expresión ya no concierne a la historia objetiva de las representaciones; designa los tiempos que ya no son los nuestros. El ensayo prosigue en estos términos: "Desde hace una veintena de años [contados a partir del presente de la escritura del ensayo], estos mismos temas de lo moderno y de lo presente son para los filósofos una ocasión para volverse hacia su pasado. Lo que se designa como moderno parece estar detrás de nosotros" ("Une question de chronologie", en *Penser au présent*, ob. cit., p. 43). Y ya no hablamos de él como simple observador, como simple cronista de las representaciones pasadas. Hablamos de él como herederos. En efecto, está en juego la herencia de las Luces, para nosotros que hablamos de ella hoy. Rápidamente surge la controversia: "Se presupone, pues, que sólo habría una herencia de las Luces" (ibid., p. 44). ¿Quién lo presupone? No son designados por el nombre quienes, por boca del autor del ensayo, nos interpelan en segunda persona: "Vosotros no podéis divisar esta herencia" (idem). La reflexión ha abandonado el tono de la retrospección; se ha hecho combatiente. Al mismo tiempo, se ha hecho local: "Las Luces francesas son para nosotros inseparables de la Revolución Francesa y de sus consecuencias históricas. Nuestra reflexión sobre la filosofía de las Luces no puede ser ya totalmente la misma que la de los que tienen como referencia la Revolución americana o de aquellos para quienes las Luces son una *Aufklärung* sin traducción política tan directa" (ibid., pp. 44-45). Por eso, ni siquiera sabemos cómo traducir en francés el inglés *modernity*, empleado, por ejemplo, por Leo Strauss, que asigna a Jean-Jacques Rousseau *the first crisis of modernity* y que especula a la vez con la cronología y con el alegato que opo-

²⁶ Vincent Descombes, "Une question de chronologie", en Jacques Poulain, *Penser au présent*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 43-79.

ne reaccionario a radical. A decir verdad, la modernidad que ya no es la nuestra se inscribe en una cronología que ha dejado de ser neutral, indiferente a lo que ordena: "Pero no es una cronología indiferente que recuerdan los filósofos [los de los últimos veinte años], sino la cronología en la que la fecha de los pensamientos y de los hechos corresponde a su significación, no al calendario" (ibid., p. 48). Pero esta cronología cualificada, esta "cronología filosófica" (ibid., p. 50), es, a su vez, objeto de contestación, ya que los pensadores de las Luces acreditaron sus pretensiones de superioridad de una filosofía de la historia, digna de las cronosofías del pasado estudiadas por Pomian. Tal era el caso de las "épocas" del cuadro de Condorcet evocado anteriormente sobre el estilo de la historiografía objetiva. Cumplen con el concepto aquí propuesto de cronología filosófica: la época moderna no designa sólo la época presente, sino también la época del triunfo de la razón. La periodización es filosófica. ¿Podemos llamarla aún una cronología? En realidad, la modernidad es a la vez autovalorizadora y autorreferencial. Se caracteriza como época superior al designarse como presente y, por esta razón, única. Al mismo tiempo, observa Descombes, otros usos del término "modernidad" siguen siendo extraños a Condorcet; por ejemplo, el que posiblemente tuviese en cuenta la diferencia entre la abstracción y la práctica, con su cortejo de tradiciones y de prejuicios, y, más aún, el uso del término que hiciese depender de los hombres la relatividad histórica de los modelos propuestos, y viese, en consecuencia, en las obras maestras de la Antigüedad, no fracasos, sino las obras maestras de otra época.²⁷ ¿La relatividad proclamada por el historiador se habría convertido de golpe en la modernidad de hoy? En todo caso, el "moderno", según Condorcet, ya no sería el nuestro.

¿Y por qué? Porque existió Baudelaire, para quien el término "modernidad" entró en la lengua francesa de un modo distinto al del término "moderno", ya que éste sigue estando marcado por la concepción normativa de la razón abstracta. Designa ahora "la conciencia histórica de sí". "No existe modernidad; existe *nuestra* modernidad" (ibid., p. 62). En la raíz de una nueva indicación temporal que decide sobre la diferencia de posición en el tiempo de lo moderno y de lo antiguo, existe el gesto de extraer del presente lo que es digno de ser retenido y de devenir antigüedad, a saber, la vitalidad, la indi-

²⁷ "Condorcet no cree, en absoluto, que existan estadios de un desarrollo del espíritu o esquemas de referencia incommensurables. Le es extraña cualquier idea de relatividad" (ibid., p.61).

vidualidad, la variedad del mundo —la “belleza de la vida”—, según la expresión que podemos leer en *Le Peintre de la vie moderne*. El pintor extraerá sus figuras de las costumbres, más precisamente de ese nuevo espacio social de la calle y del salón. Esta referencia a las costumbres, que hace eco a lo dicho por Montesquieu a través de Stendhal, y quizás más aún a Herder, para quien todas las culturas tienen igual derecho, permite al crítico esta declaración: “Todos los siglos y todos los pueblos tienen su belleza; nosotros tenemos inevitablemente la nuestra” (citado por V. Descombes, ob. cit., p. 68). Y también: “Hay tantas bellezas como maneras habituales de buscar la felicidad” (ibíd., p. 69). Se puede hablar de “moral del siglo” (idem) en un sentido no cronológico del término, según una cronología, insiste Descombes, sacada del contenido de lo que ella ordena según lo antiguo y lo moderno. Un tiempo, una época, eso quiere decir “una forma de comprender la moral, el amor, la religión, etcétera” (ibíd., p. 72). Se ve perfectamente que de esto puede derivar cierto cosmopolitismo, en la medida en que todos los usos tienen una legitimidad e incluso una coherencia propia que articula “la razones de los usos” (ibíd., p. 73), los cuales son tan diversos como las lenguas. Pero ¿qué significa la referencia de Baudelaire a la “trascendencia inefable” (ibíd., p. 74), que se lee en el ensayo sobre la *Exposition universelle de 1855* que trata del cosmopolitismo? El crítico, entregándose a “la comparación de las naciones y de sus productos respectivos”, reconoce “su igual utilidad respecto a AQUEL que es indefinible (citado ídem). ¿Puede definirse la diversidad sin recurrir a un presente indefinible? Al término de este recorrido, se ve por qué la modernidad de Baudelaire ya no es lo moderno de las Luces.²⁸ ¿Pero es aún nuestra modernidad? ¿O bien ésta ha guardado también las distancias respecto a aquella modernidad?

Si el concepto de modernidad es para la historia de las representaciones un concepto repetitivo, lo que llamamos “nuestro tiempo” se distingue del tiempo de los otros, de los otros tiempos, hasta el punto de que estamos en situación de distinguir nuestra modernidad de las modernidades anteriores.

²⁸ El ensayo de V. Descombes no llega más allá de esta conclusión: “Intenté defender esto: la noción de modernidad expresa, por parte de un escritor francés, un consentimiento (difícilmente concedido) de no poder representar más que una parte de la humanidad. Hablar de nuestra modernidad es aceptar no encarnar inmediatamente, en nuestra lengua, en nuestras instituciones, en nuestras obras maestras, las aspiraciones más elevadas del género humano” (ibíd., p. 77). Puede leerse del mismo autor, para continuar con esta reflexión, *Philosophie par gros temps*, París, Minuit, 1989.

Rivalizan, pues, dos usos del término "modernidad", según que designe el fenómeno iterativo recorrido por la historia de las representaciones o la auto-comprensión de nuestra diferencia, la de nosotros, tales o cuales, bajo la acción del deíctico "nosotros", que se aparta, desde ahora en adelante, del descriptivo "ellos".

El discurso de la modernidad cambia una vez más de régimen cuando, perdiendo de vista la paradoja vinculada con la pretensión de caracterizar nuestra época por su diferencia respecto a cualquier otra, se refiere a los valores que nuestra modernidad supuestamente defiende e ilustra. Al carecer de una reflexión previa sobre las condiciones de semejante evaluación, la alabanza y la reprobación están condenadas a alternar en una controversia realmente interminable. Ni siquiera nos preocupamos ya de distinguir, como Vincent Descombes, entre una cronología según el contenido y otra según las fechas. Se da por hecha y evidente la posibilidad de calificar de modo sensato nuestra época en su diferencia con cualquier otra. Se acude sin rodeos a sus méritos y a sus deméritos. Y si esta discusión está bien llevada, como sucede, a mi entender, en el pequeño libro de Charles Taylor *Le Malaise de la modernité*,²⁹ la extrañeza de un tema referido a "nuestra" modernidad es eludida por la prudente decisión de identificar lo moderno con lo contemporáneo. La obra de Taylor comienza con estas palabras: "Mi declaración se refiere a cierto malestar a propósito de la modernidad. Entiendo por ella ciertos rasgos característicos de la cultura y de la sociedad contemporánea que la gente percibe como un retroceso o una decadencia, pese al 'progreso de nuestra civilización'" (*Le Malaise de la modernité*, ob. cit., p. 9). Se ha dicho, y sin duda legítimamente, que la disputa no habría tenido lugar si la evolución de las costumbres, de las ideas, de las prácticas, de los sentimientos, no fuera irreversible. Y precisamente, a pesar de esta irreversibilidad, se plantea la cuestión del avance o del retroceso, de la mejora o del declive que marcaría a nuestra época. Lo que hay que presentar a discusión son los "rasgos característicos" que no son determinados por su situación temporal —hoy— sino por su lugar en una escala moral. Enseguida se realiza la neutralización de cualquier cronología. "Algunos consideran toda la época moderna desde el siglo XVII como una larga decadencia" (idem); pero "no es esta cronología la que importa sino las variaciones sobre algunos temas fundamentales" (idem). Es del "tema de la decadencia" del que se va a tratar.

²⁹ Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Seuil, 1994.

¿Quiénes son los realizadores de la evaluación? Aquellos a quienes, a lo largo del libro, se les llama "la gente". Nada extraño desde el momento en que la controversia carece de abogado identificado. Pero, al mismo tiempo, abandona el campo de la reflexión sobre los límites de cualquier consideración que se refiera a la significación de la época actual en cuanto que constituye el ahora de la historia. En realidad, los tres temas discutidos por Taylor conciernen a una evaluación moral, en principio sin calificación temporal particular, pero siempre marcada por rasgos que podemos llamar de la época. Es el caso de los tres tipos de "malestar" examinados por Taylor. El primero se refiere a la "más hermosa conquista de la modernidad" (ibíd., p. 10) constituida por el individualismo. La apuesta de la discusión es claramente moral: el malestar "conciene a lo que se puede llamar una pérdida de sentido: la desaparición de los horizontes morales" (ibíd., p. 18). El segundo malestar, que deriva del dominio tecnológico, trata de las amenazas para nuestra libertad que provienen del reino de la razón instrumental. El tercero concierne al despotismo "suave", según la expresión de Tocqueville, impuesto por el Estado moderno a ciudadanos tutelados. El examen de estos tres tipos de malestar enfrenta a los detractores y a los defensores de la modernidad. Pero la posición en el presente de los protagonistas de la confrontación ha perdido toda pertinencia. Así, el primer malestar, el único examinado con toda minuciosidad, suscita una discusión que se refiere a "la fuerza moral del ideal de autenticidad" (ibíd., p. 25). El interés de la posición de Taylor es que sólo intenta escapar a la alternativa de la detestación y de la apología, e incluso a la tentación del compromiso, mediante "el esfuerzo de retorno a las fuentes gracias al cual este ideal podría ayudarnos a enderezar nuestras conductas" (ibíd., p. 31). Pero el examen de las "fuentes de la autenticidad" (ibíd., pp. 33 y ss.) oscila continuamente entre consideraciones históricas y ahistóricas. Se afirma de entrada que "la érica de la autenticidad, relativamente reciente, pertenece a la cultura moderna" (ibíd., p. 33). En este sentido, tiene una fecha: su "fuente" está en el romanticismo; "fuente" [*source*] quiere decir "origen" en el sentido histórico. Pero la palabra quiere decir también "fundamento"; además, el énfasis se desplaza de la cuestión de los orígenes hacia el "horizonte de cuestiones esenciales" (ibíd., p. 48) como la "necesidad de reconocimiento" (ibíd., p. 51). Esta discusión prolongada de la realización de sí sirve de modelo para las otras dos discusiones. Nada se dice en todo esto sobre la posición en el presente de los protagonistas de la discusión. Si tuviese que suprimirse este no-dicho, sería gracias a la elucidación

ción de la relación entre lo universal y el presente. Por un lado, se presupone un universal ético-político en la defensa y la ilustración de ciertos temas atribuidos a la modernidad. Por otro, el abogado que mantiene este discurso se reconoce en el centro de cambios sociales importantes. Si el presente histórico puede pretender pensarse a sí mismo, sólo puede ser como punto central de lo universal y de lo histórico. Hacia esta dirección debería orientarse la discusión razonable sobre los beneficios y los perjuicios de la "modernidad".

Se alcanza la cuarta fase de la discusión sobre la modernidad con la aparición del término "posmoderno", empleado a menudo por los autores de lengua inglesa como sinónimo de modernista. Implica, negativamente, el rechazo de cualquier significación aceptable de lo moderno y de la modernidad. En la medida en que el empleo aún reciente del concepto de modernidad implica un grado de legitimación no sólo de su diferencia, sino también de su preferencia por sí misma, el rechazo de cualquier normativa sustrae ineluctablemente las posiciones que reclaman del posmodernismo cualquier justificación plausible y probable.

Jean-François Lyotard asume y analiza lúcidamente esta situación en *La condición posmoderna*.³⁰ "Nuestra hipótesis de trabajo es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades en la época postindustrial y las culturas en la edad posmoderna" (*La condition...*, ob. cit., p. 11). ¿Pero cuál es el estatuto del discurso en el que se enuncia esta hipótesis? Lo postindustrial tiene sus referencias sociológicas y se presta a una enumeración precisa de sus rasgos distintivos: "Éstos son unos testimonios evidentes, y la lista no es exhaustiva" (ibid., p. 12). La hegemonía de la informática y la lógica que impone caen también bajo un criterio asignable, así como la mercantilización del saber y la informatización de la sociedad que resultan de ello.

Lo que se ha quebrado, a juicio de Lyotard, son los discursos de legitimación, sean los del positivismo, cuya manifestación en historia vimos en la escuela metódica anterior a los *Annales*, sean los de la hermenéutica de Gadamer y de sus discípulos alemanes y franceses. La idea original consiste, pues, en discernir, en estos discursos de legitimación, la fuerza retórica aplicada en los "grandes relatos", como los propuestos por las formas secularizadas de la teología cristiana, especialmente en el marxismo del siglo XX. Son estos grandes relatos los que, probablemente, han perdido toda credibilidad. Estamos

³⁰ Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979 [trad. esp.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1991].

inmersos, lo queramos o no, en el discurso de la deslegitimación.³¹ A Jürgen Habermas, para quien la modernidad sigue siendo un proyecto inconcluso,³² opone un sentido agudo del carácter inconciliable de los discursos habidos y la impotencia del deseo de consenso para arbitrar los debates.³³ Única mejora a la vista: la práctica de la justicia apoyada en formas locales de acuerdos tejidos de discrepancias insuperables y apoyados en pequeños relatos.

¿Pero cómo podría zanjarse un debate, como el tenido con Habermas, si se discute la idea misma de criterio de acuerdo? Más fundamentalmente, ¿cómo entrar, sencillamente, en un debate que elude la cuestión previa de la posibilidad de caracterizar la época en la que se vive? Esta dificultad es común a la reivindicación en pro de "nuestra" modernidad y a la autodesignación de nuestra época, o al menos de una corriente contemporánea, como posmoderna. Este concepto —si existe alguno— encubre, con seguridad, una fuerte carga polémica y una fuerza retórica incontestable de denuncia. Pero, la forma disimulada de la contradicción performativa evocada anteriormente lo condena sin duda a declararse a sí mismo no-pensado e impensable.³⁴

³¹ "El gran relato ha perdido toda credibilidad, cualquiera que sea el modo de configuración que se le asigne: relato especulativo, relato de emancipación" (ibid., p. 63).

³² Jürgen Habermas, "La modernité, un projet inachevé" (discurso pronunciado con motivo de la entrega del premio Adorno de la Ciudad de Fráncfort, el 11 de septiembre de 1960), trad. francesa de Gérard Raulet, *Critique*, octubre 1981, pp. 950-967. El autor denuncia la tendencia esterilizante de los discursos posmodernos y el peligro de conservadurismo y de oportunismo vinculado al abandono de las grandes causas de la política liberal.

³³ "El consenso no es más que una etapa de las discusiones, y no su fin" (*La condition post-moderne*, ob. cit., p. 106).

³⁴ De hecho, el libro más significativo de Lyotard es *Le Différend*, París, Minuit, 1983. Después de un exordio sin concesiones ("A diferencia de un litigio, un desacuerdo sería un caso de conflicto entre dos partes [al menos], que no podría zanjarse equitativamente, por no existir una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones" [p. 9], una gran transición por la "obligación" (pp. 159-186) en el tono levinasiano ("la causalidad por libertad da signos, jamás efectos comprobables, ni cadenas de efectos" [p. 186]), la obra termina con un recorrido de figuras narrativas colocadas bajo el título del último capítulo, "Le signe d'histoire" (pp. 218-260). ¿No lleva el fin enigmático del libro del desacuerdo al litigio? ¿Y no es el litigio el régimen del discurso aquí mantenido del análisis de los géneros de discurso? El autor se hace a sí mismo la objeción. "Al declarar que hay litigio, ya habéis juzgado a partir de un punto de vista 'universal', el del análisis de los géneros de discurso. El interés desplegado en este género de punto de vista no es el de las narraciones. También vosotros les perjudicáis..." (ibid., p. 227).

Abogo más tarde, en la sección sobre el juez y el historiador, por el uso terapéutico y pedagógico del *dissenus*, próximo a lo que Lyotard llama litigio. Volveremos a encontrar igualmente, en el epílogo sobre el perdón difícil, los conceptos emparentados de inextricable y de irreparable.

III. El historiador y el juez

Se espera, sin duda, la comparación entre la tarea del historiador y la del juez. ¿Por qué mostrarla en este momento de nuestra investigación, en el marco de la reflexión crítica sobre los límites del conocimiento histórico? La razón es que los roles respectivos del historiador y del juez, designados por su intención de verdad y de justicia, los invitan a ocupar la posición del tercero respecto a los lugares ocupados en el espacio público por los protagonistas de la acción social. Ahora bien, existe un deseo de imparcialidad vinculado a esta posición del tercero. Esta ambición es, sin duda, más modesta que las dos anteriores discutidas más arriba. Además, el hecho de que este deseo provenga de dos protagonistas tan diferentes como el historiador y el juez atestigua ya la limitación interna de este deseo compartido. A lo que habría que añadir que otros actores distintos del historiador y del juez pueden reivindicar esta posición de imparcialidad: el educador que transmite saberes y valores en un Estado democrático; el Estado y su administración colocados en situación de arbitraje; finalmente, y sobre todo, el propio ciudadano, que se encuentra en una situación próxima a la del *Contrato social* según Rousseau y que es caracterizada por el "velo de ignorancia" por John Rawls en *Teoría de la justicia*. Este deseo de imparcialidad vinculado a la posición del tercero en la diversidad de estas versiones concierne sin duda a la filosofía crítica de la historia, en la medida en que la ambición de verdad y de justicia es el objeto de vigilancia en las fronteras en cuyo interior su legitimidad es total. Así, se deberá colocar el deseo de imparcialidad bajo el signo de la imposibilidad de un tercero absoluto.

Una palabra sobre la imparcialidad como virtud intelectual y moral común a todos los pretendientes a la función del tercero. Thomas Nagel habla de ella en *Igualdad y parcialidad*.¹⁶ Con el título "Dos puntos de vista", el autor define en estos términos las condiciones de un juicio imparcial en general:

Nuestra experiencia del mundo y casi todos nuestros deseos pertenecen a nuestros puntos de vista individuales: por así decir, vemos las cosas de *aquí*.

¹⁶ Thomas Nagel, *Égalité et Partialité* (1991), trad. fr. de Claire Beauvillard, Paris, PUF, 1994 [trad. esp.: *Igualdad y parcialidad: bases éticas de la teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996].

También somos capaces de pensar el mundo de manera abstracta, desde la posición particular que es la nuestra, haciendo abstracción de lo que somos. Es posible abstraerse mucho más radicalmente de las contingencias del mundo. [...] Cada uno de nosotros parte de un conjunto de preocupaciones, de deseos y de intereses propios y reconoce que lo mismo sucede con los otros. Podemos después, por el pensamiento, alejarnos de la posición particular que ocupamos en el mundo e interesarnos por todos sin distinguir particularmente lo que sentimos ser (*Égalité et Partialité*, ob. cit., p. 9).

Se puede llamar impersonal a este punto de vista que es una especie de no-punto de vista. Es indivisamente epistémico y moral. Se puede hablar, en este sentido, de virtud intelectual. El aspecto epistémico se debe al desdoblamiento interno al punto de vista; el aspecto moral, a la afirmación implícita de igualdad de valor y de dignidad de los puntos de vista del otro: "En el primer estadio, la intuición fundamental que destaca del punto de vista impersonal es la siguiente: 'cualquier vida cuenta y nadie es ya más importante que otro'" (ibíd., p. 10). Y también: "Deberíamos vivir, en realidad, como si estuviésemos dirigidos por un espectador benévolo e imparcial de este mundo en el que no somos más que uno entre algunos miles de millones" (ibíd., p. 14). Lo que sigue de la obra de Thomas Nagel está consagrado a la contribución de la idea de imparcialidad a la teoría de justicia a través de la de igualdad. Le haremos eco al sopesar los méritos respectivos de la imparcialidad invocada sucesivamente por el juez y el historiador. Ambos comparten la misma deontología profesional resumida en el conocido adagio *nec studio, nec ira* —ni favor, ni cólera—. Ni complacencia ni espíritu de venganza.

¿Cómo y hasta qué punto el historiador y el juez cumplen con esta regla de imparcialidad inscrita en sus deontologías profesionales respectivas? ¿Y con ayuda de qué fuerzas sociales y políticas, personales o corporativas? Estas preguntas se inscriben en la prolongación de las dirigidas a la pretensión de la Historia de situarse fuera de cualquier punto de vista, y a las de la época presente para juzgar todas las formas caducas de modernidad. La comparación entre el rol del historiador y el del juez constituye, por muchos motivos, un *locus classicus*. Sin embargo, quisiera añadir al balance de las consideraciones, sobre las que puede observarse un amplio acuerdo entre portavoces reconocidos de las dos disciplinas, una representación más controvertida de las reflexiones suscitadas al final del siglo XX por la irrupción en la historia de dramas de una violencia, de una crueldad y de una injusticia extremas. Ahora bien, estos acontecimientos han suscitado, en el campo de ejercicio de las dos profesiones consideradas, un importante malestar, que ha dejado a su vez, en el plano de la opinión

pública, huellas documentadas capaces de enriquecer y de renovar una discusión que un *consensus* digno entre especialistas intentarla cerrar.

Al tratarse de las limitaciones más generales y más estables que pesan sobre las profesiones respectivas del juez y del historiador —al menos, en el área geopolítica de Occidente y en las épocas que los historiadores llaman “moderna” y “contemporánea”, sin dejar de añadir “la historia del tiempo presente”—, es obligado el punto de partida de la comparación: consiste en la diferencia estructural que separa el proceso celebrado en el recinto de un tribunal y la crítica historiográfica iniciada en el marco de los archivos. En ambas situaciones, está implicada la misma estructura relativa al lenguaje, la del testimonio, cuyo examen realizamos anteriormente, desde su radicación en la memoria declarativa en su fase oral hasta su inscripción en el seno de todo el caudal documental preservado y codificado en el ámbito institucional del archivo por el que una institución conserva la huella de su actividad pasada con vistas a la consulta posterior. Tuvimos en cuenta, en ocasión de este examen, la bifurcación de los caminos seguidos por el testimonio cuando pasa de su uso en la conversación ordinaria a su uso jurídico o judicial. Antes de subrayar las oposiciones más evidentes que distinguen uso del testimonio en el tribunal y su uso en los archivos, es posible detenerse en los dos rasgos comunes a ambos: la preocupación por la prueba y el examen crítico de la credibilidad de los testigos —estos dos rasgos van juntos—. A Carlo Ginzburg, en su breve ensayo titulado precisamente *El juez y el historiador*,³⁶ le gusta citar las palabras de Luigi Feragioli: “El proceso es, por así decirlo, el único caso de ‘experimentación historiográfica’: en él se hace actuar a las fuerzas *de vivo*, no sólo porque son recogidas directamente, sino también porque son confrontadas unas con otras, sometidas a exámenes cruzados e incitadas a reproducir, como en un psicodrama, el caso que es juzgado”.³⁷ A decir verdad, esta ejemplaridad

³⁶ Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien*, trad. francesa por un colectivo y advertencia final del autor, Paris, Verdier, 1997 (título original: *Il giudice e lo storico*, Turín, Einaudi, 1991) [trad. esp. de Alberto Clavería, *El juez y el historiador: consideraciones al margen del proceso Sofri*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1993].

³⁷ Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Histoire*, ob. cit., p. 24. Las circunstancias de este ensayo no son indiferentes a nuestro propósito. El gran historiador desarrolla una argumentación concisa a favor de un amigo condenado a una pena de prisión por hechos de terrorismo ocurridos dieciocho años atrás, en el otoño caliente de 1969. La condena se basaba esencialmente en las confesiones de otro acusado “arrepentido”. La paradoja del ensayo es que es el historiador el que se esfuerza por refutar al juez, pese al crédito dado a uno y a otro en el manejo de la prueba.



del uso de la prueba en el plano judicial sólo actúa plenamente en la fase previa de la instrucción, cuando ésta es distinta de la fase central del proceso, lo que no ocurre en todos los sistemas judiciales. En este marco límite se plantean la cuestión de la prueba y la de la veracidad, principalmente con ocasión de la formulación de confesiones cuyas credibilidad y, con mayor razón, veracidad no son innegables. Por supuesto, la aplicación del criterio de concordancia y el recurso a verificaciones independientes de la confesión ilustran perfectamente las tesis de Ginzburg, historiógrafo, sobre el "paradigma judicial":¹⁴ la misma complementariedad entre la oralidad del testimonio y la materialidad de los indicios autenticados por dictámenes periciales detallados; la misma pertinencia de los "pequeños errores", signo probable de no autenticidad; la misma primacía otorgada a la investigación, al juego de la imaginación con los posibles; la misma perspicacia aplicada a descubrir contradicciones, incoherencias, inverosimilitudes; la misma atención otorgada a los silencios, a las omisiones voluntarias o involuntarias; la misma familiaridad, en fin, con los recursos de falsificación del lenguaje en términos de error, de mentira, de autointoxicación, de ilusión. A este respecto, el juez y el historiador son los dos consumados expertos en esclarecer lo que es falso y, en este sentido, maestros ambos en el manejo de la sospecha.¹⁵

Sin duda, es el momento de recordar con Ginzburg que la palabra *historia* deriva a la vez del lenguaje médico, de la argumentación retórica del medio jurídico y del arte de la persuasión ejercida ante los tribunales. ¿No se comporta a menudo el historiador como el abogado de una causa, como los historiadores franceses de la Revolución Francesa pleiteando alternativamente, antes de la época de los *Annales*, a favor o en contra de Danton, por o contra los girondinos o los jacobinos? Pero, más que todo, la insistencia cuasi exclusiva de Ginzburg sobre la prueba, cuyo manejo considera común a los jueces y a los historiadores, hay que relacionarla con la lucha que mantiene el autor con la duda instalada en la profesión historiadora por autores como Hayden

¹⁴ Cf. antes, pp. 225-227 y 279.

¹⁵ Después de haber citado la "Leçon d'ouverture de Lucien Febvre au Collège de France", en apoyo de sus observaciones sobre la función de la hipótesis, Ginzburg evoca con complacencia la obra ejemplar de Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges* [trad. esp., *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988], que sacó a la luz el mecanismo de creencia por el que los reyes pudieron obtener el poder de curar a los escrofulosos mediante la imposición de las manos. Encontramos aquí al Ginzburg familiar de los procesos de brujería, en cuyo desarrollo se pudo ver a diversos inquisidores convencer a los acusados de brujería diabólica.

White, siempre al acecho de la factura retórica del discurso historiador: "Para mí —insiste Ginzburg—, como para muchos otros, las nociones de prueba y de verdad son parte integrante del oficio de historiador. [...] El análisis de las representaciones no puede prescindir del principio de realidad" (*Le Juge et l'Historien*, ob. cit., p. 23). "El oficio de unos y de otros [historiadores y jueces] se funda en la posibilidad de probar, en función de reglas determinadas, que X hizo Y; X puede designar indiferentemente al protagonista, eventualmente anónimo, de un acontecimiento histórico o al sujeto implicado en un procedimiento penal; e Y, a una acción cualquiera" (idem).

Sin embargo, la tesis según la cual la situación del proceso presentaría *de vivo* las fuentes del juicio común al historiador y al juez tiene sus límites en el plano mismo en el que establece sus argumentos: en el plano propiamente inquisitorial de la investigación. Las hipótesis más fantásticas que rigen el proceso de brujería, ¿no permanecieron irrefutables durante mucho tiempo, antes de que la Congregación romana del Santo Oficio exigiera a los jueces pruebas, "confirmaciones objetivas"? Y ciertos procesos modernos de traición, complot, terrorismo, ¿no participan del espíritu perverso que prevaleció en los procesos inquisitoriales de antaño? Pero, sobre todo, nuestras reflexiones anteriores sobre las complejidades de la representación historiadora pueden ponernos en guardia contra el recurso demasiado rutlo al "principio de realidad".

Por tanto, es importante retomar el examen del modelo del proceso en su inicio y llevarlo más allá de la fase de la investigación preliminar —desde la instrucción, si es el caso—, hacerlo recorrer la fase del debate, en lo que consiste propiamente el proceso, y conducirlo hasta su conclusión, la lectura de la sentencia.

Recordemos que el proceso descansa en una red de relaciones que articulan de modo diverso la situación tipo del proceso —situación que opone intereses, derechos, bienes simbólicos discutidos—. A este respecto, nos son ejemplares los procesos de traición, subversión, complot y terrorismo, en la medida en que ponen en juego directamente la seguridad, como condición primaria del vivir juntos. El litigio sobre la distribución de los bienes privados es más instructivo para nuestra discusión actual: en este sentido, las infracciones, los delitos, incluso los crímenes, presentan pretensiones comparables, conmensurables —lo que ya no ocurrirá después con los grandes procesos criminales evocados más tarde—. La infracción es, pues, una especie de interacción, violenta, sin duda, pero en la que está implicada una pluralidad de actores.

El proceso comienza poniendo en escena los hechos incriminados para representarlos fuera de su pura efectividad y para hacer visible la infracción cometida, respecto a reglas de derecho supuestamente conocidas por todos, por un autor singular, a expensas de una víctima habilitada para pedir que se instruya su querrela y que su presunto daño sea reparado o compensado.⁴⁰ De este modo, los hechos pasados sólo son representados bajo la calificación delictiva elegida de manera previa al proceso propiamente dicho. Son representados en el presente bajo el horizonte del efecto social futuro de la sentencia que resolverá el caso. Especialmente importante es aquí la relación con el tiempo: la representación en el presente es una escenificación, una teatralización, que suscitó, sucesivamente, los sarcasmos de Pascal y de Molière, y un discurso mesurado de legitimación consciente de su operatividad en el segundo grado; esta presencia viva de las escenas nuevamente representadas sólo en el plano del discurso depende de la visibilidad, cuyo juego hemos mostrado unido a la decibilidad en el plano de la representación literaria del pasado.⁴¹ Sólo es solemnizada por el rito social regulado por el procedimiento criminal para dar a la decisión judicial una estructura y un valor públicos. En efecto, sólo se trata de replicar al desgaste ocasionado por el tiempo de las huellas de todo tipo, materiales, afectivas, sociales, dejadas por la mala acción. Garapon evoca la reflexión de Jean Améry, que habla a este respecto de "procesos de inversión moral del tiempo", de ese tiempo cuasi biológico que evocaremos directamente al hablar del olvido. El filósofo-juez cita de igual forma la expresión de Emmanuel Levinas, quien habla de "co-presencia ante un tercero de justicia". Además de la calificación moral adicional y en relación directa con ella, la representación *de los* hechos es también una representación *entre* partes adversas, presentación de los protagonistas, comparecencia de todos. A esto se puede oponer la soledad del lector de archivos, cuyo mutismo sólo puede romper un historiador. El proceso pone en escena, así, el tiempo reconstituido del pasado en el que se contemplan hechos que constituían ya en sí mismos pruebas de memoria: además de los daños físicos infligidos a entidades definidas por su historia propia, las rupturas de contrato, los litigios sobre atribución de bienes, sobre situaciones de poder y de autoridad, y otros

⁴⁰ Las observaciones que siguen se deben a Antoine Garapon. "La justice et l'inversion morale du temps", en *Pourquoi se souvenir?*, París, Grasset, "Académie universelle des cultures", Forum International Mémoire et Histoire, 1999.

⁴¹ Cf. antes, segunda parte, capítulo 3 y, en particular, pp. 342-360.

delitos y crímenes constituyen otras tantas heridas de memoria que exigen un trabajo de memoria inseparable del trabajo de duelo, con el objeto de que todas las partes hagan propios, una vez más, el delito y el crimen, pese a su extrañeza esencial. Del escenario traumático al escenario simbólico, se podría decir. Sobre esta base habrá que situar más tarde los grandes procesos criminales de la segunda mitad del siglo XX y su evolución por los caminos no familiares del *dissensus*.

Al ser éste el escenario del proceso, los rasgos por los que éste se presta a una comparación con la investigación historiográfica son de dos tipos: los primeros conciernen a la fase deliberativa del juicio; los segundos, a su fase conclusiva. En la deliberativa, el proceso consiste esencialmente en una ceremonia de lenguaje que pone en juego una pluralidad de protagonistas; descansa en una ofensiva de argumentos en los que las partes opuestas acceden a la palabra de igual modo; esta controversia organizada quiere ser, por su corrección, un modelo de discusión en la que las pasiones que alimentaron el conflicto son trasladadas al ruedo del lenguaje. Esta cadena de discursos cruzados articula, uno sobre otro, momentos de argumentación, con sus silogismos prácticos, y momentos de interpretación que descansan simultáneamente en la coherencia de la secuencia narrativa de los hechos incriminados y en la conveniencia de la regla de derecho llamada a calificar penalmente los hechos.⁴² En el punto de convergencia de estas dos líneas de interpretación cae la sentencia, el bien llamado "fallo"; en este sentido, el aspecto punitivo de la pena en cuanto sanción no eclipsaría la función principal de la sentencia, establecer el derecho en una situación determinada; por esto, la función de retribución de la sentencia debe considerarse como subordinada a su función restauradora, tanto del orden público como de la dignidad de las víctimas a quienes se hace justicia.

En todo caso, la sentencia señala, por su carácter definitivo, la diferencia más evidente entre el enfoque jurídico y el enfoque historiográfico de los mismos hechos: la cosa juzgada puede ser discutida por la opinión pública pero no juzgada de nuevo; *non bis in idem*; la revisión, por su parte, es "un arma de un solo intento" (A. Garapon). *A contrario*, la lentitud empleada en juzgar o en terminar un proceso añadiría un nuevo perjuicio al suscitado por el delito o el crimen. Y no juzgar dejaría la última palabra a este perjuicio y añadiría olvido y abandono a los daños infligidos a las víctimas. Es entonces cuando, más allá del

⁴² Paul Ricœur, "L'acte de juger" e "Interprétation et/ou argumentation", en *Le Juste*, *ob. cit.*

juicio, comienza para el condenado otro período, otro horizonte de espera sobre el que se abren las opciones que se abordarán más tarde, en las secciones sobre el olvido y el perdón. Las cosas son así, porque la sentencia, que terminó la secuencia del juicio con los efectos benéficos que explicamos en cuanto a la ley, el orden público y la estima de sí de las víctimas, deja, del lado del condenado, sobre todo en su condición de detenido, una memoria sin paz, no purificada, y entrega a la suerte a un paciente expuesto a nuevas violencias potenciales.

¿Qué sucede, pues, con la confrontación entre la tarea del juez y la del historiador? Las condiciones de lectura del veredicto dentro del recinto del tribunal han abierto, como acabamos de ver, una brecha en el frente común defendido por el historiador ante el error y la injusticia. El juez debe juzgar: es su función. Debe concluir. Debe decidir. Debe colocar a justa distancia al culpable y a la víctima, según una tipología imperiosamente binaria. El historiador no hace todo esto, no puede ni quiere hacerlo. Si lo intenta, a riesgo de erigirse él solo en tribunal de la historia, es a costa del reconocimiento de la precariedad de un juicio cuya parcialidad, incluso militancia, reconoce. Pero entonces, su audaz juicio es propuesto a la crítica de la corporación historiadora y a la del público ilustrado; su obra, expuesta a un proceso ilimitado de revisiones que hace de la escritura de la historia una perpetua reescritura. Esta apertura a la reescritura marca la diferencia entre el juicio histórico provisional y la sentencia judicial definitiva. La brecha así abierta en el frente unido de los caballeros de la imparcialidad se ensancha continuamente detrás de la fase final del juicio. El juicio penal, regido por el principio de la culpabilidad individual, sólo conoce por naturaleza a inculpados portadores de un nombre propio y, por otra parte, invitados a dar a conocer su identidad en la apertura del proceso.

Y son acciones puntuales, o al menos las contribuciones claras e identificables de los protagonistas implicados en una acción colectiva –incluso en el caso de delitos cometidos “en reunión”–, las sometidas al examen de los jueces, tanto en el plano narrativo como en el normativo; la conveniencia que el juez establece entre la presunta verdad de la secuencia narrativa y la imputabilidad de la que el inculpado es responsable –ese *fit* en el que se conjuga explicación e interpretación en el umbral del pronunciamiento de la sentencia– sólo actúa en los límites trazados por la selección previa de los protagonistas y de los hechos incriminados. Por su parte, la operación de representación por la que se comenzó a caracterizar la celebración pública del proceso, con la comparecencia de todos los protagonistas, da visibilidad a esta misma

delimitación de las acciones y de los personajes. El escenario jurídico es, por principio, limitado. Ciertamente, el tribunal no se prohíbe ampliar su investigación en el entorno de la acción incriminada, en el espacio y en el tiempo y más allá de la biografía de los inculpadlos. Entre las circunstancias de la acción, figurarán las influencias, las presiones, las coacciones y, en segundo plano, los grandes desórdenes de sociedad de los que la acción delictiva tiende a convertirse en un síntoma entre otros. Después de todo, es un juez quien escribió el libro titulado *Empêtré dans des histoires*. Todo sucede como si la instrucción fuese reabierto por el proceso público que supuestamente lo cerraba. Pero, de buen grado o por la fuerza, el efecto de exculpación de excesiva complacencia otorgada a las circunstancias y a sus círculos concéntricos indefinidamente abiertos será conjurado por el recuerdo oportuno de la regla del proceso: juzgar a tal ser humano y los actos de los que éste es responsable, aunque tenga que surtir al juicio de circunstancias atenuantes cuyo peso relativo será retenido eventualmente por el juez en la aplicación de las penas, si hay alguno. El círculo potencialmente ilimitado de la explicación se vuelve a cerrar inexorablemente en el juez, que sólo puede ser *in fine* de condena o de absolución. Entonces se ve el carácter resolutivo de la palabra de justicia.

El historiador reabre estos círculos que el juez cierra tras haberlos abierto preventivamente. El círculo de las acciones de las que los autores individuales son considerados responsables sólo puede inscribirse dentro del campo de la historia episódica, que, como vimos, se deja tratar como un nivel entre tantos dentro de la acumulación de las duraciones y de las causalidades. Así pues, el hecho incriminado se deja ajustar, en cuanto un acontecimiento entre muchos, a las coyunturas y a las estructuras con las que forma secuencia. Y aunque, después de la gran época de los *Annales*, la historiografía se muestra más atenta a las intervenciones de los agentes históricos, y si otorga a las representaciones un lugar de honor junto con las acciones individuales y colectivas de las que procede el vínculo social, las representaciones metódicamente colocadas en sus escalas de eficacia sólo interesan al historiador como fenómenos colectivos. Esto es así incluso en el plano de la microhistoria, con el que podrá relacionarse legítimamente la citada investigación de personalidad realizada en el tribunal. Sólo reviste significación histórica la marca dejada en la sociedad más pequeña por las intervenciones individuales.

Así, la discordancia entre el juicio histórico y el juicio judicial, evidente en la fase final, se intensifica en la parte final de este punto último; afecta a todas las fases de la operación judicial y de la operación historiográfica, hasta el

punto de que uno puede preguntarse si el juez y el historiador ven de la misma manera el testimonio, esa estructura inicial común a los dos roles.

La confrontación entre las dos profesiones de juez y de historiador podría perderse en el aburrimiento de un debate académico si no se dejasen oír las voces de los que tuvieron que juzgar, por motivos diversos, crímenes cometidos en varios lugares del mundo por regímenes totalitarios o autoritarios en mitad del siglo XX. Estas voces pertenecen al período de transición que vio la reconstrucción o la construcción de regímenes democráticos constitucionales. Son las voces cruzadas de jueces e historiadores cuyos juicios forman parte integrante de esta instauración. Evocaré, por un lado, el papel desempeñado por los grandes procesos criminales habidos desde el final de la Segunda Guerra Mundial en varios continentes —de manera especial en Europa después de la Shoá—, y, por otro, la controversia entre historiadores alemanes que tratan como historiadores responsables los mismos acontecimientos vinculados a esta catástrofe. Estos son, por un lado, tribunales y jueces que penetran, *volens nolens*, en el territorio del historiador antes de que sus veredictos se graben en la carne de la historia que se hace; por otro, historiadores que intentan hacer su oficio de historiador bajo el peso de la condena moral, jurídica, política, resultado de la misma instancia judicial que el veredicto de los tribunales penales, veredicto que corren el riesgo, a su vez, de reforzar, atenuar, desplazar, incluso subvertir, por no poder ignorarlo.

Debe explicitarse, al menos, si no desenmarañarse, una situación silenciosamente conflictiva entre el enfoque jurídico y el enfoque histórico de los mismos acontecimientos.

Para aclarar la primera vertiente, he elegido la obra de Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*.⁴³ El autor, que se jacta de relacionar dos familias espirituales que se ignoran, al menos en los Estados Unidos —la de los sociólogos y la de los hombres de ley (*lawyers*)—, se propone evaluar la influencia ejercida sobre la memoria colectiva de los pueblos concernidos por diligencias judiciales y sentencias pronunciadas por los tribunales en los grandes procesos criminales de la segunda mitad del siglo XX en Nuremberg, en Tokio, en la Argentina, en Francia. El objeto temático de la investigación —la de los tribunales, en primer lugar; la del sociólogo, después— es designado con el término “atrocidad de masa” (o “masacre administrativa”), término aparentemente neutro, respecto a la presunción de unicidad de la Shoá (llamada

⁴³ M. Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, ob. cit.

Holocausto por otros autores anglosajones), pero término cuya precisión basta para delimitar los crímenes de Estado cometidos por regímenes tan diferentes como el de los nazis, los militaristas japoneses, los generales argentinos, los colaboradores franceses en la época de Vichy. La idea general de la obra es la siguiente: contrariamente a Durkheim, que ve en la condena unánime de la criminalidad ordinaria un medio directo –mecánico– de reforzar el *consensus* social, Osiel se interesa por el *dissensus* suscitado por la expresión pública de los procesos y en la función educativa ejercida por este mismo *dissensus* en el plano de la opinión pública y de la memoria colectiva que, a la vez, se expresa y se forma en este plano. La confianza puesta en los beneficios esperados de semejante cultura sobre la controversia se relaciona con el *credo* moral y político del autor en cuanto a las condiciones de la instauración de una sociedad liberal –en el sentido político que los anglosajones dan al término “liberal”–: es liberal (de manera cuasi tautológica) la sociedad que extrae de la deliberación pública, del carácter abierto de los debates y de los antagonismos residuales que éstos dejan tras de sí, su legitimidad militante. Además, en la medida en que la memoria colectiva es el objetivo buscado por este duro aprendizaje por el que la sociedad construye su propia solidaridad, la obra puede ofrecer la ocasión de una reflexión sobre la memoria misma.⁴⁴

Fiel a su tema –la educación cívica de la memoria colectiva mediante el *dissensus*–, el autor construye su libro sobre las diversas objeciones dirigidas contra la pretensión de los tribunales de pronunciar una palabra justa y verdadera, y por ello ejemplar, pese al carácter extraordinario tanto de los hechos incriminados como del desarrollo mismo del proceso. De los “seis obstáculos considerados”, retendré los que conciernen directamente a las relaciones entre el enfoque judicial y el historiográfico.⁴⁵ Utiliza este último dos veces: la primera vez, en el transcurso de los procesos, como argumentación en manos de la acusación y de la defensa; la segunda, en el recorrido que, desde el Alto Tribunal de Justicia conduce al lugar público. A decir verdad, estos dos momentos no constituyen más que uno, puesto que, como dijimos, el proceso da visibilidad a los acontecimientos que vuelve a representar en un escenario

⁴⁴ El capítulo 2, “Solidarity through civil dissensus”, resume de modo excelente las tesis (ibid., pp. 36-55). No debe olvidarse la audaz expresión de “poética de la narratividad legal” (ibid., p. 3), que abarca toda la empresa.

⁴⁵ Capítulo 4, “Losing perspective, distorting history” (ibid., pp. 79-141); capítulo 8, “Making public memory, publicity” (ibid., pp. 240-292).

accesible al público. En cambio, es precisamente el mismo proceso el que penetra así en las mentes y en los hogares gracias a la discusión pública y les traslada su propio *dissensus*. Al abordar el problema por el lado de los "obstáculos" levantados contra la pretensión de los jueces de escribir una historia justa, el autor tiene que sobrestimar en sumo grado las objeciones sacadas de la especificidad del enfoque historiográfico, trastocado inevitablemente por la argumentación jurídica. De este modo, se hallan amplificadas malignamente las discordancias evocadas con anterioridad de manera demasiado abstracta e ilustradas ahora por las peripecias concretas de los procesos considerados uno por uno. Todas las tensiones entre los dos enfoques provienen del hecho de que la incriminación jurídica descansa en el principio de la culpabilidad individual: de ello proviene la concentración de la atención de los jueces en un pequeño número de actores de la historia, los de la cumbre del Estado, y en el radio de acción que pueden ejercer sobre el curso de las cosas. El historiador no puede admitir esta limitación de la mirada; extenderá su investigación a un número mayor de actores, a los agentes de segunda zona, a los *bystanders*, esos testimonios más o menos pasivos que fueron las poblaciones mudas y cómplices. Situará de nuevo las decisiones puntuales de los dirigentes y sus intervenciones en el marco de encadenamientos más amplios, más complejos. Allí donde el proceso criminal sólo quiere conocer protagonistas individuales, la investigación histórica relaciona continuamente los personajes con las multitudes, con movimientos y con fuerzas anónimos. Es digno de destacar que los abogados de los acusados de los grandes procesos hayan desviado sistemáticamente, en beneficio de sus clientes, esta ampliación del campo de investigación, tanto en lo que se refiere a los encadenamientos entre acontecimientos como en lo que se relaciona con la imbricación de las iniciativas y de las intervenciones individuales.

Segundo contraste: los procesos criminales son actos de justicia política cuyo objetivo es establecer una versión firme de los hechos incriminados gracias al carácter definitivo de la sentencia. Indudablemente, los jueces saben que lo importante no es castigar, sino pronunciar una palabra de justicia. Pero esta palabra cierra el debate, "detiene" la controversia. Esta coerción depende de la breve finalidad del proceso criminal: juzgar ahora, definitivamente. A este costo, la sentencia de los procesos criminales puede aspirar a educar la opinión pública gracias a la perturbación de conciencia que, en principio, suscita. Llevando el argumento hasta el final, el impugnador denunciará el peligro vinculado a la idea de la versión oficial, incluso de la historia oficial de los

acontecimientos. Es aquí donde actúa la acusación de "distorsión". Ella puede extrañar de parte de los que discuten, incapaces, sin contradecirse, de oponer una versión verídica a la versión supuestamente corrupta. Sólo puede considerarse como una distorsión el proyecto de proponer, incluso de imponer, un relato verídico en apoyo de la condena de los presuntos responsables. Según el argumento, toda memoria es ya distorsión en cuanto selectiva; en consecuencia, sólo se puede oponer a una versión parcial otra igualmente frágil. Pero es un aspecto bajo el cual, paradójicamente, el proceso confirma, por su proceder mismo más que por su conclusión, el presunto escepticismo de los historiadores afectados por la crítica de los "retóricos" más o menos próximos a Hayden White.⁴⁶ Al conceder la palabra de modo igual a abogados de las dos partes, y al permitir, por esta manera de proceder, que se oigan las narraciones y las argumentaciones adversas, ¿no fomenta la instancia judicial la práctica de un juicio históricamente "vacilante", presto a inclinarse del lado de la equivalencia moral y, en última instancia, del lado de la exculpación? También los abogados de los criminales han sabido poner en práctica esta estrategia en virtud de la conocida expresión: *tu quoque!*

Es interesante cómo trata Osiel este tipo de objeción. Todo su esfuerzo estriba en incluirla en su visión "liberal" de la discusión pública en el apartado del *dissensus* educativo. Para lograrlo, debe librar la objeción de su veneno escéptico. Para ello, le es preciso afirmar primero que el ejercicio mismo de la controversia de la que intenta sacar ventaja el abogado más desleal, el más carente de escrúpulos, el de criminales comprobados constituye una prueba por la acción de la superioridad ética de los valores liberales bajo cuya égida tienen lugar los procesos. En este sentido, el proceso atestigua esta superioridad, uno de cuyos beneficiarios es la libertad de palabra del abogado de los criminales. Pero debe afirmar también que todos los relatos no son lo mismo, que es posible pronunciar, al menos provisionalmente, una versión más plausible, más probable, que la defensa de los acusados no consigue desacreditar. Con otras palabras, es posible acreditar un relato independientemente del hecho de que este relato tenga un alcance educativo respecto a los valores de una sociedad democrática en período de transición.

Vuelvo a encontrar aquí mi propio alegato en favor de una articulación más meticulosa entre las tres fases de la operación historiográfica, entre prueba documental, explicación/compreensión y representación historiadora. Por

⁴⁶ Cf. antes, segunda parte, capítulo 3, pp. 329-337.



el hecho de poner en escena la acción reconstruida, el tribunal no debe retener de la operación historiográfica sólo su fase "representativa", tan fuertemente marcada por los tropos y las figuras con los que la retórica se adorna. Pero entonces hay que confesar que, en el momento de ensanchar el campo de los protagonistas y de las acciones narradas y de multiplicar los niveles de análisis, el juez pasa la palabra al historiador. La cordura consiste en decir que el juez no debe dárseles de historiador; debe juzgar dentro de los límites de su competencia —límites que son imperiosos; debe juzgar en conciencia—. En este sentido, Osiel puede aventurar la expresión de "relato liberal", incluso de "memoria liberal" (*Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, ob. cit., p. 238). Pero tampoco los historiadores poseen los medios para escribir la única historia que englobaría la de los ejecutantes, la de las víctimas y la de los testigos. Eso no quiere decir que no puedan buscar el *consensus* parcial sobre historias parciales cuyos límites, a diferencia de los jueces, pueden y deben transgredir indefinidamente. ¡Que cada uno asuma su parte!

Si evoco en este lugar la "controversia de los historiadores" (*Historikerstreit*) de los años 1986 y siguientes en Alemania,⁴⁷ no es para abarcar todos los hechos relativos a esta disputa; otros aspectos serán abordados cuando hablemos del olvido y del perdón. En una reflexión sobre las relaciones entre el juez y el historiador, la pregunta es exactamente simétrica e inversa de la planteada por el libro de M. Osiel: ¿en qué medida, preguntábamos, la argumentación historiográfica puede legítimamente contribuir a la formulación de una sentencia penal que inculpa a los grandes criminales del siglo XX y así alimentar un *dissensus* de vocación educativa? La pregunta inversa es la siguiente: ¿en qué medida puede realizarse un debate entre historiadores profesionales bajo el control de un juicio de condena ya vencido, no sólo en el plano de la opinión pública internacional y nacional, sino judicial y penal? ¿Se deja margen, en el plano historiográfico, a un *dissensus* que no sea percibido como exculpación? Este vínculo entre explicación y exculpación —por no hablar de aprobación— ha sido poco estudiado en sí mismo, aunque subyace constantemente en la controversia, ya que la sospecha de unos engendra la autojustificación de los

⁴⁷ *Devant l'histoire*, ob. cit. Es la segunda vez que abordo los problemas historiográficos vinculados a la Shoá (*Holocaust*, en inglés); ocurrió primeramente en el marco de la epistemología aplicada al problema de la representación histórica; se trataba de los límites sujetos a la representación a la vez en cuanto a la exposición lingüística u otra de los acontecimientos y en cuanto al alcance "realista" de la representación. Los mismos hechos son colocados aquí bajo la luz cruzada del juicio axiológico y del juicio historiográfico.

otros, en un juego entre inculpación y exculpación, como si existiesen situaciones en las que los propios historiadores pudiesen ser inculcados en cuanto historiadores.

No sólo se invierte así la relación del historiador con el juez, al trabajar el historiador bajo la mirada del pueblo juez que ya pronunció la condena; es la relación con la tradición historiográfica la que, al eliminar la alabanza y, de modo general, la apologética, se esforzó también por eliminar la reprobación.

Después de habernos preguntado si la alabanza hubiera sobrevivido a la destitución de la figura del rey, habíamos reservado la cuestión de saber si la reprobación seguía una suerte parecida. Y habíamos evocado la dificultad que hay en representar el horror absoluto en los confines de estos límites de la representación que explora Saul Friedlander frente a lo que él llama "lo inaceptable".⁴⁸ Ahora bien, es este problema preciso el que resurge ahora en el marco de la filosofía crítica de la historia. ¿Es posible un tratamiento historiográfico de lo inaceptable? La principal dificultad proviene de la gravedad excepcional de los crímenes. Sea como fuere sobre su unicidad y su comparabilidad en términos historiográficos —éste será, para terminar, el centro del debate—, hay una singularidad y una incomparabilidad éticas que se debe a la magnitud del crimen; al hecho de que haya sido cometido por el propio Estado contra una parte discriminada de la población a la que debía protección y seguridad; al hecho de que haya sido ejecutado por una administración sin alma, tolerado sin objeciones notables por las elites dirigentes, sufrido sin resistencia llamativa por toda una población. La extrema inhumanidad corresponde así a lo que Jean Nabert designaba con el término "injustificable" en el sentido de acción que excede en cantidad y en intensidad los límites de lo imaginario. Lo que se designa así es la excepcionalidad del mal. En estas condiciones "imposibles" se planteó para los historiadores alemanes la tarea que Christian Meier resume con estas palabras: "condenar y comprender".⁴⁹ Con otras palabras: comprender sin disculpar, sin hacerse cómplice de la huida y de la denegación. Ahora bien, comprender es utilizar las categorías de unicidad y de comparabilidad de modos distintos del moral. ¿De qué manera estos usos pueden contribuir a la reapropiación por el pueblo de lo que él reprueba absolutamente? ¿Y, por otra parte, cómo acoger lo extraordinario con los medios ordinarios de la comprensión histórica?

⁴⁸ Ver segunda parte, capítulo 3, pp. 332-342.

⁴⁹ *Devant l'histoire*, *ob. cit.*, pp. 37 y ss.

Aísla de propósito la contribución de E. Nolte a este debate ya que fue la más controvertida. Este experto del período nazi parte de una constatación: "El Tercer Reich terminó hace treinta y cinco años, pero aún está vivo" (*Devant l'histoire*, ob. cit., p. 7). Y añade sin ambigüedad: "Si el recuerdo del Tercer Reich está aún bien vivo hoy, es —exceptuados algunos aspectos marginales— con una connotación totalmente negativa, y esto por buenas razones" (ibíd., p. 8). El discurso de Nolte no quiere ser, pues, el de un *negacionista*, y éste no es ciertamente el caso. Se asume la condena moral manifestada por los supervivientes: "Un juicio negativo es sencillamente una necesidad vital" (ídem). Lo que preocupa, pues, a Nolte es la amenaza para la investigación de un relato elevado al rango de ideología fundadora, convirtiéndose lo negativo en leyenda y mito. Lo que se precisa, pues, es someter la historia del Tercer Reich a una revisión que no sea un simple trastrocamiento del juicio fundamentalmente negativo: "En lo esencial, la imagen negativa del Tercer Reich no requiere ninguna revisión ni puede ser objeto de revisión alguna" (ibíd., p. 11). La revisión propuesta se refiere esencialmente a lo que Osiel llamaba el marco (*frame*) del relato. ¿Dónde comenzar? preguntaba. ¿Hasta dónde extenderlo? ¿Dónde definirlo? Y Nolte no vacila en remontarse al comienzo de la revolución industrial para evocar *in fine* la declaración de Chaïm Weizmann que llamaba a los judíos del mundo entero a luchar al lado de Inglaterra en septiembre de 1939. Por lo tanto, la postura de revisión exige la ampliación de la perspectiva —y, al tiempo, una terrible reducción—. Lo que deja ver entre tanto es una multitud de antecedentes de exterminios, siendo el más cercano el largo episodio del bolcheviquismo. "La negativa a situar en este contexto el exterminio de los judíos perpetrado por Hitler responde quizás a motivos muy estimables, pero falsifica la historia" (ibíd., p. 21). El desliz decisivo en el discurso de Nolte aparece en el paso de la comparación a la causalidad: "Lo que se llama exterminio de los judíos perpetrado bajo el Tercer Reich fue una reacción, una copia deformada y no una primera o un original" (ídem). Se suman así tres procedimientos: ampliación temporal del contexto, comparación con hechos semejantes contemporáneos o anteriores, relación de causalidad de original a copia. Juntas, estas proposiciones significan "revisión de perspectiva" (ibíd., p. 23). De ahí la pregunta: ¿Por qué este pasado no quiere pasar, desaparecer? ¿Por qué se hace cada vez más vivo, más vivaz y activo, no, en verdad, como un modelo sino como un contra-modelo? Porque se sustrajo este pasado a cualquier debate crítico estrechando el campo para concentrarse en la "solución final": "Parecen abolidas aquí las reglas más simples

que valen para el pasado de cualquier país" (ibíd., p. 31). Son reglas que exigen, como dijimos, ampliar el contexto, comparar, buscar vínculos de causalidad. Permiten concluir que el asesinato por razón de Estado por parte de los bolcheviques pudo constituir "el precedente lógico y factual" (ibíd., p. 34) del asesinato por razón de raza de los nazis, haciendo del archipiélago del Gulag un acontecimiento "más original" que Auschwitz.

Este uso masivo de la comparación regula la suerte de la singularidad o de la unicidad, ya que sólo la comparación permite identificar las diferencias – "{siendo] la única excepción la técnica del gaseado" (ibíd., p. 33). Al ampliarse de este modo el debate crítico, Nolte espera que permita quizás "hacer" que este pasado "pase", como cualquier otro, y al tiempo apropiárselo. Lo que no quiere pasar, en resumidas cuentas, no es el crimen nazi, sino su origen no explicado, el crimen "asiático", del que Hitler y los nazis se consideraban como las víctimas potenciales o reales.

Por lo que se refiere a la comparación entre el juez y el historiador, el uso que Nolte hace de ésta coloca al historiador en las antípodas del juez, que trata, de manera singular, de casos particulares.⁵⁰ En otro frente, Nolte abre una crisis entre el juicio histórico y el juicio moral o político. Es en esta coyuntura donde intervino el filósofo Habermas.⁵¹ Retengo lo que es propio de las relaciones entre el juicio historiográfico y el juicio moral, jurídico o político. Al denunciar "las tendencias apologéticas de la historia contemporánea alemana", Habermas pone a prueba la distinción entre revisión y revisionismo. Las tres reglas evocadas anteriormente – extensión del campo, comparación, vínculo causal – son pretexto para "liquidar los daños" (ibíd., p. 47). Lo que ataca no

⁵⁰ Otro protagonista del debate, M. Stürmer, define la singularidad de Auschwitz por la ruptura de la continuidad temporal que afecta a la identidad nacional; ahora bien, esta ruptura tiene también antecedentes en el pasado alemán: la ausencia de anclaje de la memoria en certezas que, desde la época prehitleriana, creó "un país sin historia". Pero ¿no es posible todo en un país sin historia? No sólo la barbarie reciente, sino también la reticencia de hoy a investigar "la historia perdida" (ibíd., p. 279). De ahí la tarea a la que están invitados los historiadores: salir de la obsesión restaurando la continuidad. Por su parte, A. Hillgruber, el autor de *Zweiter Untergang* [Doble aniquilación], yuxtapone los sufrimientos de los alemanes de la parte oriental durante el desmoronamiento del frente ruso y la de los judíos durante su exterminio, sin que se explicite "la oscura interacción" de las dos series de acontecimientos, la "destrucción del Reich alemán" y el "final del judaísmo europeo". El autor crea así un suspenso que deja la puerta abierta a un juicio definitivo que el historiador no está obligado a formular.

⁵¹ Jürgen Habermas, "Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande" (*Devant l'histoire*, ob. cit., pp. 47 y ss.).

es, pues, el programa historiográfico, sino los presupuestos éticos y políticos implícitos, los del neorrevisionismo afiliado a la tradición del conservadurismo nacional; con este núcleo se relacionan: la huida a los lugares comunes de la antropología, la asignación demasiado fácil, por parte de la ontología heideggeriana, de la especificidad del fenómeno histórico a la modernidad técnica, "esas profundidades abisales en las que todos los gatos son pardos" (ibíd., p. 53). Habermas da en el blanco cuando denuncia el efecto de la exculpación que resulta de la disolución de la singularidad de los crímenes nazis asimilados a una respuesta a las amenazas de aniquilación procedentes de los bolcheviques. Se podría esperar que una argumentación como la de Habermas comportase una reflexión sobre la unicidad de la Shoá, no sólo en el orden del juicio moral y político, sino también en el plano específicamente historiográfico. A falta de esta discusión, la "comprensión distanciadora" de los defensores de una revisión sólo puede impugnarse en el plano de sus connotaciones morales, siendo posiblemente la más tenaz el servicio del tradicional Estado-nación, esa "forma convencional de identidad nacional" (ibíd., p. 58) —a lo que Habermas opone su "patriotismo constitucional", que coloca por encima de la pertenencia a un pueblo el juramento de fidelidad a las reglas de un Estado de derecho—. Se comprende, entonces, por qué la vergüenza de Auschwitz debe ponerse al abrigo de cualquier sospecha de apología, si es cierto que "un compromiso anclado en las convicciones favorables al principio constitucional universalista sólo pudo forjarse desgraciadamente en la nación cultural de los alemanes después —y a través— de Auschwitz" (ibíd., p. 58). En este punto, el alegato de Habermas se acerca al de M. Osiel a favor de la memoria "liberal", del relato "liberal", de la discusión "liberal". Pero entonces habría que afrontar, como lo hace el autor, los argumentos sacados de la práctica historiográfica, si uno quiere arrogarse el derecho de acoplar la singularidad asumida de Auschwitz y la universalidad voluntarista del patriotismo constitucional.

Hablar como historiador de "la singularidad de los crímenes nazis" exige haber sometido previamente al análisis la idea de singularidad —o, como se dice también, de unicidad—, como lo exige la filosofía crítica de la historia.

Propongo, a este efecto, las tesis siguientes:

Tesis I

La singularidad histórica no es la singularidad moral que identificamos antes con la inhumanidad extrema; es cierto que esta singularidad por exceso

en cuanto al mal, que Nabert llama lo injustificable y Friedlander lo inaceptable, no se puede separar de rasgos históricos identificables; pero compete al juicio moral sacado, de alguna forma, de quicio. Por tanto, hay que realizar todo un recorrido en el plano historiográfico para poner en su lugar el concepto de singularidad propio del juicio histórico.

Tesis 2

En cuanto a la singularidad histórica, en un sentido primero y trivialmente usual, cualquier acontecimiento que simplemente adviene en el plano de la historia que se hace, y cualquier secuencia narrativa no repetible en el tiempo y en el espacio, cualquier serie causal contingente en el sentido de Cournot, son singulares; un vínculo posible con la singularidad moral proviene de la imputación de la acción a agentes individualizados y a cualquier cuasi persona y a cualquier cuasi acontecimiento, identificados por su nombre propio.⁵²

Este primer enfoque del concepto de singularidad en el plano del juicio histórico concierne de manera electiva al debate histórico en torno a la Shoá que opone la escuela intencionalista, para la cual lo que más importa son los actos del equipo dirigente, en particular la toma de decisión sobre la "solución final", a la escuela funcionalista, más atenta al funcionamiento de las instituciones, a las fuerzas anónimas, a los comportamientos de la población. El reto de este debate es la atribución de la responsabilidad del crimen a un abanico de sujetos: alguien, un grupo, un pueblo.⁵³ Ciertamente, la afinidad es mayor entre la atención puesta por los defensores de la primera escuela en los actos imputables a agentes individuales y el enfoque criminal de los tribunales: la tensión es más viva entre, por una parte, el juicio moral y jurídico, y, por otra, la explicación funcional, más conforme con las tendencias generales de la historia contemporánea. Por eso mismo, está más expuesta a las interpretaciones exculpatorias. Vimos que algunos historiadores relacio-

⁵² En efecto, es difícil que un relato sea totalmente privado de toda apreciación moral de los personajes y de sus acciones. Aristóteles habla en la *Poética* de los caracteres trágicos como "mejores que nosotros" y de los caracteres cómicos como "iguales a nosotros" o "peores que nosotros". Es cierto que, en su campo poético, no admite lo inhumano. Lo que hace decir a Osiel que, entre todos los géneros literarios, ni siquiera la tragedia es apropiada al *legal narrative*, solamente lo *morality play* (*Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, ob. cit., pp. 283 y ss.).

⁵³ Remito a mis tesis sobre la atribución de la memoria a un abanico de sujetos (véase primera parte, capítulo 3). Reencontraremos más adelante un problema semejante sobre la atribución múltiple de la muerte y del morir.

nan la idea de singularidad con la de continuidad temporal dentro de la autocomprensión del pueblo alemán: entonces, el efecto de ruptura asignado a la singularidad puede utilizarse además como exculpación – “los acontecimientos de la Shoá no pertenecen a la cadena histórica por la que nos identificamos” – o como argumento acusador – “¿cómo semejante pueblo pudo ser capaz de semejantes aberraciones?” –. Se abren así otras opciones morales: o la deploración infinita y la inmersión en el abismo de la melancolía o la reacción audaz de la responsabilidad cívica: “¿qué hacer para que semejantes cosas no se reproduzcan nunca?”.

Tesis 3

En un segundo sentido, singularidad significa incomparabilidad, lo que también es significado por unicidad. Se pasa del primer sentido al segundo por la comparación entre acontecimientos y acciones que pertenecen a la misma serie, a la misma continuidad histórica, a la misma tradición identificadora; la excepcionalidad evocada hace un momento depende de este sentido transicional. La presunta incomparabilidad constituye una categoría distinta cuando se confrontan dos conjuntos históricos heterogéneos: así ocurría con las atrocidades masivas y los exterminios del pasado, como las del Terror en Francia, pero sobre todo con el desarrollo parcialmente contemporáneo del régimen bolchevique y del régimen nazi. Antes de pronunciarse sobre la causalidad de uno sobre el otro, hay que ponerse de acuerdo sobre las semejanzas y las diferencias que afectan a las estructuras de poder, a los criterios de discriminación, a las estrategias de eliminación, a las prácticas de destrucción física y de humillación moral. Semejantes y desemejantes son, en todos estos aspectos, el Gulag y Auschwitz. Sigue abierta la controversia sobre la proporción entre semejanza y desemejanza. Afecta especialmente al *Historikerstreit* alemán, puesto que la supuesta causalidad fue asignada al modelo con relación a la copia. Se hizo posible el deslizamiento perverso de la semejanza a la exculpación por la asimilación de la equivalencia de los crímenes a la compensación del uno por el otro (se reconoce el argumento identificado por Osiel bajo el signo del conocido apóstrofe: *tu quoque?*). La controversia concierne también a otros pueblos distintos del alemán, en la medida en que el modelo soviético sirvió de norma a los partidos comunistas occidentales y, más abundantemente, a muchos movimientos antifascistas, para los que la idea de semejanza entre los dos sistemas había sido anatema durante largo tiempo. Cualquiera que sea el grado de semejanza entre los dos sistemas, sigue

en pie el problema de la existencia de una eventual voluntad política de imitar y del grado de coacción ejercida por el modelo hasta el punto de que haya podido hacer inevitable la política de retorsión a cuyo amparo se había desarrollado el crimen nazi. Los usos marginales del comparatismo son, sin duda, fáciles de desenmascarar en esta frontera indecisa que separa la revisión del revisionismo. Pero, más allá de las disputas detalladas, sigue existiendo el problema del uso honesto del comparatismo en el plano historiográfico: el punto crítico concierne a la categoría de totalitarismo adoptada, entre otros, por Hannah Arendt.⁵⁴ Nada prohíbe construir, al amparo de este término, una clase definida por la noción de atrocidades masivas (M. Osiel) o, como yo prefiero decir con Antoine Garapon, de crimen de tercero, entendiendo por tercero el Estado, definido por su principal obligación de garantizar la seguridad de cualquiera que resida en el territorio delimitado por las reglas institucionales que legitiman y obligan a este Estado. Es, pues, posible elaborar en este marco la tabla de las semejanzas y de las desemejanzas entre sistemas. Por otra parte, la idea de incomparabilidad sólo significa realmente en virtud del grado cero de la semejanza; por lo tanto, en el marco de un procedimiento de comparación. En consecuencia, son múltiples las cuestiones controvertidas: ¿hasta qué punto el género clasificatorio constituye una estructura común? ¿Y qué relación existe entre la presunta estructura y los procedimientos efectivos de exterminio? ¿Qué latitud existe entre la estrategia programada en la cima y todos los escalones de ejecución? Se puede discutir de todo esto. Pero, suponiendo que la tesis de incomparabilidad aplicada a la Shoá sea admisible en el plano historiográfico, el error estaría en confundir la excepcionalidad absoluta en el plano moral con la incomparabilidad relativa en el plano historiográfico. Esta confusión afecta, muy a menudo, a la tesis de la pertenencia de los dos sistemas, bolchevique y hitleriano, al mismo género —totalitarismo en este caso—, incluso a la afirmación de la influencia mimética y causal de un crimen sobre otro. La misma confusión afecta muy a menudo a la alegación de la singularidad absoluta de los crímenes nazis. Inversamente, no se ve en qué la pertenencia al mismo género, totalitario en este caso —incluso, la influencia mimética y causal de un crimen sobre otro—, tendría una virtud exculpatoria

⁵⁴ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1951, 1958, 1966, 1968; trad. fr.: *Les origines du totalitarisme*, 3 vol., Paris, Seuil, col. "Points", tomo I: *Sur l'antisémitisme*, traducción de Micheline Pouteau, 1998; tomo II: *L'Impérialisme*, traducción de Martine Leiris, 1998; tomo III: *Le Système totalitaire*, traducción de Jean-Loup Bourget, 1995 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1999].

para los herederos de la deuda de un crimen particular. El segundo uso del concepto de singularidad –lo incomparable– no anula al primero –lo no repetible–: el género no impide la diferencia específica, ya que es ésta la que importa al juicio moral, en el sentido de una incomparabilidad absoluta de las irrupciones del horror, como si las figuras del mal fueran, en virtud de la simetría entre lo admirable y lo abominable, de una singularidad moral absoluta. No hay escala de lo inhumano porque lo inhumano está fuera de escala, puesto que está fuera de las normas incluso negativas.

¿No existe, pues, ningún vínculo asignable entre el uso moral de las ideas de unicidad y de incomparabilidad y su uso historiográfico? Yo percibo uno, que sería la idea de ejemplaridad de lo singular. Ésta no proviene ni de la estimación moral en cuanto tal, ni de la categorización historiográfica, ni de su superposición, que sería un retorno a lo equivoco, a la confusión. Esta idea se forma en el recorrido de la recepción al plano de la memoria histórica. En efecto, la última cuestión estriba en saber cómo se comportan ciudadanos responsables ante una disputa entre historiadores y, más allá de la misma, ante el debate entre jueces e historiadores. Aquí volvemos a encontrar la idea de *dissensus* educativo de Mark Osiel. A este respecto, es significativo que los documentos del *Historikerstreit* se hayan impreso en un diario de gran tirada. La disputa de los historiadores, llevada al foro público, era ya una fase del *dissensus* generador de democracia. La idea de singularidad ejemplar sólo puede formarse por una opinión pública ilustrada que transforma el juicio retrospectivo referido al crimen en juramento de evitar su retorno. Colocada así dentro de la categoría de la promesa, la meditación sobre el mal puede ser arrancada de la deploración infinita y de la melancolía que desarma y, más fundamentalmente aun, del círculo infernal de la inculpación y de la exculpación.

Partimos a la búsqueda del tercero imparcial pero no infalible, y terminamos sumando a la pareja del juez y del historiador un tercer miembro: el ciudadano. Emerge como un tercero en el tiempo: su mirada se estructura a partir de su experiencia propia, instruida de modo diverso por el juez penal y por la investigación histórica publicada. Por otra parte, su intervención no termina nunca, lo que lo sitúa más bien del lado del historiador. Pero está a la búsqueda de un juicio garantizado, que querría definitivo como el del juez. Por todos conceptos, continúa siendo el árbitro último. Es él el portador militante de los valores “liberales” de la democracia constitucional. Sólo la convicción del ciudadano justifica, en última instancia, la equidad del procedimien-

to penal en el recinto del tribunal y la honestidad intelectual del historiador en los archivos. Y es la misma convicción la que, en última instancia, permite retrospectivamente calificar lo inhumano como contrario absoluto de los valores "liberales".

IV. *La interpretación en historia*

La última limitación interna a la que está sometida la reflexión de la historia sobre su propio proyecto de verdad tiene relación con la noción de interpretación, cuyo concepto concretaremos más tarde. Alguien puede extrañarse de la tardía evocación del tema de la interpretación en nuestro propio discurso: ¿no hubiera podido aparecer en los lugares del de representación, por lo tanto, en el marco de la epistemología de la operación historiográfica? Hicimos aquí otra elección semántica que, a nuestro parecer, hace justicia mejor a la amplitud del concepto de interpretación: en efecto, lejos de constituir, como la representación, una fase —incluso no cronológica— de la operación historiográfica, la interpretación procede más bien de la reflexión segunda sobre todo el curso de esta operación; reúne todas sus fases, subrayando así a la vez la imposibilidad de la reflexión total del conocimiento histórico sobre sí mismo y la validez del proyecto de verdad de la historia dentro de los límites de su espacio de validación.

La amplitud del concepto de interpretación no es aún plenamente reconocida en una versión que yo considero como una forma débil de la reflexión sobre sí misma, y ordinariamente presentada con el título "subjektividad frente a objetividad en historia".⁵⁵ No es que este enfoque carezca de justificación;

⁵⁵ Precisamente desde este punto vista, encontré el problema por primera vez en mis artículos de los años cincuenta (reagrupados en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955 [trad. esp.: *Historia y verdad*, Barcelona, Encuentros, 1990]). En el prefacio a la primera edición, se trata de "la verdad limitada de la historia de los historiadores" (p. 10); pero, en esa época, el objeto de mi enseñanza se enfocaba en la perspectiva de la "historia filosófica de la filosofía". La polaridad entre la crítica del conocimiento histórico y el sentido escatológico de la unidad aplazada indefinidamente de lo verdadero garantizaba la dinámica de este conjunto de ensayos que hacía alternar la "preocupación epistemológica" y la "preocupación ético-cultural". Por tanto, el envite era metahistórico, a saber, "el valor de hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia" (ibid., p. 11). A decir verdad, únicamente el primer ensayo (1952), "Objetividad y subjektividad en historia" (ibid., pp. 25-48), respondía al ambicioso título de la primera parte del libro: "Verdad en el conocimiento de la historia".



sigue siendo vulnerable a la acusación de psicologismo o de sociologismo, por no poder situar el trabajo de la interpretación en el centro mismo de cada uno de los enfoques de la historiografía. En efecto, bajo la denominación canónica de "subjetividad frente a objetividad", se subraya, por una parte, el compromiso personal del historiador en el proceso de conocimiento y, por otra, su compromiso social y, más concretamente, institucional. El doble compromiso del historiador constituye un simple corolario de la dimensión de intersubjetividad del conocimiento histórico en cuanto zona del conocimiento del otro: más exactamente, los hombres del pasado acumulan la doble alteridad de lo extraño y del ser pasado, a lo que Dilthey añade la alteridad suplementaria creada por la mediación mediante la inscripción que especifica la interpretación entre las modalidades de la comprensión: alteridad de lo extraño, alteridad de las cosas pasadas, alteridad de la inscripción se conjugan para fijar el conocimiento histórico dentro del espacio de las ciencias del espíritu. El argumento diltheyano, que es también, en gran medida, el de Max Weber y el de Karl Jaspers, encontró un eco en historiadores especialistas como Raymond Aron y Henri-Irénée Marrou.

La tesis principal de doctorado de Raymond Aron, titulada *Introducción a la filosofía de la historia*, llevaba como subtítulo "Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica".³⁶ Fue recibida a menudo con recelo debido a algunas formulaciones provocadoras. Así, la primera sección consagrada a las nociones de comprensión y de significación concluye con la "disolución del objeto" (*Introduction...*, ob. cit., p. 120). La expresión encubre un propósito cargado de moderación: "No existe una realidad histórica, totalmente hecha antes de la ciencia, que convenga reproducir simplemente con fidelidad. La realidad histórica, porque es humana, es equívoca e inagotable". Si se subraya el compromiso personal, social e institucional del historiador, se tiene en cuenta, igualmente, "el esfuerzo necesario de desapego respecto a la objetividad" (ídem): "Esta dialéctica del desapego y de la apropiación tiende a consagrar no tanto la incertidumbre de la interpretación como la libertad del espíritu

³⁶ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938. La tesis complementaria se titulaba *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938 (trad. esp. de Alfredo Ulanos, *Introducción a la filosofía de la historia: ensayo sobre los límites de la objetividad histórica. Completado con textos recientes*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983). De aquí tomé de Raymond Aron la expresión "filosofía crítica de la historia". Se puede leer una nueva edición revisada y anotada por Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, 1986.

(de la que participa tanto el historiador como el creador), revela el objetivo auténtico de la ciencia histórica. Ésta, como toda reflexión, es, por decirlo así, tanto práctica como teórica" (ibíd., p. 121). Como conclusión de la segunda sección, Raymond Aron vuelve sobre los "límites de la comprensión" (ibíd., p. 153) e intenta superar la acepción del término "comprensión" tal como cree encontrarla en Jaspers y Weber. Busca un equilibrio entre otras dos significaciones, contrarias y complementarias, de la misma expresión. Por un lado, la comprensión implica "una objetivación de los hechos psíquicos"; pero "¿qué sacrificios implica esta objetivación?" (idem). Por otra parte, la comprensión "compromete siempre al intérprete. Éste nunca es comparable con un físico: sigue siendo hombre al mismo tiempo que científico. No quiere devenir un científico puro, ya que la comprensión, más allá del saber, apunta a la apropiación del pasado" (ibíd., p. 154). Se subraya, pues, la "imperfecta objetivación", vinculada a las condiciones concretas de la "comunicación de las ciencias" (idem). La última sección, titulada "Histoire et vérité", lleva la reflexión sobre los límites del relativismo histórico hacia la ontología del ser histórico, la cual conduciría más allá del marco trazado hacia la concepción filosófica de la existencia. De hecho, los límites de la objetividad son los del discurso científico respecto al discurso filosófico: "El hombre es histórico": la última parte de la obra recalca continuamente esta afirmación. No es indiferente para nuestro propósito que el último momento de énfasis se haya puesto en la supresión del carácter fatalista de la necesidad histórica en nombre de la libertad siempre en proyecto: "La historia es libre porque no está escrita de antemano ni determinada como una naturaleza o una fatalidad, imprevisible como el hombre por sí mismo" (ibíd., p. 323). En último término, es el hombre de la decisión, el ciudadano, comprometido o espectador indiferente, quien pronuncia, de modo retrospectivo, la conclusión de un libro consagrado a los límites de la objetividad histórica: "La existencia humana es dialéctica, es decir, dramática, ya que actúa en un mundo incoherente, se compromete a pesar de la duración, busca una verdad que huye, sin otra garantía que una ciencia fragmentaria en una reflexión formal" (ibíd., p. 350).

La obra paralela de Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*,⁵⁷ constituía, justo después de la tesis de Raymond Aron, el único intento de reflexión sobre la historia emprendida por un historiador de oficio antes de Le

⁵⁷ Ob. cit.; una decena de artículos, cuya lista se halla en las páginas 23 y 24, había precedido al libro, que se publicó en 1950.

Roy Ladurie, en *Les Paysans de Languedoc*, y Paul Veyne en *Comment on écrit l'histoire* (1927), y, por supuesto, antes de Michel de Certeau (al menos, en las primeras ediciones). Definida como "el conocimiento del pasado humano" (*De la connaissance historique*, ob. cit., p. 29), más precisamente "conocimiento científicamente elaborado del pasado" (idem), el conocimiento histórico exige la correlación entre subjetividad y objetividad en la medida en que pone en relación, por iniciativa del historiador, el pasado de los hombres de otro tiempo y el presente de los de hoy. La intervención del historiador no es parasitaria, sino constitutiva del modo de conocimiento histórico. Intención eminentemente antipositivista, cuyo blanco es Seignobos, con su fórmula quizás aislada arbitrariamente: "La historia no es más que la ordenación de los documentos" (ibid., p. 56). El historiador, asegura Marrou, es, ante todo, el que interroga a los documentos. Su arte nace como hermenéutica. Continúa como comprensión, la cual es, en lo esencial, interpretación de signos. Tiene como objetivo el "encuentro del otro", la "reciprocidad de las conciencias". De este modo, la comprensión del otro se convierte en la estrella guía del historiador, a costa de la *epokhè* del yo en un verdadero olvido de sí. En este sentido, la implicación subjetiva constituye a la vez la condición y el límite del conocimiento histórico. La característica propia de Marrou, respecto de Dilthey y de Aron, sigue siendo el énfasis puesto en la amistad que nos hace "con-naturales al otro" (ibid., p. 93). No hay verdad sin amistad. Se reconoce la marca agustiniana impresa en el talento de un gran historiador. La filosofía crítica de la historia se abre así a la ética del conocimiento histórico.⁵⁸

Si no siempre se acogió bien la obra de Marrou ("Por favor, no exageremos desmesuradamente la función del historiador", había clamado Braudel), se debió quizás a que la crítica de la objetividad no estaba suficientemente apoyada en la crítica paralela de la subjetividad: no basta evocar en términos generales la *epokhè* del yo, el olvido de sí; es necesario hacer emerger las operaciones subjetivas precisas capaces de definir lo que yo proponía en otro momento llamar "subjetividad buena"⁵⁹ para distinguir el yo de investigación del yo patético.

⁵⁸ En el apéndice redactado en 1975, Marrou saluda con complacencia la obra de Certeau *La escritura de la historia* y hace frente, en la dirección de la escuela escéptica, a las sospechas de Roland Barthes expresadas en el tema del "efecto de realidad".

⁵⁹ "La subjetividad del historiador, como cualquier subjetividad científica, representa la victoria de la subjetividad buena sobre la mala" (*Histoire et vérité*, ob. cit., p. 36). "El oficio de historiador hace la historia y al historiador" (ibid., p. 37). Yo subrayaba entonces, sucesiva-

La historia de lo contemporáneo, llamada también historia del tiempo presente, constituye un notable observatorio para evaluar las dificultades que surgen entre la interpretación y la búsqueda de la verdad en historia. Estas dificultades no se deben principalmente a la inevitable intervención de la subjetividad de la historia, sino a la posición temporal entre el momento del acontecimiento y el del relato que lo cuenta. Con este tipo de historia contemporánea, el trabajo sobre el archivo debe hacer frente aún al testimonio de los vivos, que, a su vez, son con mucha frecuencia supervivientes del acontecimiento considerado. René Rémond explica esta situación insólita en su "Introduction" a *Notre siècle, 1918-1988*.⁶⁰ La historia de este período reciente presenta, dice, respecto al resto de la historia, una doble singularidad que tiene su origen en la especificidad de su objeto: en primer lugar, la contemporaneidad, que proviene del hecho de "que no existe ningún momento en su composición en el que no sobrevivan entre nosotros hombres y mujeres que fueron testigos de ello" (*Notre siècle*, ob. cit., p. 7); se trata, pues, de saber si es posible "escribir la historia de su tiempo sin confundir dos roles que es importante mantener separados, el memorialista y el historiador" (ibíd., p. 8). En segundo lugar, la inconclusión del período estudiado: no existe punto de término final desde el que se pueda abarcar un período de duración en su significación última; a la desmentida de los contemporáneos sobre el primer rasgo, existe el riesgo de unirse el de los acontecimientos venideros. Por no existir esta perspectiva, la principal dificultad de la historia de un tiempo tan próximo es la "de establecer una jerarquía de importancia y evaluar a hombres y acontecimientos" (ibíd., p. 11). Pero la noción de importancia es aquella sobre la que se vuelven a cruzar —decimos— la interpretación y la objetividad. La dificultad relativa a la formación del juicio es el corolario de la que afecta a la construcción de la perspectiva. Es cierto que el historiador podrá inscribir a favor de su alegato un resultado involuntario de su empresa: habrá podido "suavizar los juicios más severos, matizar las apreciaciones más admirativas" (ibíd., p. 12). ¿No se le podrá reprochar, pues, "esa reducción de las diferencias" (idem)?

mente, el juicio de importancia, la pertenencia del historiador a la misma historia, a la misma humanidad que los hombres del pasado, la traslación a otra subjetividad adoptada como una especie de perspectiva.

⁶⁰ *Notre siècle, 1918-1988*, por René Rémond (en colaboración con J.-F. Sirinelli), último tomo de la *Histoire de France*, con Jean Favier como director de la obra, París, Fayard, 1988.

Las dificultades a las que debe enfrentarse el historiador del pasado reciente dan vida de nuevo a las interrogaciones anteriores sobre el trabajo de memoria y, más aún, al trabajo de duelo. Todo sucede como si una historia demasiado próxima impidiese a la memoria-recuerdo librarse de la memoria-retención, y al pasado separarse sencillamente del presente, al no ejercer ya el pasado la función de mediación del "ya... no" respecto al "haber sido". En otro lenguaje, que será el nuestro más adelante, aquí la dificultad estriba en erigir sepultura y monumento funerario a los muertos de ayer.⁶¹

Hablar de la interpretación en términos de operación es tratarla como un complejo de actos de lenguaje –de enunciación– incorporado a los enunciados objetivadores del discurso histórico. En este complejo se pueden distinguir varios componentes: en primer lugar, el deseo de clarificar, de explicitar, de desplegar un conjunto de significaciones consideradas oscuras para una mejor comprensión por parte del interlocutor; después, el reconocimiento del hecho de que siempre es posible interpretar de otro modo el mismo complejo, y, por tanto, la admisión de un mínimo inevitable de controversia, de conflicto entre interpretaciones rivales; después, la pretensión de dotar a la interpretación asumida de argumentos plausibles, posiblemente probables, sometidos a la parte adversa; finalmente, el reconocimiento de que detrás de la interpretación subsiste siempre un fondo impenetrable, opaco, inagotable, de motivaciones personales y culturales, que el sujeto nunca ha terminado de explicar. En este complejo de componentes, la reflexión avanza desde la enunciación en cuanto acto de lenguaje al enunciador como el quién de los actos de interpretación. Es este complejo operativo el que puede constituir la vertiente subjetiva correlativa de la vertiente objetiva del conocimiento histórico.

⁶¹ Henry Rousso aporta confirmación y complemento al análisis de R. Rémond en *La Hantise du passé*, ob. cit., cap. 2: "Pour une histoire du temps présent", pp. 49-93. Siguiendo a Marc Bloch, recuerda que la dialéctica entre el pasado y el presente es constitutiva del oficio de historiador, pero que "el análisis del presente permite, en sentido inverso, comprender el pasado" (ibíd. p. 54). ¿No se arriesgó Marc Bloch a escribir *L'Étrange défaite* bajo el peso del acontecimiento? Con la historia del tiempo presente vuelven con fuerza lo político y el acontecimiento. La objeción de la falta de distancia y perspectiva que defiende una demora de rigor sólo sería, la mayoría de las veces, una coartada ideológica variable según las apuestas; el reto podría aceptarse en beneficio del diálogo entre vivos, entre contemporáneos, y de una interrogación referida precisamente a la frontera indeterminada que separa el pasado del presente y, finalmente, el archivo del testimonio. En esta frontera tiene lugar, en definitiva, la persistencia del pasado en las representaciones colectivas; ahí debe ponerse al descubierto y ser exorcizada esta obsesión.

Esta correlación puede detectarse en cada una de las fases de la operación historiográfica que hemos recorrido. En efecto, la interpretación actúa desde la fase de la consulta de los archivos, e incluso antes, desde la de su constitución. Una elección presidió su establecimiento; como se complacía en decir Collingwood: *Everything in the world is potential evidence for any subject whatever* (citado por Marrou, *De la connaissance historique*, ob. cit., p. 289). Por muy liberal que sea la operación de agrupación y de preservación de las huellas que una institución espera conservar y proteger con su propia actividad, es ineluctablemente selectiva; no todas las huellas se convierten en archivos; es impensable una actividad exhaustiva, y no todos los testimonios constituyen un archivo.⁶² Si ahora pasamos de la fase de la institución a la de la consulta por un historiador dado, surgen nuevas dificultades de interpretación: por limitados que sean los archivos en términos de número de entradas, constituyen a simple vista un mundo ilimitado, si no un verdadero caos. Un nuevo factor de selección entra en escena con el juego de las cuestiones que guía la consulta de los archivos. Paul Veyne pudo hablar, en este sentido, de la "ampliación del cuestionario"; tampoco el cuestionario es infinito, y la regla de selección de las cuestiones no es transparente a la mente. ¿Por qué interrogarse por la historia griega en vez de por la historia medieval? La pregunta queda sin una respuesta clara y sin réplica. En cuanto a la crítica de los testimonios que constituyen el núcleo duro de la fase documental, procede seguramente de la lógica de lo probable evocada hace un momento; pero no puede eludirse totalmente la crisis de credibilidad con respecto a la fiabilidad de los testimonios discordantes. ¿Cómo dosificar la confianza y la desconfianza respecto a la palabra del otro cuya huella lleva el documento? El trabajo de clarificación y de argumentación, al que da lugar la crítica del testimonio, exige asumir cierto riesgo propio de una disciplina que Carlo Ginzburg definía por el "paradigma indiciario". En este sentido, la noción de prueba documental debe invocarse con moderación; por comparación con las fases posteriores de la operación historiográfica, y en atención a los permisos y exigencias de la lógica probabilista, la prueba documental es lo que, en historia, se acerca más al criterio popperiano de verificación y de refutación. Con la condición de un amplio acuerdo entre especialistas, se puede decir que una interpretación factual se ha verificado en el sentido de que no ha sido refutada en la situación presente de la documentación accesible. A este respecto, es impor-

⁶² Véase segunda parte, capítulo I.

tante preservar la relativa autonomía de la fase documental en el plano de la discusión suscitada por la tesis negacionista sobre la Shoá. Los hechos alegados no son, desde luego, hechos en bruto, y menos aun son un doble de los acontecimientos mismos; siguen siendo de naturaleza proposicional: el hecho de que... Precisamente por esta razón, son susceptibles de ser verificados.

De este modo, la discusión sobre la prueba documental conduce naturalmente a la cuestión de la relación entre interpretación y explicación/compreensión. Precisamente en este nivel, la supuesta dicotomía entre los dos términos es más engañosa. La interpretación es un componente de la explicación; su oponente "subjetivo", en el sentido que hemos explicado. Se distingue en ella, en primer lugar, la preocupación por la clasificación, colocada a la cabeza de las operaciones de interpretación; la operación que es preciso distinguir en este plano concierne a la imbricación, en el plano del lenguaje ordinario, de los usos lógicamente heterogéneos del conector sintáctico "porque". Algunos están próximos a lo que se considera conexión causal o regularidad legal dentro del campo de las ciencias naturales; otros merecen llamarse explicaciones por razones. Esta yuxtaposición indiscriminada ha engendrado soluciones unilaterales en términos de "o bien... o bien": por un lado, por parte de los defensores del principio de la unidad de la ciencia en la época del positivismo lógico; por otro, por parte de los abogados de la distinción entre ciencia del espíritu y ciencia de la naturaleza, siguiendo a Wilhelm Dilthey; el alegato en favor de un modelo explícitamente mixto, en Max Weber o Henrik von Wright,⁶¹ equivale a clarificación en el sentido de explicitación. Se puede demostrar que la capacidad humana de obrar en sistemas dinámicos cerrados implica el recurso a tales modelos mixtos de explicación. Permanecen relativamente opacas las motivaciones personales que rigen la preferencia otorgada a tal o cual modo explicativo. A este respecto, la discusión referida a los juegos de escalas es muy elocuente: ¿por qué preferir el enfoque microhistórico? ¿Por qué interesarse por movimientos históricos que exigen este enfoque? ¿Por qué interesarse preferentemente por la negociación en situaciones de incertidumbre? ¿Por argumentaciones de justificación en situaciones de conflicto? Aquí, la motivación entra en relación con la articulación oculta entre el pre-

⁶¹ Max Weber, *Economie et Société*, ob. cit., § 1-3. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1971. El autor aboga por un modelo mixto que una segmentos causales y segmentos teleológicos implicados conjuntamente por la intervención de agentes humanos, tanto en el plano social como en el físico.

sente del historiador y el pasado de los acontecimientos relatados. Pero esta articulación no es totalmente clara en sí misma. Habida cuenta del lugar que ocupa la cuestión de los juegos de escala en la historia de las representaciones, es la sutil conexión entre motivación personal y argumentación pública la que se ve implicada en la correlación entre la interpretación (subjetiva) y la explicación/compreensión (objetiva).

Dicho esto, apenas hay necesidad de detenerse en el caso de la representación escrituraria. Aunque es en este estadio donde el peligro de desconocimiento es mayor en cuanto a la naturaleza dialéctica de la correlación entre objetividad y subjetividad. Lo demuestra el uso, muy a menudo indiferenciado, de los términos "representación" e "interpretación". La sustitución de un término por otro no carece de razón, conociendo cuanto se ha podido decir sobre la función de lo narrativo, de lo retórico y de lo imaginario en el plano de la escritura. En lo que se refiere a lo narrativo, nadie ignora que siempre se puede contar de otro modo, visto el carácter selectivo de cualquier construcción de una trama; y se puede elegir entre las clases de tramas y las otras estratagemas retóricas; y se puede optar por mostrar en vez de narrar. Todo esto es bien conocido. Las series ininterrumpidas de reescrituras, en particular en el plano de los relatos de gran alcance, demuestran la dinámica indomable del trabajo de escritura en el que se expresan a la vez el genio del escritor y el talento del artista. Sin embargo, al identificar, sin precaución, interpretación y representación, uno se priva del instrumento claro del análisis, al operar ya la interpretación en otros estadios de la actividad historiográfica. Además, el tratamiento de estos dos vocablos como simples sinónimos consagra la tendencia criticable a separar el estrato representativo de los otros niveles del discurso histórico en los que es más fácil de descifrar la dialéctica entre interpretación y argumentación. Es la operación historiográfica en todo su curso y en sus ramificaciones múltiples la que exhibe la correlación entre subjetividad y objetividad en historia. Si esto es así, quizás haya que renunciar a esta formulación equívoca y hablar francamente de la correlación entre interpretación y verdad en historia.

Esta implicación de la interpretación en todas las fases de la operación historiográfica exige finalmente el estatuto de la verdad en historia.

Se debe a Jacques Rancière, en *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*,⁶⁴ la sistematización de los resultados de sus propias reflexiones sobre este

⁶⁴ Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, col. "La Librairie du XX^e siècle", 1992.

estatuto. La coloca bajo el signo de la poética, en un lugar indeterminado, en el punto de articulación entre lo que yo llamo hermenéutica crítica y hermenéutica ontológica.⁶⁵ Esencialmente, es una reflexión de segundo grado sobre la "nueva historia" de Braudel, y también una evocación de Michelet antes de los *Annales* y de Certeau después de éstos. Es una poética en el sentido de que se relaciona continuamente con la polisemia de las palabras, comenzando por la homonimia que hemos cotejado incesantemente con el término "historia", y, más generalmente, con la imposibilidad de establecer el lugar de la historia en el discurso; entre la ciencia y la literatura, entre la explicación erudita y la ficción engañosa, entre la historia-ciencia y la historia-relato. A este respecto, es ejemplar la imposibilidad de la historia, según los *Annales*, en particular, de alzarse al supuesto nivel de cientificidad de una ciencia de lo social. ¿Pero cómo superar el "ni... ni..." que resultaría del simple rechazo de la alternativa? La respuesta específica, propone Rancière, "pertenece a la elaboración poética del objeto y de la lengua del saber" (*Les Noms de l'histoire*, ob. cit., p. 19). Es el vínculo del objeto con la lengua el que impone el término "poética": es "la lengua de los historiadores" (*idem*) la que "marca la especificidad propia de la ciencia histórica" (*idem*). Respecto a la importancia asignada aquí a la problemática de la interpretación en los tres niveles del archivo, de la explicación/compreensión y de la representación, la poética de Rancière parece reducida a la fase de representación. En realidad, no hay nada de eso. El tema de los nombres se remonta, en cierto modo, desde la representación hasta el primer taller de la historia, en cuanto que, como se ha dicho aquí, toda la historiografía es escritura; los testimonios escritos y todos los monumentos/documentos tienen relación con denominaciones, lo que el historiador profesional encuentra como nomenclaturas y otros cuestionarios. En los archivos, las "palabras cautivas"⁶⁶ están pidiendo ya su liberación. Entonces, se plantea la pregunta: ¿será relato o ciencia? ¿O algún discurso fluctuante entre los dos? Rancière ve el discurso histórico cautivo entre la inadecuación del relato y de la ciencia y la anulación de esta inadecuación, entre la exigencia y su imposibilidad.⁶⁷ El modo de verdad

⁶⁵ Por mi parte, llamé "poética del relato" a la réplica del saber narrativo a las aporías de la temporalidad. Véase *Tiempo y narración*, ob. cit., tomo III, segunda parte.

⁶⁶ Arlene Farges, *Le Goult de l'archive*, ob. cit.

⁶⁷ "Semejante estudio incumbe a lo que elegí llamar la poética del saber: estudio del conjunto de los procedimientos literarios por los que el discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa" (*Les Noms de l'histoire*, ob. cit., p. 21). El término "saber" subraya la amplitud potencial de la operación reflexiva.

del saber histórico consiste en este juego entre esta indeterminación y su supresión.⁶⁸

Para orientar positivamente el camino, Rancière recurre al concepto de pacto, que también he tenido que poner a prueba; propone no un doble sino un triple contrato: científico, que tiene como envite el orden oculto de las leyes y de las estructuras; narrativo, que da legibilidad a este orden; político, que vincula la invisibilidad del orden y la legibilidad del relato "a las limitaciones contradictorias de la edad de las masas" (ibid., p. 24).⁶⁹

Rancière eligió como piedra de toque de su poética la operación de lenguaje por la que Braudel, al final de *El Mediterráneo...*, eleva el relato episódico de la muerte de Felipe II al rango de emblema de la muerte de la figura real en su retrato de majestad. De este modo, se pone en movimiento toda la problemática de la representación historiadora, y también la de su lugar en la gran obra dirigida contra la primacía de lo episódico. Éste se halla así, a la vez, destruido y restituido, bajo pena de ver la empresa historiadora disuelta en la cientificidad positiva. Rancière completa mi propio análisis de la estructura narrativa del conjunto de la obra mediante el examen del uso gramatical de los tiempos verbales a la luz de la distinción recibida de Benveniste entre tiempo del relato que se narra a sí mismo y tiempo del discurso en el que el locutor se implica. La distinción no es quizás tan operativa como se quisiera en el caso del texto braudeliano. En cambio, la conjunción entre la función real y el nombre propio del rey muerto dan testimonio del encuentro entre poética y política; en efecto, la deslegitimación de los reyes en el trasfondo de la muerte de este rey anuncia el ascenso simultáneo de la política republicana y del discurso histórico de la legitimación, abierta o tácita, de este régimen a la vez político y poético.⁷⁰

El examen de las formas que presenta la articulación entre el saber histórico y el binomio de las figuras y de las palabras prosigue más allá de la reflexión sobre el rey muerto y la deslegitimación de los reyes. La historia siempre hizo

⁶⁸ Lo indecible del que hablaré al final del capítulo 2 entre memoria e historia es semejante a esta indeterminación poética del "principio de indescernibilidad" (ibid., p. 35).

⁶⁹ Encontré oblicuamente esta tercera dimensión al hablar del retrato del rey y del discurso del elogio de la grandeza (segunda parte, cap. 3, pp. 339-358) y al tratar de los grandes eventos del siglo XX que hicieron salir a escena la figura del ciudadano como tercero entre el juez y el historiador.

⁷⁰ El discurso sobre el "rey muerto" abre otra problemática: la muerte en historia; en el capítulo siguiente volveré sobre la contribución de Rancière a esta discusión.

hablar no sólo a los muertos sino también a todos los protagonistas silenciosos. En este sentido, ratifica "el exceso de las palabras" (ibíd., p. 53) con miras a la apropiación de la palabra del otro; por ello, es inevitable la controversia entre las lecturas, por ejemplo, de la Revolución Francesa, ya que la historia sigue estando condenada al revisionismo.⁷¹ Aquí, las palabras resultan ser más que instrumentos de clasificación: medios de denominación. Así, "noble", "social", "orden", "clases", de los que no se sabe si son nombres propios o impropios; la ilusión retrospectiva es el precio pagado por la ideología de los actores. Este proceso de denominación es muy inquietante tratándose de los "relatos fundadores" (ibíd., p. 89), en particular los que han dado un nombre a lo que sucedió y reemplazó a los reyes: Francia, la patria, la nación, esas "abstracciones personificadas". Acontecimiento y nombre van juntos en la representación. Quien hace ver, quien muestra, nos habla también. Este otorgamiento de palabra es especialmente ineluctable tratándose de los "pobres", esos anónimos, aunque vengan en su apoyo quejas, atestados. El discurso sustituido es fundamentalmente antimimético; no existe, produce lo oculto: dice lo que esos otros podrían decir. Se trata, pues, de saber, en la perspectiva de la discusión, si las masas encontraron, en su época, un discurso apropiado entre la leyenda y el discurso erudito. ¿En qué queda, en este caso, el triple contrato del historiador? ¿En una "historia herética" (ibíd., p. 177)?



⁷¹ El revisionismo en general se apoya en una simple fórmula: "sólo ocurrió lo que ha sido dicho" (*Les Noms de l'histoire*, ob. cit., p. 78). Se pone aquí a prueba toda nuestra problemática de la representación.

Historia y tiempo

NOTA DE ORIENTACIÓN

El capítulo anterior estuvo consagrado a la vertiente crítica de la hermenéutica, la crítica que consiste, por una parte, en la imposición de límites a cualquier pretensión totalizadora y, por otra, en la exploración de las razones de validez de una historiografía consciente de sus límites. En su forma negativa, la crítica estuvo dirigida, sucesivamente, contra el enunciado sincero de la *hybris* del saber absoluto de la "Historia misma" y contra las formas encubiertas, y ordinariamente no reconocidas, de la misma *hybris*; en su forma positiva, tuvo en cuenta algunas de las oposiciones internas más fecundas del saber de sí de la historia, como el binomio formado por el juez y el historiador, o también la tensión entre interpretación y objetividad en el plano de la historia científica.

El capítulo que sigue señala el paso de la hermenéutica crítica a la hermenéutica ontológica dirigida a la condición histórica en cuanto modo de ser insuperable.¹ El término "hermenéutica" continúa siendo tomado en el sentido de teoría de la interpretación, tal como se explicó en la última sección del capítulo anterior. En cuanto al verbo sustantivado "ser", al que se ha asociado el término "hermenéutica", sigue abierto a una pluralidad de acepciones, como se lee en la conocida declaración de Aristóteles en *Metafísica*, II, 2: "El ser se dice de múltiples formas". Me serví en otro lugar de este aval aristotélico para explorar los recursos de la interpretación que privilegia, entre las diversas acepciones, la del ser como acto y como potencia en el plano de la antropología filosófica: por eso propongo considerar, en el transcurso del presente capítulo, el "poder hacer memoria" como uno de los poderes —como el poder hablar, poder obrar,

¹ François Dosse coloca el cuarto recorrido de su libro *L'Histoire*, ob. cit., bajo el signo de los "destrozos del tiempo" (pp. 96-136). El autor conduce al lector de Aristóteles y de Agustín, pasando por Husserl y Heidegger, hasta los grandes cuestionamientos simbolizados por los nombres de W. Benjamin, F. Nietzsche, N. Elias y, en última instancia, de M. Foucault.

poder narrar, poder ser responsable de sus propios actos como su autor verdadero—. No se dirá nada más del ser en cuanto ser. En cambio, se considerará como legítimo cualquier ensayo para caracterizar el modo del ser que somos siempre por oposición al modelo de ser de entes distintos de nosotros, cualquiera que sea, en última instancia, la relación de este ser con el ser. Al adoptar esta manera de adentrarnos en el problema, me sitúo, *volens nolens*, cerca de Heidegger, cuya lectura se limitará, por elección, a *El ser y el tiempo*, uno de los grandes libros del siglo XX.² Si acepto la fórmula declarativa con la que se abre este libro: "La cuestión del ser ha caído hoy en el olvido, aunque nuestro tiempo considere como un progreso la reafirmación de la 'metafísica'", es para inscribir mi investigación en el período que sigue a la de Platón y Aristóteles, como comencé a hacerlo desde las primeras páginas de esta obra. Esta obediencia al reproche preliminar de *El ser y el tiempo*, que invita a "una repetición de la cuestión del sentido del ser" (p. 3), no impedirá que este capítulo se presente como un debate con Heidegger, lo que dará a esta discusión un tono muy diferente, de complicidad más que de confrontación, del que prevalecerá en el capítulo siguiente sobre el olvido, en la discusión de *Materia y memoria* de Henri Bergson.

Éstas son algunas de las consideraciones que me mantienen cerca de los análisis de *El ser y el tiempo*, y, al mismo tiempo, me introducen progresivamente en la controversia con ellos.

Citaré, en primer lugar, el intento de distinguir el modo de ser que somos siempre de otros modos de ser, por la manera diferente de ser en el mundo, y la caracterización global de ese modo de ser por el cuidado, tomado en sus determinaciones teóricas, prácticas y afectivas. Adopto tanto más gustosamente esta caracterización esencial cuanto que yo la he presupuesto de alguna forma al dar como referente próximo a la historiografía el obrar social en situaciones de incertidumbre bajo las limitaciones de la producción del vínculo social y de las identidades concernidas. A este respecto, es legítimo aceptar como concepto ontológico de referencia última el *Dasein* heideggeriano, caracterizado de forma diferencial por el cuidado, en atención a los modos de ser de las simples cosas dadas (Heidegger dice *vorhanden*, "a mano") y manejables (*zuhanden*, "al alcance de la mano"). La metáfora de la mano sugiere un tipo de oposición presupuesto por Kant cuando declara "fines en sí" a las personas,

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. La obra fue publicada en 1927 en el *Jahrbuch für Phänomenologie und Phänomenologische Forschung* de E. Husserl, tomo VIII, y simultáneamente en volumen separado. Yo me remito al texto francés de la novena edición (1960), traducida por E. Martineau, *Être et temps*, París, Authentica, 1985. Aquí reproducimos la paginación de la versión alemana, indicada al margen de la traducción de Martineau. [Existen dos traducciones en español: la de José Gaos, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951, 2000, y la de Jorge E. Rivera, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. Nuestra traducción corresponde al texto francés que presenta Paul Ricœur, (N. del T.)]

esos seres a los que no se debe tratar sólo como medios, porque son en cuanto tales "fines en sí". Esta fórmula eleva, de hecho, la caracterización moral al rango ontológico. Se puede llamar existenciales a las categorías que, a la manera de la Analítica del *Dasein*, precisan el modo de ser subyacente en el modo de aprehensión correspondiente: existencia, resolución, consciencia, sí, ser-con... En esto, no se hace más que seguir la consigna de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, según la cual el método es determinado siempre por la naturaleza del tema de estudio. Los existenciales son tales modos de descripción. Se los llama así porque delimitan la existencia, en el sentido fuerte del término, como manera de aparecer en los escenarios del mundo. Se presupone que es posible hablar, de modo universal, del ser-hombre en situaciones culturales variables, como sucede, por ejemplo, cuando, al leer a Tácito, a Shakespeare o a Dostoievski, decimos que nos reencontramos en ellos. Se supone, además, que es posible distinguir el existencial, como régimen apropiado a este tipo de universalidad que Kant habría relacionado, en la *Crítica del juicio*, con la comunicabilidad del juicio del gusto desprovisto, sin embargo, de objetividad cognitiva, de lo existencial, como disposición de acogida, personal o comunitaria, en el orden teórico, práctico o afectivo. A veces, es difícil mantener esta distinción, como lo demostrarán las declaraciones pronunciadas más tarde sobre la muerte y el ser-para-la-muerte.

Quisiera mostrar una primera reserva en este nivel general de consideración. Me parece que el discurso heideggeriano del cuidado no deja lugar a este existencial tan particular de la carne, del cuerpo animado, del cuerpo mío, tal como Husserl había comenzado a elaborarlo en sus últimos trabajos según la orientación de la quinta *Meditación cartesiana*: me parece implicado en la meditación sobre la muerte, sobre el nacimiento y sobre este intervalo entre nacimiento y muerte sobre el que Heidegger construye su idea de historicidad. Pero esta categoría de la carne implica cierta superación del abismo lógico abierto por la hermenéutica del *Dasein* entre los existenciales que gravitan en torno al núcleo del cuidado y las categorías en las que se articulan los modos de ser de las cosas totalmente dadas y manejables. Queda aún por demostrar la capacidad de la Analítica del *Dasein* para reconocer y superar esta dificultad.

Segunda consideración: adopto la idea directriz de *El ser y el tiempo* según la cual la temporalidad constituye no sólo una característica importante del ser que somos, sino la que, más que ninguna otra, señala la relación de este ser con el ser en cuanto ser. Tengo tanto más razón para sumarme a esta idea cuanto que considero, por otra parte, que la acepción del ser como acto y como potencia es la que mejor sintoniza con la antropología filosófica del hombre capaz. Además, ser y potencia tienen claramente que ver con el tiempo, como se desprende de la *Lógica* de Hegel, a la que Heidegger remite en su exordio. En este sentido, el tiempo figura como una metacategoría de igual rango que el cuidado en *El ser y el tiempo*: el cuidado es temporal y el tiempo es tiempo del cuidado. Reconocer este estatuto no prohíbe considerar pro-

fundamente aporéticos muchos discursos tenidos por ejemplares en la historia del problema.³ Por lo demás, esto es lo que hace Heidegger en su crítica de la categoría "vulgar" del tiempo. No entraré, en absoluto, en esta disputa, respecto a la cual soy muy reservado, y me concentraré en un solo problema, tan limitado como otros heredados de la tradición filosófica; a saber: la capacidad de la ontología de la temporalidad para hacer posible, en el sentido existencial de la posibilidad, la representación del pasado por la historia y por la memoria. Esta manera de plantear el problema está delimitada por las consideraciones que siguen.

Tercera consideración: Heidegger propone un análisis de la temporalidad que articula las tres instancias temporales del futuro, del pasado y del presente. Como en Agustín y, a su manera, en Koselleck, el pasado —la cualidad pasada del pasado, la "paseidad"— no se comprende en su constitución distinta más que acoplada a la cualidad futura del futuro y a la cualidad presente del presente. Esta actitud es absolutamente decisiva respecto a una presuposición aún no explicitada de toda nuestra empresa. En efecto, es de destacar que la fenomenología de la memoria y de la epistemología de la historia descansa, sin saberlo, en una pseudoevidencia según la cual la paseidad se comprendería naturalmente, prescindiendo del futuro, con una actitud de pura retrospectión: se ha pensado que la memoria se refiere al pasado, no de preferencia sino exclusivamente. La fórmula de Aristóteles que me gusta repetir, "la memoria es del pasado", no necesita evocar el futuro para dar sentido y fuerza a su afirmación; es cierto que el presente está implicado en la paradoja de lo ausente, paradoja común —como vimos— a la imaginación de lo irreal y a la memoria de lo anterior. Pero el futuro es excluido de alguna forma en la formulación de este pasado. Y el presente mismo no es tematizado como tal en el objetivo de lo anterior. ¿No es esto, por lo demás, lo que sucede cuando buscamos un recuerdo, cuando uno se entrega al trabajo de la memoria, incluso al culto del recuerdo? Así Husserl desarrolla ampliamente la teoría de la retención y de la rememoración, y sólo trata de la protensión sumariamente, como si se tratase de una simetría obligada. La cultura de la memoria, como *ars memoriae*, se construye sobre una abstracción parecida del futuro. Pero es a la historia a la que concierne metodológicamente este eclipse del futuro. Por eso, lo que nos llevará decir, más tarde, sobre la inclusión de la cualidad del futuro en la aprehensión del pasado histórico irá muy a contracorriente de la orientación claramente retrospectiva del conocimiento histórico. Se objetará a esta reducción de la historia a la retrospectión que el historiador, en cuanto ciudadano y actor de la his-

³ A este respecto, nada tengo que cambiar, sólo añadir a la discusión que propongo en *Tiempo y narración III*: esta discusión estaba delimitada por una cuestión, que no es de la que yo trato aquí, la de la relación entre la fenomenología del tiempo vivido y la cosmología del tiempo físico; la historia se colocaba entonces bajo la égida de la "poética del relato", que, supuestamente, hace productiva la "aporética del tiempo", que primero paraliza el pensamiento.

toría que se hace, incluye, en su motivación de artífice, su propia relación con el futuro de la ciudad. Es cierto, y nosotros daremos certificación de ello al historiador en el momento preciso.⁴ En todo caso, no incluye esta relación con el objeto de su estudio, respecto al tema que él recorta en el pasado consumado; se ha observado a este respecto que la investigación del pasado histórico sólo implica tres posiciones temporales: la del acontecimiento-objetivo; la de los acontecimientos intercalados entre éste y la posición temporal del historiador; finalmente, el momento de la escritura de la historia: tres fechas, pues, dos de ellas en el pasado y una en el presente. En cuanto a la definición de la historia que propone Marc Bloch, a saber, "la ciencia de los hombres en el tiempo", no debe enmascarar este límite interno del punto de vista retrospectivo de la historia: los hombres en el tiempo son, en realidad, los hombres de otro tiempo, que vivieron antes de que el historiador escribiera sobre ellos. Existe, pues, una legitimidad provisional para plantear la cuestión del referente de la memoria y de la historia, con una condición: la abstracción del futuro. Se tratará de saber, pues, si puede encontrarse, en los límites de esta abstracción, una solución al enigma de la pasedad.

A esta abstracción no tematizada en el doble plano en el que ella actúa —el de la fenomenología de la memoria y el de la epistemología de la historia—, la hermenéutica del ser histórico opone el situar la pasedad en perspectiva respecto a la "futuridad" del presente y a la presencia del presente. En este plano, la constitución temporal del ser que somos se revela más fundamental que la simple referencia de la memoria y de la historia al pasado en cuanto tal. En otras palabras, la temporalidad constituye la precondition existencial de la referencia de la memoria y de la historia al pasado.

Ahora bien, el enfoque heideggeriano es tanto más provocador cuanto que, a diferencia del de Agustín, el énfasis se pone principalmente en el futuro y no en el presente. Recordamos las brillantes declaraciones del autor de las *Confesiones*: hay tres presentes: el presente del pasado, que es la memoria; el presente del futuro, que es la espera; el presente del presente, que es la intuición (o la atención). Este triple presente es el principio organizador de la temporalidad; en él se declara la dehiscencia íntima, que Agustín llama *distantio animi*, y que hace del tiempo humano la réplica deficiente de la eternidad divina, ese eterno presente. Bajo el régimen del cuidado, en Heidegger, es el "adelantarse" el que se convierte en el polo de referencia de todo el análisis de la temporalidad, con su connotación heroica de "resolución anticipadora". Es una buena hipótesis de trabajo considerar la relación con el futuro como la que induce, según un modo único de implicación, la serie de las otras determinaciones

⁴ François Dosse reserva para el quinto capítulo de *L'Histoire*, la temible cuestión de la crisis del *telos*. "De la Providencia al progreso de la Razón" (*L'Histoire*, *op. cit.*, pp. 137-168), el recorrido duda entre la fortuna, la gesta divina, la razón en la historia, el materialismo histórico, para perderse en la crisis del historicismo.

temporales de la experiencia histórica. De entrada, la paseidad, que la operación historiográfica aísla, es colocada en fase dialéctica con la "futura" a la que la ontología promueve al puesto de honor. Sin embargo, uno puede oponerse a la sugerencia de que la orientación hacia el futuro sería más fundamental, o, como se verá después, más auténtica y más originaria que la orientación hacia el pasado y la orientación hacia el presente, debido a la densidad ontológica del ser-para-la-muerte, que, como veremos, está estrechamente vinculado a la dimensión del futuro; simétricamente, puede uno oponerse a la tendencia a reducir la relación con el presente a la preocupación muy afanada: el asombro, el sufrimiento y el goce, y también la iniciativa, son notables magnitudes del presente que la teoría de la acción y, por implicación, la de la historia no deben olvidar.

Cuarta consideración: además de la nueva manera de ordenar la tripartición de la experiencia temporal, Heidegger propone una jerarquización original de los modos de temporalización que abrirá perspectivas inéditas a la confrontación entre la filosofía y la epistemología de la historia. Tres niveles aparecen en *El ser y el tiempo* en esta jerarquía interna: la temporalidad propiamente dicha, yo diría la temporalidad fundamental, introducida por la orientación hacia el futuro y que veremos especificada por el ser-para-la-muerte; la historicidad, introducida por la consideración del intervalo que se "extiende" —o se estira— entre nacimiento y muerte, y en la que prevalece, en cierta manera, la referencia al pasado al que privilegian la historia y, antes que ella, la memoria; la intratemporalidad —o ser-en-el-tiempo—, en la que predomina la preocupación que nos hace dependientes en el presente de las cosas presentes y manejables "con" las que existimos en el mundo. Vemos que se establece cierta relación entre los tres niveles y el predominio, sucesivamente, de las tres instancias del futuro, del pasado y del presente.

En virtud de esta correlación, se puede esperar que la confrontación entre la ontología del ser histórico y la epistemología de la historiografía se concentre en el segundo nivel, como lo sugiere el término de *Geschichtlichkeit* asignado a éste: el término está construido sobre el sustantivo *Geschichte*, "historia", a través del adjetivo *geschichtlich*, "histórico". (Discutiré en su momento la traducción de estas palabras clave.) Ahora bien, voy a mostrar enseguida que la confrontación anunciada puede establecerse desde el nivel de temporalidad fundamental. Pero, antes, quiero abrir la discusión que recorrerá todos los niveles de análisis. Se refiere a la naturaleza del modo de derivación que rige la transición de un nivel a otro. Heidegger caracteriza este modo de derivación por el grado de autenticidad y de originariedad que él ve decrecer de un nivel al otro a medida que uno se acerca a la esfera de atracción de la concepción "vulgar" del tiempo. Pero lo que aquí se llama autenticidad carece de criterio de inteligibilidad: lo auténtico habla de sí y se da a conocer como tal por aquel que se entrega a él. Es un término autorreferencial en el discurso de *El ser y el tiempo*. Su imprecisión sólo puede compararse con la que presentan otros términos del voca-

bulario heideggeriano: la resolución, término singularmente asociado al "adelantarse" y que no implica ninguna determinación, ninguna marca preferencial respecto a cualquier proyecto de realización; la conciencia como llamada de sí a sí sin indicación relativa al bien o al mal, lo permitido o lo prohibido, la obligación o la interdicción. De principio a fin, el acto filosófico, transido de angustia, procede de la nada y se dispersa en las tinieblas. La autenticidad sufre este parentesco con lo que Merleau-Ponty llama el "ser salvaje"; por eso, el discurso que engendra se ve amenazado con sucumbir ante lo que Adorno denuncia como "jerga de la autenticidad". El emparejamiento de lo auténtico con lo originario podría salvarlo de este peligro si se asignase a este carácter originario otra función distinta de la de aumentar la alegación de autenticidad. Tal sería el caso —a mi parecer— si se entendiese por condición histórica, según lo que sugiere la expresión, la condición existencial de posibilidad de toda la serie de discursos habidos sobre la historia en general, en la vida cotidiana, en la ficción y en la historia. De este modo, estaría justificado existencialmente el doble uso del término "historia", como conjunto de los acontecimientos (hechos) pasados, presentes o futuros, y como conjunto de los discursos habidos sobre estos acontecimientos (estos hechos) en el testimonio, el relato, la explicación y, finalmente, la representación historiadora del pasado. Hacemos la historia y hacemos historia porque somos históricos. Este "porque" es el de la condicionalidad existencial. Pero es según esta noción de condicionalidad existencial como se debe regular un orden de derivación que no se reduzca a la pérdida progresiva de densidad ontológica, sino que se manifieste por una determinación creciente del lado del oponente epistemológico.

Esta proposición sobre el modo de derivación de un nivel de temporalidad a otro impone el estilo de la confrontación aquí propuesta entre la ontología de la condición histórica y la epistemología del conocimiento histórico y, a través de éste, con la fenomenología de la memoria. Seguiremos el mismo orden que utiliza *El ser y el tiempo* en la construcción de la teoría de la temporalidad: temporalidad, historicidad, intratemporalidad. Pero cada sección constará de dos partes, la de la analítica del tiempo y la de la réplica historiográfica.

Puede parecer sorprendente abrir el debate entre filosofía e historia desde el nivel de la temporalidad profunda. Sabemos que Heidegger no sólo puso el énfasis principalmente en el futuro, en contra de la orientación retrospectiva de la historia y de la memoria, sino que colocó la "futuridad" bajo el signo del ser-para-la-muerte, sometiendo así el tiempo indefinido de la naturaleza y de la historia a la dura ley de la finitud mortal. Mi tesis es ésta: no se deja al historiador sin voz por este modo radical de adentrarse en la problemática de la temporalidad. Para Heidegger, la muerte afecta al sí mismo en su soledad intransferible e intransferible: asumir este destino es poner el sello de la autenticidad en la totalidad de la experiencia colocada así a la sombra de la muerte; la resolución en el "adelantarse" es la figura que reviste el cuidado confrontado con el fin de los poderes más propios del *Dasein*. ¿Cómo el historiador ten-

dría algo que decir desde ese nivel en el que coinciden autenticidad y originalidad? ¿Se haría el abogado del "alguien muere" donde se consume la retórica de lo no-auténtico? Sin embargo, es éste el camino que ofrece a la exploración. Sugiero humildemente una lectura alternativa del sentido de la moralidad, en la que la referencia al cuerpo propio impone el rodeo por la biología y el retorno a sí por la paciente apropiación de un saber totalmente exterior de la muerte común. Esta lectura sin pretensión abriría camino a una atribución múltiple del morir: a sí, a los próximos, a los otros. Entre todos estos otros, los muertos del pasado, a los que abraza la mirada retrospectiva de la historia. ¿No sería un privilegio de la historia ofrecer a estos ausentes de la historia la piedad de un gesto de sepultura? De este modo, la ecuación entre escritura y sepultura se propondría como la réplica del discurso del historiador al del filósofo (sección I).

El debate entre ontología e historiografía se estrecha precisamente en torno al tema de la *Geschichtlichkeit*. El uso que Heidegger hace del término mismo de historicidad se inscribe en la historia semántica inaugurada por Hegel y sustituida por Dilthey y su comunicante, el conde Yorck. Heidegger entra en el debate aprovechando la crítica del concepto diltheyano de "conexión de vida", cuya falta de fundamento ontológico denuncia. Marca su diferencia colocando el fenómeno de la "extensión" entre nacimiento y muerte bajo la égida de la experiencia más auténtica del ser-para-la-muerte. De la historiografía de su tiempo, sólo conserva la indigencia ontológica de los conceptos directores acreditados por el neokantismo. La discusión así abierta es la ocasión para poner a prueba el sentido que Heidegger vincula a la derivación de un nivel a otro de la temporalización. Propongo compensar el enfoque en términos de déficit ontológico tomando en consideración los recursos de posibilitación existencial del enfoque historiográfico que encubren, a mi entender, ciertos temas importantes del análisis heideggeriano: la distinción, en el nivel mismo de la relación con el pasado, entre el pasado en cuanto pasado, sustraído a nuestra acción, y el pasado en cuanto sido, y que se adhiere, por esta razón, a nuestra existencia de cuidado; la idea de transmisión generacional que da a la deuda una coloración a la vez carnal y constitucional; y la "repetición", rema kierkegaardiano por excelencia, gracias al cual la historia no aparece sólo como evocación de los muertos, sino también como representación de los vivos de otro tiempo (sección II).

Es en el nivel de la intratemporalidad —del ser-en-el-tiempo— donde la ontología del *Dasein* encuentra la historia, no sólo en su gesto inaugural y sus presuposiciones epistémicas, sino también en la efectividad de su trabajo. Este modo es el menos auténtico, pues su referencia a las medidas del tiempo lo coloca en la esfera de atracción de lo que Hegel considera como la concepción "vulgar" del tiempo, a la que todas las filosofías del tiempo, desde Aristóteles a Hegel, atribuyen el mérito, concepción según la cual el tiempo es reducido a una sucesión cualquiera de momentos discretos. Sin embargo, este modo no está desprovisto de originalidad, hasta el pun-



to de que Heidegger lo declara "co-originario" de los precedentes, porque "contar con el tiempo" se comprende antes de cualquier medida y desarrolla un haz categorial notable que estructura la relación de preocupación que nos une a las cosas por las cuales nos afanamos solícitamente. Estas categorías —databilidad, carácter público, escansión de los ritmos de la vida— permiten entablar un debate original con la práctica historiadora. Esta aprehensión positiva del trabajo del historiador me da la ocasión de la relectura del conjunto de los análisis anteriores en el punto en que se vuelven a cruzar historia y memoria. He pensado que la ontología del ser-histórico que abarca la condición temporal en su triple constitución —futuro, pasado, presente— está habilitada para servir de árbitro de las pretensiones rivales de hegemonía en el espacio cerrado de la retrospectiva. Por un lado, la historia querría reducir la memoria al estatuto de un objeto entre tantos dentro de su campo de investigación; por otro, la memoria colectiva opone sus recursos de conmemoración a la empresa de neutralización de las significaciones vividas bajo la mirada distanciada del historiador. En las condiciones de retrospectiva comunes a la historia y a la memoria, la disputa de prioridad es irresoluble. Esta misma indecidibilidad ha sido justificada y explicada precisamente en la ontología responsable de su oponente epistémico. Al situar la relación presente de la historia con el pasado, que fue en otro tiempo pero que ya no es, en el segundo plano de la gran dialéctica que maneja la anticipación resuelta del futuro —la repetición del pasado sido— y la preocupación de la iniciativa y de la acción sensata, la ontología de la condición histórica justifica el carácter indecible de la relación de la historia y de la memoria evocado desde el preludio de la segunda parte, consagrado al mito de la invención de la escritura en el *Fedro* de Platón (sección III).

Daremos la última palabra a tres historiadores que, uniendo el existencial al existenciar, dan testimonio de la "inquietante extrañeza" de la historia, bajo el signo de una aporía que, una vez comprendida, habrá dejado de ser paralizante (sección IV).

I. Temporalidad

1. El ser-para-la-muerte

Es a Agustín en primer lugar a quien debemos el tema de la tridimensionalidad de la temporalidad asignada al alma. Agustín recalca dos rasgos importantes, luego reinterpretados por Heidegger: la *diaspora* originaria de las tres dimensiones, que implica su imposible totalización, y, corolario del tema pre-

cedente, la misma primordialidad de las tres instancias. El primer tema, hablaba yo en otro momento,⁵ de "discordancia" para traducir la *distentio animi* (en la que se vuelve a encontrar la *diastasis* de los neoplatónicos)– es enunciado en las *Confesiones* a la manera de una lamentación: el alma deja oír su gemido desde la "región" de la desemejanza. El segundo tema reviste en Agustín una forma con la que Heidegger rompe de forma decisiva: la misma primordialidad de las tres instancias temporales se distribuye a partir de un centro que es el presente. Es el presente el que estalla en tres direcciones, reduplicándose de alguna manera cada vez: "Hay tres tiempos: pasado, presente y futuro". Ahora bien, "el presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la visión (*contuitus*) [veremos luego el término *attentio*]; el presente del futuro es la espera".⁶ Sin duda, Agustín no carece de argumentos: sólo miramos al pasado sobre la base de *vestigia* –imágenes-huellas– presentes en el alma; lo mismo ocurre con las anticipaciones presentes de las cosas por venir. Por tanto, es la problemática (y el enigma que va unido a ella) de la presencia de lo ausente la que impone la triple referencia al presente; pero, se puede objetar, los *vestigia*, las huellas, suponiendo que se deba postular su presencia, no son buscadas en cuanto tales como presente vivido. No les prestamos atención a ellas, sino a la pasedad de las cosas pasadas y a la "futuridad" de las cosas futuras; es, pues, legítimo sospechar, como hacen los críticos modernos y posmodernos de la "representación", alguna "metafísica de la presencia", subrepticamente deslizada bajo la instancia de la presencia en calidad del presente del presente, ese extraño presente redoblado.⁷ Abogo en otro lugar por una lectura más polisémica de la noción de presente: éste no se reduce a la presencia, en cierto sentido óptica, sensorial o cognitiva del término; es tam-

⁵ P. Ricœur, *Tiempo y narración I*, ob. cit., pp. 97-102, primera parte, capítulo 2, § 3, "La discordancia incluida". Entonces se ponía el énfasis en la difícil relación –quizás imposible de encontrar– entre el tiempo del alma y el tiempo cósmico; el tiempo del calendario se proponía como un operador de la transición del uno al otro. Aquí, el debate abierto es otro, en la frontera de la ontología de la condición histórica y de la epistemología del conocimiento histórico.

⁶ Y añade: "Si se nos permite hablar así, yo veo (*video*) tres tiempos; sí, lo confieso (*fateor-que*), hay tres tiempos".

⁷ Una razón propia del cristianismo, no platonizante de privilegiar el presente se debe a la referencia del presente vivido a la eternidad concebida como un *nunc stans*, en otras palabras, un eterno presente. Pero este presente eterno contribuye no tanto a la constitución del presente del alma sino como de contrapunto y de contraste: nuestro presente padece por no ser el eterno presente; por eso, precisa de la dialéctica de las otras dos instancias.

bién el presente del sufrir y del gozar, y más aún, el presente de la iniciativa, tal como es celebrado al final del conocido texto de Nietzsche evocado en el preludio de la tercera parte de la presente obra.

No se debe pedir a Agustín que resuelva un problema que no es el suyo, el de las posibles relaciones con el conocimiento histórico. Por una parte, sus reflexiones sobre el tiempo lo sitúan, para el desarrollo de la historia de las ideas, dentro de lo que caractericé anteriormente como escuela de la mirada interior, con la dificultad que de ello se deriva de tratar en igualdad memoria personal y memoria colectiva.⁶ Por otra parte, es a la teología a la que se le pide la interpretación del tiempo histórico. Por tanto, sería a la *Ciudad de Dios*, y a la concepción de las dos ciudades, a la que habría que proponer, siguiendo a Henri Marrou, buen historiador, la cuestión de la posible articulación de la teología de la historia con la historiografía.⁷ La investigación filosófica de esta relación entre teología e historiografía podría intentarse mediante lo que Pomian llama cronosofía. Saldría de los límites del presente estudio.

A primera vista, es fácil la transición de Agustín a Heidegger: nos la ofrece la triada, ahora bien conocida, de las instancias de la temporalidad: pasado, presente, futuro. Pero las mantienen a gran distancia entre sí dos importantes diferencias iniciales debidas a la situación de los dos pensadores en sus contextos respectivos. Agustín aparece en el horizonte del neoplatonismo cristiano; Heidegger, en el de la filosofía alemana que culmina en el neokantismo del inicio del siglo XX. Pero existe para las escuelas que provienen de esta vena filosófica un problema que afecta a la posibilidad y a la legitimidad del saber histórico. A este respecto, todo ocurre en el paso de la filosofía crítica de la historia, como la profesada en el capítulo precedente de la presente obra, a la ontología de la historicidad o, como prefiero decir, de la condición histórica. El movimiento de oscilación de la filosofía crítica a la filosofía ontológica de la historia se imprime precisamente en el término mismo de historicidad. Las investigaciones que siguen conducen precisamente a este cambio profundo de perspectiva. Pero este momento crítico va precedido de un análisis, considerado aún más originario, de la temporalidad fundamental; a primera vista, la historiografía no parece concernida en este nivel de extrema radicalidad. Diré más tarde de qué manera inesperada surge como un miembro legítimo antes incluso de que sea tematiza-

⁶ Cf. primera parte, capítulo 3.

⁷ H.-I. Marrou, *L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1950; *La Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968 [trad. esp.: *Teología de la historia*, Madrid, Rialp, 1978].

do el concepto de historicidad. Pero no sólo este concepto es colocado en una posición secundaria, sino que el mismo acceso al nivel más radical es diferido interminablemente en el texto de *El ser y el tiempo*. Previamente hay que dar su sentido pleno al lugar filosófico en el que se plantea la cuestión. Este lugar filosófico es el *Dasein*, nombre dado a "este ente que somos en cada caso nosotros mismos" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 7). ¿Es el hombre? No, si designamos por hombre a un ente indiferente a su ser; sí, si éste sale de su indiferencia y se comprende como "ese ser para el que el ser está en juego" (ibld., p. 143). Por eso, con F. Dastur, me decido a dejar sin traducir el término *Dasein*.¹⁰ Esta manera de penetrar en la problemática es de máxima importancia para nosotros, que planteamos la cuestión del referente del conocimiento histórico: este referente último era, siguiendo a Bernard Lepetit, el obrar en común en el mundo social. Las escalas temporales consideradas y recorridas por los historiadores se regulaban según este referente último. Pero el actuar es destronado de esta posición, al mismo tiempo que el hombre tomado en el sentido empírico de agente y de paciente de este obrar; así entendido, el hombre y su obrar conciernen a la categoría de *Vorhandensein*, que significa la pura y simple presencia de hecho de la cosa. La ontología fundamental propone una regresión más acá de esta presencia de hecho, con la condición de hacer de la cuestión del sentido del ser —del que la primera frase de *El ser y el tiempo* afirma que hoy ha caído en el olvido— la cuestión última. Esta ruptura inaugural, precio pagado por la imposible traducción del término *Dasein*, no excluye el ejercicio de la función de condicionalidad respecto a lo que las ciencias humanas llaman obrar humano, obrar social, en la medida en que la metacategoría del cuidado ocupa una posición axial en la fenomenología hermenéutica de la que el *Dasein* constituye el referente último.¹¹ Hay que esperar al capítulo 6 de la primera sección, titulada "El análisis fundamental preparatorio del *Dasein*", para acceder a la tematización del cuidado como ser del *Dasein*. Es digno de destacar que sea mediante una afección, más que por una instancia teórica o práctica, como el cuidado se da a comprender; a saber, la afección fundamental de la angustia, invocada aquí no en virtud de su carácter emocional, sino de su poder de apertura respecto al ser propio del *Dasein* enfrentado a sí mismo. Es fundamental que esta apertura sea

¹⁰ François Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, Paris, PUF, 1990.

¹¹ En *Tiempo y narración III*, dedico amplios análisis a los estudios preparatorios sobre, por una parte, la fenomenología hermenéutica (ob. cit., pp. 720-723), y, por otra, la posición axial del cuidado en la ontología del *Dasein* (ibld., pp. 723-730).

apertura a la totalidad de lo que somos, más precisamente al "todo estructural" de este ser enfrentado a su ser. Esta cuestión de la totalidad nos acompañará durante toda nuestra reflexión. La posibilidad de la huida delante de sí mismo es aquí contemporánea de la capacidad de apertura inherente a la angustia. Se puede considerar el parágrafo 41 –"El ser del *Dasein* como cuidado"– como la célula base de este análisis fundamental preparatorio. Se trata, sin duda, del "todo estructural del *Dasein*" (ob. cit., p. 191). Se perfila ya el tema del ser delante de sí que anuncia el privilegio del futuro en la constitución de la temporalidad originaria. La psicología ordinaria, que es también la de los historiadores y la de los jueces, sólo capta de la estructura del cuidado su sombra asentada en la cotidianidad bajo la forma de la preocupación (por sí mismo) y de la solicitud (por el otro); pero, "incluso en la no-autenticidad, el *Dasein* se anticipa esencialmente a sí, de la misma manera como el cadente huir del *Dasein* ante sí mismo muestra todavía la constitución de ser según la cual, a este ente, le va su ser" (ob. cit., p. 193). Nos importa la afirmación según la cual "la presente investigación ontológico-fundamental, que no aspira a una ontología completa del *Dasein*, y menos a una antropología concreta, puede limitarse a proporcionar aquí una indicación sobre el modo como estos fenómenos están fundados existencialmente en el cuidado" (ibid., p. 194). De este modo, el cuidado es planteado como la categoría maestra de la Analítica del *Dasein* y dotado de igual amplitud de sentido.¹²

Como lo confirmarán progresivamente los análisis que siguen, me interesa mucho la capacidad creadora de la fenomenología hermenéutica de *El ser y el tiempo* respecto a lo que se ha llamado aquí "antropología concreta". La piedra de toque será, parafraseando las palabras que acabamos de citar, "el modo como estos fenómenos [la historia de los historiadores y la memoria de la gente ordinaria] se fundan existencialmente en el cuidado [y en la temporalidad del cuidado]". Mi temor, por decirlo sin ambages, es que la jerarquización, en *El ser y el tiempo*, de las instancias temporales –temporalidad fundamental,

¹² Sobre la interpretación del *Dasein* como cuidado (en torno al § 41), cf. F. Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, ob. cit., pp. 42-55, y Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, Paris, PUF, col. "Épiméthée", 1994, pp. 236 y ss.: "Aunque pudiéramos tener la impresión de que con el cuidado el análisis existencial había llegado a buen puerto, no es así. El cuidado es mucho más un punto de partida que un punto de llegada. Así, se anuncia la necesidad [...] de una segunda gran navegación que ocupa la segunda parte de *Sein und Zeit*: el análisis de las relaciones entre *Dasein* y temporalidad que el cuidado permite entrever" (ob. cit., p. 241). Es el "adelantarse de sí" el que equivale aquí a efecto de anuncio.

historicidad, intratemporalidad— en términos de originariedad decreciente y de no-autenticidad creciente constituya un obstáculo para el reconocimiento de los recursos de condicionalidad —y, en este sentido, de legitimidad— dispensado progresivamente de instancia fundamental a instancia fundada. Éste será, a lo largo de este capítulo, el hilo conductor de mi confrontación con la Analítica del *Dasein*.

Hay que destacar que la segunda sección, titulada “*Dasein* y temporalidad” (§ 45 y ss.), comienza con un capítulo que fusiona dos problemáticas: la de la totalidad (“el posible ser-total del *Dasein*”, § 46) y la de la mortalidad (“proyecto existencial de un ser para la muerte auténtico”, § 53). Todo se decide en este *nexus* entre la vastedad del poder-ser-total y la finitud del horizonte moral. Incluso antes de haber comenzado a explorar los estratos de la temporalización de todos los registros de existencia, sabemos que la entrada en la dialéctica de las instancias de temporalidad se hará por el futuro y que la “futuridad” está cortada estructuralmente por el horizonte finito de la muerte. La primacía de la muerte está implicada en el tema del ser-para-la-muerte; éste condensa así toda la plenitud de sentido entrevista en el análisis preparatorio del cuidado con el título del “adelantarse de sí”. Por tanto, el estrecho *nexus* entre poder-ser-total y mortalidad se propone como una especie de cima de la que procederá después el movimiento gradual de constitución de las instancias derivadas de temporalización. Importa tener una idea clara sobre los dos términos de la correlación inaugural como se formuló en el título del primer capítulo: “El posible-ser-total del *Dasein* y el ser-para-la-muerte” (ob. cit., p. 235). Es la estructura del cuidado la que impone por su apertura misma la problemática de la totalidad y la que le confiere la modalidad de la potencialidad, del poder-ser, como lo expresa con brevedad la expresión *Ganzseinkönnen* (poder-ser-total, posible ser-total): por todo, hay que entender no un sistema cerrado sino integralidad, y, en este sentido, apertura. Y apertura que deja siempre sitio al hecho de “lo que falta” (o del “resto pendiente” —*Ausstand*, § 48—), por tanto, de lo inacabado. El término inacabamiento es importante, ya que el “para” del ser-para-la-muerte parece implicar algún destino al acabamiento. ¿No hay una colisión entre apertura y cierre, integralidad, totalidad no saturable, y final en forma de cierre? La tensión casi insoportable que aflora en el lenguaje a modo de oxímoron, el cumplimiento de lo no cumplido, ¿no está extrañamente atenuada por la promoción del ser-para-la-muerte que, en el texto heideggeriano, parece ocultar el tema previo del poder-ser-total? Para devolver toda su fuerza a esta última expresión, ¿no

es preciso dejar al poder-ser toda su apertura no precipitándose en añadir: un todo? Esta adjunción en apariencia anodina encubre la posibilidad de todos los deslizamientos sucesivos: ser-total, excedente como resto pendiente, ser-para-el-fin, ser-para-la-muerte; además de los deslizamientos, las nuevas definiciones a contracorriente: el "para" del ser-para-la-muerte ofrece un sentido de la posibilidad –"ser para una posibilidad"– que se proyecta como una posibilidad cerrada sobre la posibilidad abierta del poder-ser. El adelantarse del cuidado se halla afectado por su nueva formulación en "adelantarse en la posibilidad" (ibid., p. 261).

He aquí que la muerte deviene "la posibilidad más propia del *Dasein*" (ibid., p. 263), la más propia, absoluta, insuperable, cierta de una especie no epistemológica de certeza, angustiosa por su indeterminación. A este respecto, merece la pena subrayarse el paso por la idea de fin, con su polisemia bien conocida: fin que espera al *Dasein*, que lo acecha, que lo precede; fin sin cesar siempre inminente.¹³ No oculto mi perplejidad al término de la relectura de este capítulo nodal: ¿no ha obturado la insistencia en la temática de la muerte los recursos de apertura del ser posible? ¿No es atenuada la tensión entre apertura y cierre por el reino que ejerce *in fine* el ser-para-la-muerte tratado como ser para un posible? La angustia que pone su sello en la amenaza siempre inminente del morir, ¿no esconde la alegría del impulso del vivir? A este respecto, es sorprendente el silencio de *El ser y el tiempo* sobre el fenómeno del nacimiento –al menos, en este estadio inaugural–. Como Jean Greisch (*Ontologie et Temporalité*, ob. cit., p. 283), me gusta evocar el tema de la "natalidad" (*Gebürtigkeit*), que, según Hannah Arendt en *La condición humana*, sirve de base a las categorías de la *vita activa*: trabajo, labor, acción. Su júbilo, su alegría, ¿no debería oponerse a lo que, sin duda, parece una obsesión de la metafísica por el problema de la muerte, como se habla de ella en el *Fedón* de Platón (64 a 4, 6), que alaba la "preocupación por el morir" (*mele-tē tou thanatou*)? Si es cierto que la trivialización del morir en el plano del "se", del "uno", equivale a regate, ¿no equivale la obsesión angustiosa a obturación de las reservas de apertura del ser posible? ¿No habría que explorar, pues, los recursos de la experiencia del poder-ser de este lado de su captura por el ser-para-la-muerte?

¹³ Jean Greisch coloca en lugar honorífico "la definición sintetizadora del posible ser-para-la-muerte auténtico": "el adelantarse". Puede leerse el más vigoroso alegato en favor de una actitud frente a la muerte, próxima a la expuesta en *Sein und Zeit*, en F. Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, París, Hatier, 1994.

Entonces, ¿no hay que escuchar a Spinoza: "El hombre libre no piensa en absoluto en la muerte y su sabiduría es una meditación, no de la muerte, sino de la vida" (*Ética*, IV parte, Proposición 67)? El júbilo fomentado por el deseo —que yo asumo— de permanecer vivo hasta... y no para la muerte, ¿no hace resaltar, por contraste, el lado existencial, parcial e inevitablemente fragmentario, de la resolución heideggeriana ante el morir?

Sobre este fondo de perplejidad, propongo explorar dos pistas que, cada una a su manera, preparan un diálogo quizás inesperado entre el filósofo y el historiador a propósito de la muerte.

En primer lugar, es a la idea de la muerte como posibilidad íntima del poder-ser más propio a la que quisiera oponer la lectura alternativa del poder morir. Yo sustituiría por el largo rodeo que sigue el tipo de cortocircuito que Heidegger efectúa entre el poder-ser y la mortalidad. En efecto, me parece que falta un tema en el análisis heideggeriano del cuidado, el de la relación con el cuerpo propio, con la carne, gracias al cual el poder-ser reviste la forma del deseo, en el sentido más amplio del término que incluye el *conatus* según Spinoza, la apetencia según Leibniz, la *libido* según Freud, el deseo de ser y el esfuerzo por existir según Jean Nabert. ¿Cómo viene la muerte a inscribirse en esta relación con la carne? Aquí comienza el largo rodeo. Conozco la muerte como el destino ineluctable del cuerpo-objeto; conozco la muerte por la biología confirmada por la experiencia cotidiana; la biología me dice que la mortalidad constituye la otra mitad de un binomio, de la que la reproducción sexual constituye una mitad. ¿Se considerará este saber indigno de la ontología debido a su factualidad, a su carácter empírico? ¿Se lo relegará al dominio de la *Vorhandenheit* o de la *Zuhandenheit*, entre las cosas "a mano", al alcance de la mano? La carne ahuyenta y derrota esta separación de los modos de ser. Ésta sólo prevalecería si este saber objetivo y objetivador de la muerte no estuviese interiorizado, apropiado, impreso en la carne de este viviente, de este ser de deseo que somos. Una vez superado el momento de distanciación por el momento de apropiación, la muerte es capaz de inscribirse en la comprensión de sí como muerte propia, como condición mortal. La biología sólo enseña un "tener que" general, genérico: porque somos esa clase de vivientes, tenemos que morir, debemos "morir". Pero, incluso interiorizado, apropiado, este saber sigue siendo heterogéneo del deseo de vivir, del querer vivir, esa figura carnal del cuidado, del "poder ser un todo". Sólo al término de un largo trabajo sobre sí, la necesidad total-

mente factual de morir puede convertirse, no en poder-morir, sino en aceptación del tener que morir. Se trata aquí de un "adelantarse" de un género único, fruto de la sabiduría. En el límite, en el horizonte, amar la muerte como a una hermana, al modo del *poverello* de Asís, sigue siendo un don que es propio de una economía inaccesible incluso a una experiencia existencial tan singular como el estoicismo aparente de un Heidegger, la economía que el Nuevo Testamento coloca bajo el término del *agapè*. Si se insiste en distinguir el existenciario originario de la variedad de posicionamientos existenciales fruto de tradiciones culturales o de experiencias personales diferentes, la distancia subsiste, en este nivel originario, entre el querer vivir y el tener que morir; este último hace de la muerte una interrupción a la vez ineluctable y aleatoria del poder-ser más originario.¹⁴ Llenar esta desviación mediante la aceptación sigue siendo una tarea a la que estamos todos sometidos y a la que hacemos frente con más o menos fortuna.¹⁵ Pero, incluso aceptada, la muerte sigue dando angustia y pavor siempre, debido precisamente a su carácter radicalmente heterogéneo de nuestro deseo, y al costo que representa su acogida. Quizás, ni siquiera hayamos alcanzado en esta primera pista –la vía de la exterioridad y de la factualidad– el centro de enemistad del que procede la muerte, y que sólo se reconocerá siguiendo la segunda pista.

El rodeo que propone esta segunda pista no es el de la exterioridad y de la factualidad, sino el de la pluralidad. ¿Qué sucede con la muerte en cuanto a nuestra manera de ser entre los otros humanos –en cuanto al *inter-esse* que Heidegger enuncia en su terminología del *Mitsein*? Es sorprendente

¹⁴ Se puede evocar, a este propósito, las enérgicas observaciones de Simone Weil sobre la suerte y el infortunio. Hay que vivir y amar siempre pese a una suerte contraria. Simone Weil, "Malheur et joie", en *Oeuvres*, París, Gallimard, col. "Quarto", 1989, pp. 681-784.

¹⁵ Puede leerse, en beneficio de esta sabiduría, el capítulo XX del Libro I de los *Ensayos* de Montaigne: "Filosofar es aprender a morir". Como enemigo al que no podemos evitar, "aprendamos a hacerle frente a pie firme, y a combatirlo. Y para comenzar a quitarle su ventaja principal contra nosotros, tomemos el camino contrario al del común de la gente. Quiétemos lo raro, acerquémoslo a nosotros, acostumbremosnos a él. No tengamos nada tan a menudo en la cabeza como la muerte. En todo momento, imaginémosla con todas sus caras". Y también: "El que ha aprendido a morir, ha aprendido a no servir. El saber morir nos libera de toda atadura y coacción" (*Les Essais*, edición de Pierre Villey, París, Quadrige, PUF, 1992 [trad. esp. de María Dolores Picazo y Almuñena Montojo, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1992]).

que, en este último, la muerte del otro se considere una experiencia inadecuada a la exigencia de radicalidad inscrita en la angustia explicitada en el plano del discurso por el concepto de *ser-para-la-muerte*. No hay duda de que la no-autenticidad acecha la prueba de la muerte del otro: la confesión secreta de que la muerte que se llevó a nuestro prójimo más querido nos ha perdonado de hecho la vida abre el camino a la estrategia de evitación con la que esperamos soslayar el momento de verdad del cara a cara con nuestra propia muerte. Pero la relación de sí consigo tampoco está libre de añagazas igualmente imprevisibles. Lo que importa sondear más bien son los recursos de verdad que oculta la experiencia de la pérdida del ser amado, colocados de nuevo en la perspectiva del difícil trabajo de apropiación del saber sobre la muerte. En el camino que pasa por la muerte del otro —otra figura del rodeo— aprendemos sucesivamente dos cosas: la pérdida y el duelo. En cuanto a la pérdida, la separación como ruptura de la comunicación —el muerto, el que ya no responde— constituye una verdadera amputación del sí mismo en la medida en que la relación con el desaparecido forma parte integrante de la identidad propia. La pérdida del otro es, de alguna forma, pérdida de sí y constituye, por este motivo, una etapa en el camino del “adelantarse”. La etapa siguiente es la del duelo, evocada repetidas veces en este libro. Al término del movimiento de interiorización del objeto de amor perdido para siempre se perfila la reconciliación con la pérdida, en lo que consiste precisamente el trabajo del duelo. ¿No podemos anticipar, en el horizonte de este duelo del otro, el duelo que coronaría la pérdida anticipada de nuestra propia vida? En este camino de la interiorización redoblada, la anticipación del duelo que nuestros allegados tendrán que expresar sobre nosotros mismos ya desaparecidos puede ayudarnos a aceptar nuestra muerte futura como una pérdida con la que tratamos de reconciliarnos por adelantado.

¿Hay que dar un paso más y recoger el mensaje de autenticidad de la muerte de todos esos otros que no son allegados? Es el momento de desplegar, una vez más, la tríada del sí, de los allegados y de los otros, como intentamos al hablar del problema de atribución de la memoria.¹⁶ Espero que esta reorganización nos abra la problemática de la muerte en historia, que, en este momento, es nuestro objetivo. En mi opinión, se va demasiado deprisa cuando se traslada al “se”, al “uno”, la suma de las relaciones auténticas. Además de

¹⁶ Cf. primera parte, capítulo 3.



que la idea de justicia, evocada con motivo del presunto deber de memoria, se refiere a la posición del tercero en las relaciones interhumanas, la muerte de todos esos otros encubre una enseñanza que no pueden proporcionar ni la relación de sí a sí ni la relación con los allegados. La pérdida y el duelo revisiten, en el nivel considerado banal del "se", del "uno", formas inéditas que contribuyen a nuestro aprendizaje más íntimo de la muerte. En efecto, existe una forma de muerte que sólo se encuentra en estado puro, si se permite la expresión, en la esfera de la existencia pública: la muerte violenta, el asesinato. No podemos ahorrarnos este nuevo rodeo, que es rodeo mediante la historia, y también rodeo mediante lo político. Como sabemos, el temor que provoca la muerte violenta es considerado por Hobbes como un paso obligado hacia el contrato concertado entre todos los miembros de una comunidad histórica en pro de un soberano no contratante. Pero la muerte violenta no puede colocarse precipitadamente entre las cosas dadas y manejables. Significa algo esencial respecto a la muerte en general, y en última instancia, nuestra muerte. La muerte de los allegados sobre la que preferimos meditar es, efectivamente, la muerte "dulce", aunque el horror de la agonía la desfigure. Incluso entonces equivale a alivio, liberación, como deja ver el rostro del difunto, según confesión secreta de los supervivientes. La muerte violenta no se deja domesticar tan fácilmente. También el suicidio, en cuanto asesinato dirigido contra sí mismo, cuando nos afecta, repite su dura lección. ¿Qué lección? Que, quizás, toda muerte es una especie de asesinato. Es la intuición explorada por E. Levinas en algunas páginas importantes de *Totalidad e infinito*.¹⁷ Lo que el asesinato —elevado al rango de paradigma fundador por el asesinato cometido contra Abel por su hermano Caín— pone al desnudo, y que la simple desaparición, la partida, la muerte de los allegados no dice, es la marca de la nada, por el rodeo de la aniquilación buscada. Sólo la "pasión del asesinato" explica esta marca.¹⁸ Levinas va derecho a la respuesta ética que esta pasión suscita: en lo sucesivo, la imposibilidad moral de aniquilar está inscrita en todo rostro. La interdicción del asesinato replica a una posibilidad espantosa y se inscribe en esta posibilidad misma. Pero, además de esta gran lección que inaugura la entrada

¹⁷ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, Nijhoff, 1961, pp. 208-213 [trad. esp. de Daniel E. Guillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977].

¹⁸ "La identificación de la muerte con la nada conviene a la muerte del Otro en el asesinato" (*Totalité...*, *ib.* cit., p. 209).

en la ética, el asesinato, que es fundamentalmente muerte infligida al otro, se refleja en la relación de mí mismo con mi propia muerte. El sentimiento de inminencia, que precede a todo saber sobre la muerte, se hace comprender como inminencia de una amenaza venida desde un punto desconocido del futuro. *Ultima latet*, repite E. Levinas: "En la muerte, estoy expuesto a la violencia absoluta, al asesinato en la noche (*Totalité et Infini*, ob. cit., p. 210). Una inquietante malevolencia del Otro avanza hacia mí —contra mí—: "como si el asesinato, más que una de las ocasiones de morir, no se separase de la esencia de la muerte, como si el acercamiento de la muerte siguiese siendo una de las posibilidades de la relación con el Otro" (ibíd., p. 211). Silencioso sobre el eventual después de la muerte —"¿nada o nuevo comienzo? No sé" (idem)—, E. Levinas es claro y firme sobre el antes de la muerte, que no puede ser más que un ser-contra-la-muerte y no un ser-para-la-muerte. ¿La vida? Un proyecto en suspenso bajo el horizonte de una "amenaza y que viene de una alteridad absoluta" (idem). Miedo, no de la nada, sino de la violencia, y, en este sentido, "miedo del Otro" (ibíd., p. 212).¹⁹ Al ser-para-la-muerte, Levinas opone un a-pesar-de-la-muerte, un contra-la-muerte que abre un frágil espacio de manifestación para la "bondad liberada de la gravitación egoísta" (ibíd., p. 213).²⁰

Además de la enseñanza ética —y también política—²¹ que Levinas extrae de esta meditación sobre la violencia de la muerte, me gustaría evocar una de las figuras que puede revestir el duelo, que es apropiada a la pérdida a la que "la pasión del asesinato" proporciona su carácter definitivo y decisivo. Esta figura nos pone en el camino de nuestra reflexión próxima sobre la muerte en historia. ¿Qué podría ser, en efecto, la visión sosegada, digna, de la amenaza sig-

¹⁹ "Esta nada es un intervalo más allá del cual mora la voluntad hostil" (ibíd., p. 212). Estamos "expuestos a una voluntad extraña" (idem).

²⁰ "El deseo en el que se deshace la voluntad amenazada ya no defiende los poderes de la voluntad, sino que tiene su centro fuera de ella misma, como la bondad a la que la muerte no puede quitar su sentido" (ibíd., p. 213).

²¹ A Levinas le gusta terminar estas páginas sombrías evocando "la otra posibilidad que la voluntad aprehende en el tiempo que le deja su ser-contra-la-muerte: la fundación de las instituciones en las que la voluntad, más allá de la muerte, garantiza un mundo sensato pero impersonal" (idem). Las palabras sobre la justicia en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Nijhoff, 1974 [trad. esp. de Antonio Pintor Ramos, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987], dan densidad a este esbozo rápido de la política de la bondad a la sombra de la muerte.

nificada por la muerte violenta? ¿No sería la banalidad asumida del "alguien muere"? ¿No puede esta banalidad recuperar su fuerza de atestación ontológica? Tal sería el caso si pudiésemos contemplar la amenaza de interrupción de nuestro deseo como una equitativa igualación: como todo el mundo, antes de mí y después de mí, debo morir. Con la muerte concluye el tiempo de los privilegios. ¿No es éste el mensaje que transmite el sobrio relato de la muerte de los Patriarcas en esta Torá tan del gusto de E. Levinas: "se reunió con sus padres", "se reunió con los suyos"?²²

2. La muerte en historia

¿Está condenado el historiador a permanecer sin voz frente al discurso solitario del filósofo?

La tesis de esta sección es que, a pesar de las manifestaciones explícitas de Heidegger y, sobre todo, a pesar de la radicalidad del tema de la temporalidad fundamental y de su alejamiento de cualquier problemática historiográfica, es posible el diálogo entre el filósofo y el historiador en el plano mismo instituido por Heidegger, el del ser-para-la-muerte.

Además de la reorganización de este tema sugerido por las lecturas alternativas propuestas hace un momento, el texto de *El ser y el tiempo* propone otras aperturas hacia un espacio común de confrontación.

Primera apertura: al gran capítulo sobre el ser-para-la-muerte sigue la meditación dedicada al tema del *Gewissen* (término traducido, de modo aproximado, como "conciencia amoral"). Ahora bien, en Heidegger este concepto se asocia inmediatamente al de atestación (*Bezeugung*). La atestación es el modo veritativo bajo el cual se hacen comprender el concepto de poder-ser-un-todo y el de ser-para-la-muerte. Se puede hablar, a este respecto, de atestación en el futuro, de atestación de la futuridad misma del cuidado en su capacidad de "adelantarse". Pero, a decir verdad, la atestación tiene como oponente integral la condición histórica desplegada en sus tres éxtasis temporales. Por otra parte, es posible considerar el testimonio, tal como lo hemos

²² Génesis, 35, 29; 49, 33. Montaigne no ignoró esta sabiduría. Lo oímos hablar anteriormente de la muerte como del enemigo al que hay que acostumbrarse. Hay que escucharlo haciéndole justicia: "La igualdad es lo primero para la equidad. ¿Quién puede quejarse de que se le incluya donde todos están incluidos?" (*Ensayos*, Libro I, capítulo XX).

conocido en la presente obra,²³ bajo sus formas retrospectivas, en la vida cotidiana, en el tribunal o en la historia, como el correlato en el pasado de la atestación que se refiere al poder-ser aprehendido bajo la figura del "adelantarse". El rol de posibilidad asignado a la metacategoría de la condición histórica halla la ocasión de ejercerse con la correlación entre atestación en el futuro y atestación en el pasado. A lo que hay que añadir la atestación en el presente que se refiere al yo puedo, modo verbal de todos los verbos de acción y de pasión que, en *Si mismo como otro*, habla del hombre capaz: capaz de palabra, de acción, de relato, de imputación; esta certeza en el presente enmarca la atestación en futuro y el testimonio en el pasado. La fuerza del texto de Heidegger es la de permitir a la atestación difundirse desde el futuro del adelantarse hacia el pasado de la retrospectión.

Segunda apertura: la ontología del poder-ser/poder-morir no deja la paseidad en una relación de exterioridad o de polaridad adversativa, como ocurre con los conceptos de horizonte de espera y de espacio de experiencia en Koselleck y en nuestros propios análisis; por otra parte, Koselleck no dejó de subrayar, como indicamos anteriormente, su carácter singular, como de una estructura de hecho de la "experiencia de la historia". Incumbe al "adelantarse", según *El ser y el tiempo*, implicar la paseidad. Pero ¿en qué sentido del término? Es aquí donde se toma una decisión cuyas consecuencias indirectas para la historia son inmensas: el pasado es buscado más tarde como "sido", no como pasado y fuera del alcance de nuestra voluntad de dominio. A este respecto, la decisión simplemente semántica de preferir *Gewesenheit* —cualidad de haber sido— a *Vergangenheit* —el pasado vencido, desaparecido— para expresar la paseidad es afín al movimiento que reconduce la filosofía crítica de la historia a la ontología de la condición histórica. Hemos anticipado muchas veces esta prioridad del "haber-sido" sobre el pasado en existido en los términos siguientes: el "ya... no" del pasado —decíamos— no puede oscurecer el enfoque historiador que pone su mirada en los vivos que existieron antes de convertirse en los "ausentes de la historia". Ahora bien, es de suma importancia que esta nueva calificación del pasado sea introducida por primera vez en el marco del análisis de la temporalidad fundamental, la del cuidado (*El ser y el tiempo*, § 65), antes de considerar el tema de la historicidad y del problema específico de la historia. El vínculo entre futuridad y paseidad es garantizado por un concepto puente, el del ser deudor. La resolución anticipadora no pue-

²³ Véase segunda parte, capítulo 1, pp. 208-214.

de ser más que asunción de la deuda que señala nuestra dependencia del pasado en términos de herencia.²⁴ Pero la noción de deuda (alemán *Schuld*) fue despojada antes, en el capítulo del *Gewissen*, de su aguijón de inculpación, de culpabilidad, lo que puede parecer perjudicial en el caso del juicio histórico referido a los crímenes notorios, como los evocados anteriormente con motivo, entre otros, de la controversia de los historiadores alemanes. ¿Posiblemente quitó Heidegger, en exceso, el sentido moral al concepto de deuda? Pienso que la idea de falta debe recuperar su lugar en una fase bien precisa del juicio histórico, cuando la comprensión historiadora es enfrentada a daños probados; la noción de daño hecho a otro preserva entonces la dimensión propiamente ética de la deuda, su dimensión culpable. Lo diremos bastantes veces en el capítulo del perdón. Pero antes es bueno disponer del concepto moralmente neutro de deuda que no diga más que el de herencia transmitida y que hay que asumir, lo que no excluye inventario crítico.

Este concepto de deuda-herencia viene a situarse bajo el de representancia propuesto en el marco de la epistemología del conocimiento histórico como guardián de la pretensión referencial del discurso histórico: que las construcciones del historiador puedan ambicionar ser tangencialmente, de alguna forma, reconstrucciones de lo que realmente pasó "tal como efectivamente sido", según las palabras de Ranke: es lo que quiere decir el concepto de representancia. Pero no hemos podido ocultar su carácter problemático en el plano mismo en el que es articulado. Queda como en suspenso, a la manera de una pretensión arriesgada en el horizonte de la operación historiográfica. El ser-en-deuda constituye, a este respecto, la posibilidad existencial de la representancia. Mientras que la noción de representancia sigue siendo dependiente, en cuanto a su estructura de sentido, de la perspectiva deliberadamente retrospectiva del saber histórico, el ser-en-deuda constituye el reverso de la

²⁴ La resolución precursora comprende el *Dasein* en su ser-deudor-esencial. Comprenderse significa: asumir existiendo el ser-deudor, *ser en* cuanto fundamento arrojado de la nihilidad. Pero la asunción del ser-arrojado significa *ser auténticamente el Dasein tal como ya siempre era*. Sin embargo, la asunción del ser-arrojado sólo es posible en la medida en que el *Dasein* puede *ser su "como ya siempre era"* más propio, es decir, su "haber sido". Sin embargo, sólo porque *el Dasein es en general como yo soy sido*, puede advenir de manera futura hacia sí mismo, volviendo *hacia atrás*. Auténticamente adveniente, *el Dasein es auténticamente sido*. El adelantarse hacia la posibilidad extrema y más propia es el retornar comprensivo hacia el "haber sido" más propio. El *Dasein* sólo puede haber sido auténticamente en la medida en que es adveniente. El haber sido, en cierta manera, emerge del futuro" (*Être et Temps*, ob. cit., pp. 325-326).

resolución precursora. Hablaremos en la sección siguiente de lo que el historiador puede retener de esta consideración del "adelantarse", en el plano derivado de la historicidad en la que se establece expresamente el diálogo entre el filósofo y el historiador.

Por lo tanto, es bajo el signo del ser-en-deuda como el haber-sido supera en fuerza ontológica al ya no-ser del pasado transcurrido. Se abre una dialéctica entre "haber sido" y "transcurrido" que es de gran ayuda para el diálogo entre el historiador y el filósofo y para el trabajo propio de aquél. Además, es preciso haber preservado el valor de cada uno de los dos términos del binomio. Puede uno resistirse aquí al análisis de Heidegger, para quien la determinación del pasado como transcurrido debe considerarse como una forma no auténtica de temporalidad, tributaria del concepto vulgar del tiempo, simple intimación de "ahoras" fugaces.²⁴ Es en este punto donde el uso de los calificativos "auténtico"- "no-auténtico" resulta inadecuado a la función de posibilitación asignada a la conceptualidad ontológica y hace difícil, si no imposible, el diálogo del filósofo con el historiador. A este respecto, este diálogo pide que se haga justicia al concepto de pasado transcurrido y que la dialéctica del "haber sido" y del "ya... no" se restablezca con toda su fuerza dramática. No hay duda de que lo "simplemente transcurrido" lleva la marca de lo irrevocable, y que lo irrevocable, a su vez, sugiere la impotencia para cambiar las cosas; en este sentido, lo transcurrido es llevado del lado de lo manejable y de lo disponible (*vorhanden* y *zuhanden*), categorías declaradas inadecuadas a la particularidad ontológica del cuidado. Pero el carácter no manejable, indisponible, del pasado parece corresponder perfectamente, en la esfera práctica, a la ausencia, en la esfera cognitiva, de la representación. Es aquí donde resulta fecundo el acoplamiento entre ser-en-deuda —categoría ontológica— y representación —categoría epistemológica—, en la medida en que la representación eleva al plano de la epistemología de la operación historiográfica el enigma de la representación presente del pasado ausente, que, se ha dicho muchas veces, constituye el enigma primario del fenómeno mnemónico. Pero *El ser y el tiempo* ignora el problema de la memoria y sólo toca de manera episódica el del olvido. Explicaremos más tarde la consecuencia de esta omisión en el plano de la historicidad y del debate con la historiografía. Pero se puede deplorar su falta desde el análisis radical del cuidado en cuyo nivel se toma la deci-

²⁴ "Los conceptos de 'porvenir', de 'pasado' y de 'presente' provienen, en primer lugar, de la comprensión no auténtica del tiempo" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 326).

sión de oponer "sido" —más auténtico— a pasado "transcurrido" —menos auténtico—. El debate entre el filósofo y el historiador tiene todo que ganar del restablecimiento de la dialéctica de presencia y de ausencia, inherente a cualquier representación, mnemónica o historiadora, del pasado. El mismo objetivo del pasado como "sido" sale reforzado, ya que "habiendo sido" significa haber sido presente, viviente, vivo.

Desde este segundo plano dialéctico, el historiador establece su contribución específica a la meditación sobre la muerte.

En efecto, ¿cómo se podría ignorar el simple hecho de que en historia casi sólo se trata de los muertos de otro tiempo? La historia del tiempo presente constituye una excepción a este hecho en la medida en que interpela a los vivos. Pero es en calidad de testigos supervivientes a acontecimientos que están cayendo en el olvido del pasado, y muy a menudo en calidad de testigos inaudibles, pues los acontecimientos extraordinarios sobre los que ellos testifican parecen inaceptables a la capacidad de comprensión ordinaria de los contemporáneos. Por eso, parecen más "pasados" que cualquier pasado abolido. A veces, estos testigos mueren de incompreensión. Se objetará a este énfasis de la muerte en historia que sólo es pertinente en la historia episódica, para la cual cuentan las decisiones y también las pasiones de algunas personalidades notables; se añadirá que el acoplamiento entre acontecimiento y estructura lleva a una destrucción, en el anonimato, del rasgo de mortalidad que descansa en los individuos tomados de uno en uno. Pero, en primer lugar, incluso en la perspectiva de una historia en la que la estructura prevaleciese sobre el acontecimiento, el relato histórico hace resurgir los rasgos de mortalidad cuando se trata de entidades consideradas como cuasi personajes: la muerte del Mediterráneo como héroe colectivo de la historia política del siglo XVI confiere a la muerte misma una magnitud proporcionada a la del cuasi personaje. Además, la muerte anónima de todos estos hombres que no hacen más que pasar por el escenario de la historia plantea silenciosamente al pensamiento meditante el problema del sentido mismo de este anonimato. Es la cuestión del "se muere", del "alguien muere", a la que intentamos anteriormente restituir su fuerza ontológica, bajo el doble signo de la crueldad de la muerte violenta y de la equidad de la muerte que iguala los destinos. De esta muerte precisamente se trata en historia.

Pero ¿cómo y en qué términos?

Hay dos maneras de responder a esta pregunta. La primera muestra la relación con la muerte como una de las representaciones-objetos con las que la

nueva historia disfrutó haciendo el inventario. Existe, en efecto, una historia de la muerte –en Occidente o en otros lugares– que constituye una de las más notables conquistas en el ámbito de la historia de las mentalidades y de las representaciones. Pero, si este “objeto nuevo” puede parecer indigno de retener la atención del filósofo, no sucede lo mismo con la muerte en cuanto implicada en el acto mismo de hacer la historia. En este caso, la muerte se incorpora a la representación en cuanto operación historiográfica. La muerte incorpora, de alguna manera, el ausente a la historia. El ausente al discurso historiográfico. A primera vista, parece que la representación del pasado como reino de los muertos condena la historia a no ofrecer a la lectura más que un teatro de sombras, agitadas por supervivientes con la sentencia de condena a muerte en suspenso. Queda una salida: considerar la operación historiográfica como el equivalente escriturario del rito social de la sepultura.

En efecto, la sepultura no es sólo un lugar aparte de nuestras ciudades, ese lugar llamado cementerio en el que depositamos los restos de los vivos que retornan al polvo. Es un acto, el de sepultar. Ese gesto no es un hecho momentáneo; no se limita al momento del entierro. La sepultura permanece, porque permanece el gesto de enterrar; su recorrido es el mismo del duelo que transforma en presencia interior la ausencia física del objeto perdido. La sepultura como lugar material se convierte así en la señal duradera del duelo, el memorandum del gesto de sepultura.

Es este gesto de sepultura el que la historiografía transforma en escritura. En este aspecto, Michel de Certeau es el portavoz más elocuente de esta transfiguración de la muerte en historia en sepultura realizada por el historiador.

En un primer momento, el cercado en *L'Absent de l'histoire*, el muerto es el que falta a la historia. Ya evocamos, con motivo del encuentro de Certeau con Foucault, la sospecha levantada contra él de no haber llegado hasta el final de lo que parece exigir “el pensamiento de lo exterior”, “el negro sol del lenguaje”. “Es la dura consecuencia del discurso sobre la desviación: “el cambio del espacio en el que el discurso se produce tiene como condición el corte que el otro introduce en el mismo” (*L'Absent de l'histoire*, ob. cit., p. 8): el

²⁶ “Michel Foucault”, en *L'Absent de l'histoire*, ob. cit., pp. 125-132. Este pensamiento de lo exterior orientaría toda la búsqueda del sentido hacia esta “región en la que ronda la muerte” (la expresión es de Foucault en *Les Mots et les Choses*, ob. cit., p. 395). Pero “hablar de la muerte que fundamenta cualquier lenguaje no es aún afrontar, es quizás evitar la muerte que alcanza al discurso mismo” (ibid., p. 132). Cf. antes, segunda parte, capítulo 2, pp. 253-266.

otro sólo aparece "como huella de lo que fue" (ibíd., p. 9). La historia será ese "discurso" que se organiza en torno a un "presente que falta" (idem). ¿Se puede oír aún la voz de los vivos? No: "La literatura se crea a partir de improntas definitivamente mudas; lo que pasó ya no volverá, y la voz está perdida para siempre, y es la muerte la que impone el mutismo a la huella" (ibíd., p. 11). Hacía falta esta progresión en la meditación de la ausencia para dar toda su fuerza al tema de la sepultura.²⁷ Efectivamente, la sepultura parece agotar su efecto en el acto que "hace presente en el lenguaje el acto social de existir hoy y le proporciona una marca cultural" (ibíd., p. 159). Sólo la autopoiesis del presente social parece compensar el acto que reenvía el pasado a su ausencia. La ausencia ya no es, pues, un estado, sino el resultado de un trabajo de la historia, verdadera máquina en producir desviación, en suscitar la heterología, ese *logos* del otro. Entonces, la imagen del cementerio garantizado al desaparecido acude naturalmente al escribir. Es, en primer lugar, la imagen fuerte de la ausencia definitiva de los fallecidos, la réplica de la negación de la muerte, la que llega hasta enmascararse en la ficción de la verosimilitud.

En este momento de espera, el discurso de Michelet parece el de "la alucinación (el retorno, la 'resurrección') literaria de la muerte" (ibíd., p. 179). En todo caso, las huellas están mudas y la "única manera de hablar que hay" es el relato de la historia. "Él puede hablar del sentido, hecho posible, de la ausencia cuando ya no hay otro lugar que el discurso" (ibíd., p. 170). Entonces, el tema del cementerio no hace más que ir más lejos que el de la ausencia: "La

²⁷ No se puede recalcar lo suficiente la influencia ejercida sobre la teoría general de la historia por la historia especial de los místicos en la obra de Certeau. Surin está en el centro de esta historia de las espiritualidades aprehendidas en su lenguaje (*La Fable mystique, XVI, XVII siècle*, París, Gallimard, 1982). Además de Surin, la "filosofía de los santos" de Henri Bremond retuvo la atención de Certeau, que le dedica, en *L'Absent de l'histoire*, un importante resumen que data de 1966. Ahora bien, esta "filosofía de los santos" gravita en torno a sentimientos de la noche como la "desolación", el "desamparo", el "vacío" ("Henri Bremond, historien d'un silence", en *L'Absent de l'histoire*, ob. cit., pp. 73-108). Lo extraordinario es que, para Certeau, el pasado sea al discurso histórico lo que Dios al discurso místico: ausente. Lo existido es lo ausente cuasi "místico" del discurso histórico. Certeau dice bien: "Esto ocurrió y ya no es". Esta ecuación está en el centro del ensayo "Histoire et mystique", publicado por vez primera en 1972 en la *Revue d'Histoire de la Spiritualité* (este ensayo es contemporáneo de la redacción de "L'opération historique", publicado en *Faire de l'histoire*, ob. cit., tomo 1). Se dice claramente, al final del recorrido, al hablar de las relaciones entre lo histórico y lo místico, que "es la hipótesis creada poco a poco por el itinerario de historia en el campo de la literatura espiritual del siglo XVII" (*L'Absent de l'histoire*, ob. cit., p. 167).

escritura historiadora da paso al vacío y lo oculta; crea estos relatos del pasado que son el equivalente de los cementerios en las ciudades; exorciza y reconoce la presencia de la muerte en medio de los vivos" (ibíd., p. 103).

El viraje se hace en el corazón mismo del tema del cementerio bajo el signo de la ecuación entre escritura y sepultura. Este fuerte vínculo aparece en algunas páginas magníficas de *La escritura de la historia*.²⁸ En primer lugar, se habla de la sepultura como de un lugar. Este lugar en el discurso tiene como confidente el del lector a quien se dirige la escritura de la historia. El paso de la sepultura-lugar a la sepultura-gesto está garantizado por lo que Certeau llama "la inversión literaria de los procedimientos propios de la investigación" (*L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., p. 118). Este gesto, según él, tiene dos aspectos. Por una parte, la escritura, a la manera de un rito de enterramiento, "exorciza la muerte introduciéndola en el discurso"; esto lo hace perfectamente la galería de cuadros; así parece confirmado el fantasma de la danza macabra: "la escena colocada ante los ojos del lector es la de una población —personajes, mentalidades o precios" (ibíd., p. 117)—. Por otra parte, la escritura ejerce "una función simbolizadora" que "permite a la sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado" (ibíd., p. 118). Se instituye así una relación dinámica entre las dos posiciones, la de la muerte y la del lector.²⁹ La sepultura-lugar se convierte en sepultura-acto: "Allí donde la investigación efectuaba la crítica de los posibles presentes, la escritura construye la tumba para el muerto. [...] por eso se puede decir que ella crea muertos para que haya vivos" (ibíd., p. 119). Esta "conversión escrituraria" (ídem) lleva más lejos que la simple narratividad; realiza una función performativa: "El lenguaje permite a una práctica situarse respecto a su otro, el pasado" (ídem); de este modo, no sólo se supera sencillamente la simple narratividad, sino también, con ella, la función de coartada, de ilusión realista que desplaza el "hacer la historia" del lado del "contar historias"; la performatividad asigna al lector un lugar, un lugar que hay que llenar, un "tener-que-hacer" (ibíd., p. 119).

A estas importantes palabras hacen eco los análisis que Jacques Rancière consagra al tema del "rey muerto" en *Les Noms de l'histoire*. Se señala, en primer lugar, que la muerte en historia no es directamente la muerte indiscri-

²⁸ "El lugar de la muerte y el lugar del lector", en *L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., pp. 117-130.

²⁹ "Marcar un pasado es hacer un sitio para los muertos, y también redistribuir el espacio de los posibles, determinar negativamente lo que hay que hacer y, por consiguiente, utilizar la narratividad que entierra a los muertos como medio de fijar un lugar para los vivos" (ibíd., p. 119).



minada de los anónimos. Es, ante todo, la de los que llevan un nombre, la muerte que crea acontecimiento. Pero es ya la muerte que une el nombre propio a la función y da lugar a la traslación metonímica sobre la institución: la muerte del rey es, gracias al "exceso de las palabras", la deslegitimación de los reyes. Además de la muerte ordinaria de Felipe II, la "poética del saber" encuentra, en el cruce que podemos llamar hobbesiano de lo poético y de lo político, la muerte violenta de Carlos I de Inglaterra, que evoca metafóricamente el peligro de muerte que encuentra cada hombre en la condición natural, y también en la del cuerpo político como tal. Y luego está, progresivamente, la muerte de los ajusticiados de la Inquisición: se unen y comparan así dos testimonios extremos de la relación del ser que habla con la muerte, el regicidio y la Inquisición (*Les Noms de l'histoire*, ob. cit., p. 151); muerte rescatada por la historia, contra muerte no rescatada, observa el autor. Es la ocasión que éste tiene de relacionar la problemática del lugar, que resultará ser la tumba, con la de los discursos discordantes y errantes a los que dan la palabra el *Mantailou* de Emmanuel Le Roy-Ladurie y *La Fable mystique* de Certeau. De este modo, el historiador aparece, de múltiples maneras, como el que hace hablar a los muertos. Y era necesaria la destitución democrática de la figura del rey en majestad para acercarse a la voz muda de los pobres y de las masas y, a través de ellos, a la muerte común. Pues el rey muere también como todo el mundo. Es en este punto donde Rancière se une a Certeau. A espaldas de Braudel, que se invita a la cámara del rey entre los embajadores, se trata, aunque no se preocupó de ello, de las "condiciones de escritura del relato histórico erudito en la época democrática, de las condiciones de articulación del triple contrato científico, narrativo y político" (ibíd., p. 47). De ahora en adelante, "la pulsión de muerte inherente a la creencia erudita en historia" (ibíd., p. 88) no procede sólo de la figura del rey muerto, sino de la muerte significada por el carácter acabado del pasado histórico. Es la muerte a gran escala la que conjura Michelet, el historiador romántico, anterior al lenguaje científico de los *Annales*.³⁰ Esta muerte en masa accede a la legibilidad y a la visibilidad al mismo tiempo que el paradigma "republicano-romántico" de la historia. La muerte en historia, diría yo, es inherente a lo que Rancière llama el "relato fundador" (ibíd., pp. 89 y ss.).

³⁰ Rancière cita el hermoso texto del *Journal* de Michelet editado por Pierre Vialancix: "Hay que oír las palabras que nunca se dijeron. [...] Entonces, sólo los muertos se resignarán al sepulcro" (citado por J. Rancière, *Les Noms de l'histoire*, ob. cit., p. 128).

Es la muerte a escala del pasado en cuanto pasado. "Es la inclusión de la muerte en la ciencia, no como residuo sino como condición de posibilidad. [...] Hay historia porque hay pasado y una pasión específica de lo pasado. Y hay historia porque hay una ausencia de las cosas en las palabras, ausencia de lo denominado en los nombres" (ibíd., p. 129). Doble ausencia, pues: "de la cosa misma que ya no está ahí" y del acontecimiento que "nunca fue tal como lo que se dijo" (idem). Es toda la problemática de la relación de la memoria y de la historia con la ausencia del antes a la que se llega mediante el tema de la muerte en historia. Sin llegar hasta la distinción —tan grata para mí— del pasado y del "haber sido", Rancière, siguiendo los pasos de Michel, se arriesga a evocar el "suplemento de vida" (ibíd., p. 130) contemporáneo del "exceso de palabras", incluso el "rescate de la ausencia" (ibíd., p. 131), que podría ser un tema de Walter Benjamin. En todo caso, es la función del discurso como lugar de la palabra ofrecer a los muertos del pasado una tierra y una tumba: "El suelo es inscripción de nombre; la tumba, paso de las voces" (ibíd., p. 135). Aquí se oye la voz de Certeau, que asigna dos lugares simétricos al lector y a la muerte. Para ambos, el lenguaje es "la muerte soscgada" (ibíd., p. 151).

Con este discurso, el historiador da la réplica al filósofo "que intenta explicarse con" el tema heideggeriano del ser-para-la-muerte. Por un lado, la ontología del ser histórico aporta su plena justificación a esta conversión escrituraria gracias a la cual el presente y el futuro son abiertos por delante del discurso retrospectivo de la historia. En cambio, la interpretación que el historiador hace de esta operación en términos de sepultura viene a reforzar el intento del filósofo de oponer a la ontología del ser-para-la-muerte la ontología del ser-frente-a-la-muerte, contra-la-muerte, en la que se tendría en cuenta el trabajo del duelo. La versión ontológica y la versión historiográfica del trabajo del duelo se unirían así en el discurso-sepultura de dos voces.

II. Historicidad

Heidegger llama *Geschichtlichkeit* al segundo nivel de temporalización alcanzado en el orden de derivación. Es en este nivel donde se supone que el filósofo encuentra las pretensiones epistemológicas de la historiografía. También es en este nivel, como en el siguiente, donde se decide el sentido de la deriva-

ción entre niveles reivindicada por Heidegger. A la derivación en términos de grados decrecientes de originariedad y de autenticidad, yo quisiera oponer una derivación en términos de condición de posibilidad existencial respecto al conocimiento histórico. Pero esta otra modalidad de derivación puede interpretarse tanto como un aumento de inteligibilidad como una disminución de densidad ontológica.

Se plantea una cuestión previa: ¿cómo traducir el alemán *Geschichtlichkeit*? La mayoría de los traductores franceses de *El ser y el tiempo* optan por "historialidad" para subrayar toda la originalidad de Heidegger en el uso de este término artificial. El inconveniente es disimular la dependencia de Heidegger respecto de sus antecesores y privar a los lectores del descubrimiento del hecho de que, en alemán, un mismo término aparece en contextos sucesivos. Después de todo, el término *Geschichte* sobre el que se construye el abstracto de segundo orden (se pasa de *Geschichte* a *Geschichtlichkeit* mediante el adjetivo *geschichtlich*, según un modo de derivación del gusto de los alemanes y muy explotado por Hegel, sus contemporáneos y sus sucesores)¹¹ no se presta a esta hábil ruptura: *Geschichte* – "historia" – es, al fin de cuentas, el único término disponible, pese a los intentos de oponer *Geschichte* a *Historie* y pese a las ambigüedades cuyo esclarecimiento incumbe precisamente al filósofo. Heidegger reconoce que, al comienzo del párrafo 73, anuncia que "nuestra próxima meta es encontrar el lugar para la pregunta ordinaria de la esencia de la historia (*Geschichte*), es decir, para la construcción existencial de la *Geschichtlichkeit*" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 378). De lo que aquí se trata es del término y de la noción de historia bajo la forma del concepto de *Geschichtlichkeit*: la condición de ser histórico. Por eso, me ha parecido preferible asumir, en la traducción en francés, las mismas ambigüedades de la lengua alemana; la originalidad de Heidegger sólo puede salir reforzada de ello.¹²

¹¹ Se debe también a Hegel, para lo mejor y para lo peor, el gusto por los términos abstractos que terminan por *-heit* y *-keit*. A este respecto, el término *Geschichtlichkeit* no deslució el ramillero de los adjetivos sustantivados, fruto, a su vez, de sustantivos simples (*Lebendigkeit*, *Innerlichkeit*, *Offenbarkeit*, sin olvidar el sorprendente *Steinigkeit*, que designa ¡la "piedredad" de la piedra!). L. Renthe-Fink elabora una lista abreviada en *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Flaym, Dilthey und Yorck*, Göttinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, pp. 30-31.

¹² Sólo conservo la traducción de *Geschichtlichkeit* por "historialidad" en las citas de las traducciones y de los comentarios que la han elegido.

1. La trayectoria del término *Geschichtlichkeit*

Con el propósito de comprender mejor la ruptura que marca el uso por Heidegger del término *Geschichtlichkeit*, puede ser útil trazar de nuevo brevemente la trayectoria de sus empleos desde Hegel, que introdujo el término en el campo de la filosofía, hasta la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck (1877-1897). Heidegger interviene en esta última fase.³³

El término es una creación del siglo XIX. En efecto, fue Hegel quien le infundió su significación filosófica.³⁴ El término apareció por primera vez con toda su fuerza en las *Lecciones de la historia de la filosofía*: se trata de la Grecia antigua, "en cuyo nombre el hombre cultivado de Europa (y, en particular, los alemanes) se siente en su casa (*heimatlich in seiner Heimat*)". Pero es esa misma manera como los griegos vivieron sus cosmologías, sus mitologías, su historia de los dioses y de los hombres, la que les dio (a los mismos griegos) "ese carácter de libre y hermosa *Geschichtlichkeit*". El nombre de Mnemosine está asociado a esta "semilla de la libertad pensante": de la misma manera que los griegos se sintieron "a gusto en su casa", la filosofía puede gozar después de ellos del mismo espíritu de "familiaridad (*Heimatlichkeit*) existente (citado por Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, ob. cit., p. 21).

Hegel emplea el término en un segundo contexto, el del "momento inmenso en el cristianismo", con "el conocimiento de que Cristo se convirtió en un hombre verdadero" (segunda edición de las *Leçons...* por Michelet). Debemos a los Padres de la Iglesia el haber desarrollado "la verdadera idea del espíritu bajo la forma determinada de la historicidad al mismo tiempo" (citado por Renthe-Fink, ob. cit., p. 21).

³³ Debo a Leonhard von Renthe-Fink (en *Geschichtlichkeit...*, ob. cit.) esta breve historia sobre los usos del término *Geschichtlichkeit*. Añado la gran monografía de Gerhard Bauer, "*Geschichtlichkeit*" *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Walter de Gruyter, 1963.

³⁴ El uso competidor aún no abolido designa la factualidad de un acontecimiento narrado, en particular el carácter no legendario de los relatos evangélicos. Así, los exégetas hablan aún hoy de la historicidad de Jesús, sobre todo después de la disputa iniciada por Albert Schweitzer al comienzo del siglo XX. Con este sentido de factualidad episódica verídica, el término "historicidad" figura en 1872 como neologismo en el *Dictionnaire de Littré*. ¿Puede ocurrir también que se oponga un Cristo *geschichtlich* al Jesús *historisch*?

Es digno de observación que el término de historicidad haya entrado en el léxico filosófico por la doble influencia de Grecia y de la Iglesia. Con el primer empleo –y pasando por Mnemosine–, no estamos lejos del elogio que se hace en la *Fenomenología del espíritu* de la religiosidad estética que impregna la interioridad (*Erinnerung*) mnemónica –la *Erinnerung* de los griegos–. En cuanto al segundo empleo, una transición semejante mediante la memoria forma parte de la tradición más antigua del cristianismo y de su institución (“Haced esto en memoria mía”).³⁵ En todo caso, Hegel no empleó el término de historicidad fuera de estas dos referencias a dos momentos cruciales de la historia del espíritu.³⁶ A decir verdad, es el término *Geschichte* –al que duplica el de *Geschichtlichkeit*– el que, desde Herder, Goethe y los románticos alemanes, lleva la fuerza y el énfasis de profundidad y de gravedad que tomará el de historicidad. Sólo la ejemplaridad de estos dos momentos fundadores de la historia del espíritu permite, retrospectivamente, atribuir al uso hegeliano del término de historicidad una capacidad igual de fundación. Al fin de cuentas, para Hegel, la historia significativa es la del espíritu. Y el problema que transmite a sus intérpretes y a sus sucesores es el de la tensión entre verdad e historia. ¿De qué manera, pregunta el filósofo, el espíritu tiene una historia? Por el carácter *epochal* de la cuestión, la historia filosófica se ha separado ya de la historia de los historiadores. La facticidad ha perdido cualquier interés filosófico; es remitida al simple relato.

La obra inmensa, difusa, inacabada de Dilthey constituye el eslabón decisivo en la historia de los usos del término *Geschichtlichkeit*. Pero no se presta más que a casos raros si se los compara con el uso masivo de *Lebendigkeit*, “sentido de la vida”. Es la correspondencia con Yorck la que lo llevará al primer plano. En cambio, el término *Geschichte* es omnipresente. Está en el corazón del proyecto de fundación de las ciencias del espíritu en pie de igualdad con las ciencias de la naturaleza.³⁷ El espíritu es, de un lado al otro, histórico.

³⁵ Daniel Marguerat y Jean Zumstein, *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Ginebra, Labor y Fides, Le Monde de la Bible, núm. 23, abril 1991.

³⁶ No es sorprendente que Schleiermacher se haya erigido en mediador entre estos dos “momentos” ejemplares.

³⁷ El adjetivo *geschichtlich* compete con *historisch* desde el enunciado del programa de una “crítica de la razón histórica” (*historisch*). Sur *l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques* (1875), trad. fr. de Sylvie Mesure, en Wilhelm Dilthey, *Œuvres*, tomo I: *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, París, Cerf, 1992, pp. 43-142 [trad. esp.: *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol. I: *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, México, CCE, 1949].

La cuestión importante de la *Introducción a las ciencias del espíritu*,³⁸ cuya primera parte, la única totalmente terminada, aparece en 1883, es la defensa de la autonomía, de la plena autosuficiencia de las ciencias del espíritu: "Las ciencias del espíritu: un todo autónomo al lado de las ciencias de la naturaleza" (*Introduction...*, ob. cit., p. 157).³⁹ Estas ciencias deben su autonomía a la constitución unitaria del espíritu mismo aprehendido en la autorreflexión (*Selbstbesinnung*). Este sentido de la unidad indivisible del espíritu se ha seguido reforzando en el transcurso de las publicaciones acumuladas de Dilthey. Al contrario de las visiones mecanicistas vinculadas al asociacionismo triunfante en psicología, la noción de "conjunto estructural (*Strukturzusammenhang*) psíquico" aparece introducida desde las páginas iniciales de la *Edification*.⁴⁰ Esta expresión pertenece a un rico campo semántico agrupado en torno al término *Zusammenhang*, estrechamente asociado al de vida.⁴¹ No se puede afirmar con más rotundidad el enraizamiento directo de los conceptos de vocación científica en la profundidad misma de la vida.⁴²

Ahora bien, es digno de observar que, en ningún momento, la idea de "conexión estructural viva" o de "conjunto estructural psíquico" —o como se quiera decir— es asociada en Dilthey, como lo será en Heidegger, a la de intervalo entre el nacimiento y la muerte. Para él, la muerte no es referencia de

³⁸ Traducido y presentado por Sylvie Mesure, *ibid.*, pp. 145-361.

³⁹ Sobre el término de "ciencias del espíritu", Dilthey reconoce que no dispone de una denominación adecuada; a falta de algo mejor, adopta el término introducido en alemán para traducir (1849) la expresión *moral sciences* en la *Logique* de John Stuart Mill (1843).

⁴⁰ Dilthey, *I. Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. y presentación de Sylvie Mesure, en W. Dilthey, *Œuvres*, tomo III, París, Cerf, 1988 [trad. esp. de Eugenio Imaz, *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol. 3, FCC, 1978].

⁴¹ En una "Advertencia del traductor", Sylvie Mesure observa: "*Zusammenhang*, verdadera cruz de toda traducción de Dilthey, es traducido la mayoría de las veces por 'conjunto', pero el término significa también a veces 'estructura', 'sistema', 'coherencia' o 'contexto'. *Bedeutungszusammenhang*, 'conjunto significativo', designa un conjunto que significa a la vez como totalidad y en sus elementos" (*I. Edification...*, ob. cit., pp. 27-28). En su traducción de *Etre et Temps*, E. Martineau traduce *Lebenszusammenhang* por "encadenamiento de la vida" (ob. cit., p. 373). Se puede decir también "conexión de la vida", para reservar al plano del relato la noción de "coherencia narrativa".

⁴² Jean Greisch, en *Ontologie et Temporalité*, presenta dos pasajes significativos de *I. Edification*: "Todas estas categorías de la vida y de la historia son formas de enunciados que [...] reciben una aplicación universal en el campo de las ciencias del espíritu. Los enunciados provienen de lo vivido mismo" (citado por Greisch, ob. cit., p. 353).

finitud para la autorreflexión. Ni tampoco, por otra parte, el nacimiento. La unidad viva del espíritu se comprende por sí, sin otro intermediario conceptual. Surge así una red nocional que une *Lebendigkeit*, *Geschichtlichkeit* y *Entwicklung*. Vida, historicidad, libertad, desarrollo. Ahora bien, en esta secuencia, el momento de historicidad carece de cualquier privilegio particular, no aparece en la *Introduction...* de 1893. Aparece una vez, de modo furtivo, en el *Discours inaugural à l'Académie des sciences* (1887)⁴³ y, otra vez, en el *Discours inaugural du soixante-dixième anniversaire* (1903).⁴⁴ No es una casualidad si, en el intercambio de correspondencia con Yorck, reaparece nimbado de una aureola de religiosidad al margen del dogmatismo y dentro del desarrollo de la operación hegeliana de racionalización y de secularización (intencional o no) de la teología cristiana trinitaria.

Sobre este rico fondo de certeza reflexiva, la correspondencia con el conde Paul Yorck von Wartenburg (1886-1897)⁴⁵ vino a echar una mirada distanciada y crítica sobre la empresa misma de fundar el conjunto autónomo de las ciencias del espíritu sobre el concepto de vida. Correspondía a Yorck ahondar la diferencia entre autorreflexión y cualquier proyecto empírico de ciencia histórica. El concepto de historicidad es reivindicado claramente muy cerca de los de vitalidad y de interioridad (*jah...* las palabras en *-heit* y *-keit*). Pero el término preferido es finalmente el de *geschichtliche Lebendigkeit* (Rente-

⁴³ Trad. fr. de Sylvie Mesure, en: *Dilthey, Œuvres*, ob. cit., tomo I, pp. 19-22: "Nuestro siglo reconoció gracias a la Escuela histórica la historicidad del hombre y de todas las organizaciones sociales" (p. 20).

⁴⁴ Trad. fr. de Sylvie Mesure: "La cultura es, en primer lugar, un enmarañamiento de conjuntos finalizados. Cada uno de ellos, como la lengua, el derecho, el mito y la religiosidad, la poesía, la filosofía, posee una legislación interna que condiciona su estructura, la cual determina su evolución. De este modo se comprendió la particularidad histórica de estos conjuntos. La obra de Hegel y de Schleiermacher consiste en penetrar su sistematicidad abstracta romando conciencia de su historicidad. Se les aplicará el método comparativo, se las considerará desde el punto de vista de su desarrollo histórico. ¿Y qué grupo de hombres trabajó en esta obra!" (ibid., p. 33). El breve discurso termina, sin embargo, con una nota preocupante: "La visión histórica del mundo liberó al espíritu humano de las últimas cadenas que las ciencias de la naturaleza y la filosofía no han roto todavía; pero ¿dónde están los medios que permiten superar la anarquía de las convicciones que amenaza con difundirse? He trabajado toda mi vida en resolver los problemas que vinculan al que acabo de evocar. Veo la meta. Si continúo en camino, espero que los jóvenes compañeros de ruta, mis discípulos, lo sigan hasta el final" (ibid., p. 36).

⁴⁵ La correspondencia entre Dilthey y Yorck se lee en Wilhelm Dilthey, *Philosophie und Geisteswissenschaft*, Buchreihe, 1923, tomo I, parte I.

Fink, *Geschichtlichkeit*, ob. cit., p. 113). Y Yorck impulsaba a su amigo cada vez más lejos en la denuncia de la pobreza espiritual de las ciencias históricas empíricas. Evocando la reciente publicación de Dilthey de *Idée d'une psychologie descriptive et analytique* (1894), Yorck denuncia la insuficiencia de la psicología en cuanto ciencia humana frente a la plenitud de la "vida histórica". Lo que falta, observa Yorck, a la autorreflexión como medio primario de conocimiento es el "análisis crítico" del déficit ontológico de las ciencias agrupadas en torno a la psicología, es decir, principalmente, una lógica fundamental que preceda y guíe a las ciencias. Aparece entonces la conocida frase de Yorck: las investigaciones de Dilthey "recalcan demasiado poco la diferencia genética entre óntico e histórico (*historisch*)". Esta diferencia, ajena al vocabulario de Dilthey, quiere expresar la máxima separación entre lo ontológico y lo supuestamente científico. Con esta oposición de fondo, Heidegger cobrará de nuevo actualidad. Allí donde falta esta diferencia, la historiografía sigue estando prisionera "de determinaciones puramente oculares". Allí donde es reconocida, se puede decir con fuerza: "como soy naturaleza, soy historia".

Las proposiciones de Yorck sobrevienen en un época en que su amigo está inmerso en la segunda parte de la *Vie de Schleiermacher*, que no terminará, y en la que intenta continuar la *Introduction...* de 1883, que quedará igualmente inacabada. Es también la época en que Dilthey sufre los ataques de su colega Ebbinghaus, el portavoz de la psicología científica. Yorck ordena a Dilthey que conteste subrayando cada vez más el carácter inmediato de la certeza vinculada a la autorreflexión, la cual se dirige directamente a las conexiones estructurales de la vida. La *Lebendigkeit* no funcionaría sin esta "conexión interna de la vida". Por otra parte, eso no impide extraer el concepto de historicidad de una religiosidad antidogmática, llamada precisamente "histórica", en un sentido no cronológico del término. La última carta de Dilthey (verano de 1897) contiene una de sus raras confesiones: "¡Sí!, el concepto de *Geschichtlichkeit* es el más apto para caracterizar la suprema tarea de las ciencias del espíritu: hacer frente, en la autorreflexión, en nombre de la 'vitalidad espontánea victoriosa', al déficit de espiritualidad de los tiempos nuevos": hacer valer, dice, "la conciencia de la naturaleza suprasensible y superracional de la historicidad misma" (Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, ob. cit., p. 107). Yorck muere el 12 de septiembre de 1899. Es el fin de la discusión sobre la historicidad. El término sólo aparecerá ya en el *Discours inaugural du soixante-dixième anniversaire* de 1903 y en el *Avant-propos* de 1911, como se dijo anteriormente. Sólo es un silencio terminológico; Dilthey continuará hablando de "mun-

do histórico" y reivindicará para las ciencias del espíritu la "fundación del conocimiento del mundo espiritual; esta fundación hace posible este mundo mismo" ("Prólogo", trad. fr., *Œuvres I*, ob. cit., p. 40).

La intervención de Heidegger se incorpora precisamente a este debate abierto por Yorck en el corazón mismo de la obra de Dilthey. Heidegger así lo confiesa al comienzo del párrafo 77 colocado al final de capítulo: "El análisis que hemos hecho del problema de la historia es el resultado de la apropiación del trabajo de Dilthey. Se ha visto confirmado e incluso consolidado por las tesis del conde de Yorck que se encuentran dispersas en sus cartas a Dilthey" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 397). De ahí la extraña redacción —única en su género— de una serie de párrafos que consisten esencialmente en un florilegio de citas. Heidegger se sitúa claramente del lado de Yorck en el punto crítico en el que la "psicología", destinada a comprender la "vida", se propone dar a conocer "la totalidad del hecho 'hombre'" (ibíd., p. 398) ¿Cómo puede el hombre, en estas circunstancias, ser a la vez objeto de las ciencias del espíritu y raíz de estas ciencias? La pregunta va mucho más allá de la disputa de los límites entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, entre comprender y explicar; mucho más allá de la promoción de la psicología como ciencia de referencia para la filosofía. Tiene como reto la comprensión de la historicidad, como lo reconocen los dos amigos. De Yorck se retienen la intervención relativa a la publicación por Dilthey, en 1894, de *Idée d'une psychologie descriptive et analytique* y la conocida distinción entre "óntico" e "histórico".

Se puede dudar de que este recurso interesado a las anotaciones de Yorck y, sobre todo, a su terminología —óntico contra histórico— facilite la "apropiación del trabajo de Dilthey". Lo óntico de Yorck no es lo óntico de Heidegger, que forma pareja, de una manera única, con lo ontológico. Poner en claro este punto no haría más que confundir y alterar las pistas y alejar del verdadero centro del pensamiento del propio Dilthey, a saber, el vínculo entre Vida e Historia.

Heidegger construye su propia interpretación de la historia, no sobre este equívoco, sino sobre la carencia experimentada al término de la meditación sobre la "conexión co-originaria [enraizada en el cuidado] entre muerte, deuda y conciencia" (ibíd., p. 372).⁴⁶ Lo que falta es el otro "término", a saber, el

⁴⁶ El párrafo 72, que inauguraba el conjunto de los análisis colocados con el título de la historicidad-historialidad, comienza por la expresión de un "gran escrúpulo": "¿Ha sido verdaderamente llevado el todo del *Dasein*, desde el punto de vista de su ser-todo auténtico, al haber

"comienzo, el "nacimiento" y, entre los dos, el intervalo, llamado por Heidegger "extensión" (*Ausdehnung*, ob. cit., p. 373). Y este entre-dos, afirma Heidegger, en el que se extiende continuamente el *Dasein*, "ha pasado desapercibido en el análisis del ser-todo auténtico" (ídem). Es digno de observación que Heidegger inicie la confrontación con Dilthey no sobre el término "historicidad", que, sin embargo, da título al capítulo, sino sobre el tema de la "conexión de la vida", cuyo contexto sistemático se ha reconstruido anteriormente. Le bastan unas líneas para abandonar el concepto diltheyano: por una parte, se reduciría a una secuencia de vivencias que tienen lugar "en el tiempo", lo que lo remite al estadio siguiente de derivación, el de la intratemporalidad; por otra parte, el "prejuicio ontológico" que guía la caracterización del encadenamiento en cuestión lo localiza sin reserva, "en cada ahora", dentro de la región ontológica del "ser-a-la-mano" y, por ello, lo coloca bajo la dominación del concepto vulgar del tiempo que conduce hacia abajo la dialéctica descendente de la temporalidad. Imposible, proclama Heidegger, realizar, sobre esta base deficiente, "un análisis ontológico auténtico de la extensión del *Dasein* entre nacimiento y muerte" (ibíd., p. 374). La tesis es, pues, que sólo el pensamiento del ser-para-la-muerte es capaz de proporcionar un anclaje ontológico a la idea de intervalo (que Dilthey no consideró nunca), con la condición complementaria de que el nacimiento se interprete a su vez como el otro "fin", simétrico del fin por excelencia; se puede decir entonces que el *Dasein* existe "nativamente" [*gebürtig*] como se dice que existe "mortalmente". Pero ¿qué es el intervalo, sino el cuidado? "En cuanto cuidado, el *Dasein* es el entre-dos" (ibíd., p. 374).

En ninguna parte, quizás, se hace sentir más vivamente la ausencia de una reflexión sobre la carne que hubiese permitido designar la natalidad como condición de ser ya ahí y no sólo como acontecimiento del nacimiento, falsamente simétrico del aún no advenido de la muerte.

Pese a estos límites iniciales, la noción de extensión, se diría mejor de estimamiento, está llena de armónicos capaces de alimentar el debate con el histo-

previo del análisis existencial? Sin duda, es posible que el cuestionamiento anterior relativo a la totalidad del *Dasein* posea una auténtica univocidad ontológica; y es no menos posible, por otra parte, que la pregunta misma haya encontrado, por lo que concierne al ser-para-el-fin, la respuesta que reclamaba. Pero la muerte no es sino el término del *Dasein*, o, dicho formalmente, uno de los términos que encierran la totalidad del *Dasein*" (*Être et Temps*, ob. cit., pp. 372-373).



riador. Se presentan tres nociones: la de motilidad, que expresa la mutabilidad cualitativa y dinámica de la existencia; la de permanencia, que pone un toque temporal en la idea de mantenimiento de sí (un análisis anterior había reconocido en ella la determinación del "quién" del *Dasein*); finalmente, la de "procedencia", que reinterpreta de manera existencial el término cargado de años de *Geschehen*, haciendo hincapié en el aspecto de operación temporalizadora vinculado a la idea de extensión. Así se encuentra ocupado el lugar dejado vacante en el plano ontológico por el concepto diltheyano de conexión de la vida. "La cuestión del 'encadenamiento' del *Dasein* es el problema ontológico de su gestarse histórico. La liberación de la estructura del gestarse histórico y de sus condiciones de posibilidad existencial-temporales significa acceder a la comprensión ontológica de la historicidad" (ibíd., p. 375).

Al mismo tiempo que se responde a Dilthey, "se determina [...] el lugar del problema de la historia" (ibíd., p. 375). Es digno de observar que Heidegger no se enfrenta en absoluto con el oficio de historiador, sino con lo que él llama "el modo científico-teórico del problema de la 'historia'" (ídem). Se trata esencialmente de intentos derivados de la tradición neokantiana de pensar la historia, ya a partir del lugar que su método le confiere en la arquitectura de los saberes, a la manera de Simmel y de Rickert designados por el nombre (ibíd.), ya directamente a partir de su objeto, el hecho histórico. Lo que Heidegger considera el fenómeno fundamental de la historia, a saber, la historicidad de la existencia, es desechado irremediabilmente por los defensores del neokantismo dominante: "¿Cómo puede la historia, pregunta Heidegger, devenir objeto posible de historia?". La respuesta a esta pregunta sólo puede obtenerse "a partir del modo de ser de lo histórico y de su enraizamiento en la temporalidad" (ídem). Heidegger apenas avanza en la dirección que, más tarde, será la nuestra. La noción de derivación, tomada en el sentido de grado descendente de autenticidad, no suscita más que el recurso de lo menos auténtico a lo más auténtico. En cuanto a la posibilización del saber histórico, nos limitamos a afirmar que la historia-ciencia se mueve entre las modalidades objetivadas del modo de ser de lo "histórico". De esta manera, se ofrece a la lectura a contrapelo una cadena de relaciones de dependencia: el objeto de la historia-lo histórico-la historicidad-su enraizamiento en la temporalidad. Es esencialmente este proceso regresivo el que Heidegger opone a cualquier intento de pensar la objetividad del hecho histórico en el marco de la teoría del conocimiento.

Para iniciar este movimiento de retorno de lo no-auténtico a lo auténtico, Heidegger no tiene dificultad en partir de las investigaciones desarrolladas bajo

el signo "de los conceptos vulgares de la historia" (ibíd., p. 376). Lo importante, a partir de este punto inicial, es "la exposición del problema ontológico de la historicidad" (idem). Ésta no puede hacer otra cosa que "desvelar lo que ya veladamente subyace en la temporalización de la temporalidad" (idem). Heidegger repite: "La interpretación existencial de la historia como ciencia sólo apunta a la demostración de su procedencia ontológica a partir de la historicidad del *Dasein*" (idem). Con otras palabras: "Este ente no es 'temporal' porque 'esté dentro de la historia', sino que, por el contrario, [...] sólo existe y puede existir históricamente porque es temporal en el fondo de su ser" (idem).

Sin embargo, debe confesarse que no nos hemos acercado realmente a lo que en la presente obra es llamado el trabajo de la historia y que Heidegger atribuye al "*Dasein* fáctico" (idem); la consideración y la valoración de la operación historiográfica es remitida a la fase siguiente de la operación de derivación, la intratemporalidad. En efecto, ¿cómo hacer la historia sin calendario ni reloj?⁴⁷ Es admitir que la suerte de la historia efectiva no se decide en el plano de la historicidad sino en el de la intratemporalidad. En el de la historicidad, la discusión no alcanza más que a la reflexión de segundo grado sobre la epistemología como la asignamos, en el capítulo anterior, a la filosofía crítica de la historia. La anticipación forzada de la fase siguiente de derivación de los modos de temporalización suscita una observación molesta: "Pero, en la medida en que el tiempo como intratemporalidad 'procede' también de la temporalidad del *Dasein*, la historicidad y la intratemporalidad se mostrarán igualmente como co-originales. Como consecuencia, la explicitación vulgar del carácter temporal de la historia conserva sus derechos dentro de los límites que son suyos" (ibíd., p. 377). De este modo, se ha entablado una competición entre derivación —llamada algunas líneas antes "deducción" (entre comillas)— y co-origenariedad.⁴⁸

⁴⁷ Con esto se señala lo que yo llamo, en *Tiempo y narración III*, el tercer tiempo histórico, tiempo de la huella, de las generaciones y de los grandes conectores entre tiempo cósmico y tiempo fenomenológico.

⁴⁸ Jean Greisch subraya, a este propósito, "la mezcla de modestia y de pretensión que encierra esta determinación de la tarea". Y añade: "¿Es suficiente para hacer justicia a estas disciplinas [las ciencias del hombre], o no hay que considerar la posibilidad de una determinación más positiva de la relación entre la ontología de la historicidad y la epistemología de las ciencias históricas?" (*Ontologie et Temporalité*, ob. cit., pp. 357-358). Es la proposición que yo desarrollo en las páginas que siguen, continuando las consideraciones de *Tiempo y narración III* donde hablaba de "enriquecimiento" de lo originario por lo derivado o de "derivación innovadora" mutua (*Tiempo y narración III*, ob. cit., pp. 737-738).

2. Historicidad e historiografía

Me gustaría retomar, aprovechando este momento de vacilación y de irresolución, el intento de diálogo crítico entre la filosofía y la historia iniciado al final de la primera sección de este capítulo e interrumpido en el tema de la escritura de la historia como sepultura. Me gustaría atraer al filósofo al quehacer del historiador. El propio Heidegger lo propone al abrir la discusión referida al estatuto de la historia-ciencia por una reflexión sobre los sentidos equívocos de la palabra "historia", donde aún no figuran las determinaciones propiamente historiográficas del concepto (§ 73). Enumera y examina cuatro acepciones corrientes del término: el pasado como no disponible; el pasado como aún actuante; la historia como conjunto de las cosas transmitidas; la autoridad de la tradición. Detrás de estos cuatro modos, se encuentra, según él, el *Geschehen*, el "provenir", pero oculto bajo las apariencias del acontecimiento que se manifiesta y que es transmitido. Algo se dice aquí que concierne al historiador en un sentido eminentemente constructivo: el "sido" prevalece sobre lo simplemente ex-sistido, caracterizado por su sustracción a nuestras aprehensiones en el enfoque del pasado. Nosotros mismos nos hemos acercado muchas veces a esta dialéctica del "haber-sido" y del "ya no ser", y hemos subrayado su anclaje en el lenguaje ordinario y en la experiencia mnemónica, antes de su elaboración por parte de la historiografía tomada en su fase representativa. Heidegger examina con atención esta dialéctica con motivo de la reflexión crítica sobre la noción de vestigio, de ruina, de antigüedades, de objetos de museo. Poniendo en práctica su categorización de los entes, distribuidos entre los existenciales (como el cuidado, la angustia, la ipseidad...) y los entes "a la mano" o "al alcance de la mano" (es decir, las cosas dadas y manejables), observa que lo que reunimos bajo la idea de huella no llevaría ninguna marca del pasado si no pudiéramos relacionar estos indicios con un entorno que, desaparecido, arrastra, sin embargo, con él, su haber-sido. Si se puede afirmar de ciertas cosas que provienen del pasado, es porque el *Dasein* porta en él las huellas de su proveniencia bajo la forma de la deuda y de la herencia: "Manifiestamente, el *Dasein* nunca puede ser pasado, no porque sea imperecedero, sino porque, por esencia, nunca puede estar-a-la-mano, sino que, si es, existe" (ibíd., p. 380). Puede establecerse un diálogo con el historiador en este punto: la aportación del filósofo

reside, en este caso, en la crítica dirigida contra el tratamiento del pasado en términos de herramienta, de utensilio. El límite de esta crítica proviene de la ruptura instituida entre los modos de ser del existente y de la cosa dada y manejable, ruptura que la operación historiográfica repite sobre la base del acto mnemónico. Sin embargo, hemos conducido la epistemología de la operación historiográfica hasta el enigma de la representancia del pasado que-ha-sido a través de la ausencia del pasado transcurrido. Detrás del enigma de la representancia se perfila el de la representación icónica del pasado en el acto de memoria. Ahora bien, Heidegger no deja ningún lugar para la memoria ni para su florón, el acto de reconocimiento, al que Bergson supo prestar toda la atención que merece, como se mostrará ampliamente en el capítulo siguiente. Pero puede sugerirse que la dialéctica de presencia y de ausencia, formulada desde la problemática griega de la *eikōn*, sea confrontada con el análisis heideggeriano del vestigio. ¿No rebajó Heidegger demasiado pronto el carácter de ausencia del pasado transcurrido según la indisponibilidad de lo manipulable? Al mismo tiempo, ¿no fueron eludidas todas las dificultades vinculadas a la representación de lo que ya no es pero fue una vez? Es cierto que, en su lugar, Heidegger ofrece la idea fuerte de la subordinación de todo lo histórico intramundano a lo histórico primordial que somos en cuanto seres de cuidado. Llega hasta esbozar, en torno a la "historialidad" del *Dasein*, "historialidad primera", una "historialidad" segunda, la "de la historia del mundo": "el instrumento y la obra, los libros, por ejemplo, tienen sus destinos"; los monumentos y las instituciones tienen su historia. Pero también la naturaleza es histórica. Es cierto que no lo es precisamente cuando hablamos de "historia natural", sino realmente en cuanto paisaje, en cuanto dominio de exploración y de instalación, como campo de batalla o como lugar de culto. Este ente intramundano es como tal histórico, y su historia no representa un cuadro "exterior" que se limitaría a acompañar pura y simplemente la historia "interior" del "alma". Llamamos a este ente el "mundo-histórico" (ibíd., pp. 388-389).

Pero la separación de los modos de ser —el de lo existencial, por un lado; el de lo manejable, por otro— impide impulsar el movimiento de la derivación hasta el punto en que se reconocería la validez de todo el fenómeno de la huella. Parece que la problemática de la representancia, en el plano histórico, y la de la representación icónica, en el plano mnemónico, son capaces de imbricar esta discontinuidad ontológica. Por tanto, la noción de vestigio, ampliada a la de huella, podría ofrecer la ocasión de una discusión en la que se tomaría en

cuenta la dimensión veritativa del acto mnemónico y del acto historiográfico. A falta de esta confrontación, Heidegger sólo compensa la reinserción obstinada de la dependencia de la historicidad en el lugar de la temporalidad fundamental⁴⁹ mediante la evocación de rasgos que provienen de la dependencia del ser histórico respecto al mundo, en la línea de las nociones ya analizadas de herencia y de transmisión, completadas por la de ser en común. Se habla así de destino y de sino,⁵⁰ merced a cierta asonancia entre las palabras alemanas *Geschichte*, *Schicksal* (destino), *Geschick* (sino). A este respecto, uno puede preocuparse por las sobrecargas heroicas que el cuidado de lo concreto impone en este sentido.⁵¹

Yo prefiero proseguir mi búsqueda de puntos de explicación de un debate constructivo dentro del texto de Heidegger.

Retengo dos términos guía: uno, tomado de Dilthey, de sucesión de generaciones, y otro, recibido de Kierkegaard, de repetición. Ambos pueden desempeñar el papel de conector entre la ontología del ser histórico y la epistemología de la operación historiográfica.

El concepto de generación es probablemente de los que mejor permiten dar una consistencia concreta al más general de transmisión, incluso de herencia. Pero, ahí también, falta el toque carnal que el concepto de natalidad hubiera podido avalar. Y sobre este pedestal se hubiera podido levantar toda la simbólica de la filiación y todo el aparato jurídico vinculado a la idea de genealogía, por el que es instituido el mismo viviente: "No hay que olvidar, dice de entrada Pierre Legendre,⁵² que las instituciones son un fenómeno de la vida" (*L'Inestimable Objet de la transmission*, ob. cit., p. 9). Por ello, no debe olvidarse que la humanidad debe definirse como el viviente que habla, lo que hace de la genealogía una estructura irreducible a las funciones de reproducción. Dilthey no habría rechazado, en la línea de su concepto de "conexión de la vida", la afirmación de que "la vida no vive, y que es una

⁴⁹ "De esta manera, la interpretación de la historicidad del *Dasein* aparece, en última instancia, como una elaboración más concreta de la temporalidad" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 382). Y más tarde: "El ser auténtico para la muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el fundamento oculto de la historicidad del *Dasein*" (ibid., p. 386).

⁵⁰ En el original francés, *destin* y *destinée*, respectivamente (N. del T.).

⁵¹ *Tiempo y narración III*, pp. 745 y ss. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, ob. cit., pp. 369-374.

⁵² Pierre Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, París, Fayard, 1985.

tarea humana instituir al viviente": "crear el vínculo institucional es obra de la genealogía, que hace que el hilo de la vida se mantenga" (ibíd., p. 10). El sociólogo, el jurista y el psicoanalista no son los únicos interesados en "el estudio del principio genealógico del Occidente"; el historiador lo es también, en la medida en que sostiene, con Bernard Lepetit, que el referente de la historia es la constitución del vínculo social considerado en todas sus dimensiones, en el punto de unión de las prácticas y de las representaciones. La historia también es una ciencia del viviente que habla; la normatividad jurídica que ordena el campo genealógico no es sólo uno de sus objetos, incluso un objeto "nuevo", sino también una presuposición existencial: la historia sólo encuentra vivientes que hablan en vías de institución. La genealogía es la institución que hace que la vida sea humana. En este sentido, es un componente de la representancia, constitutiva de la intencionalidad historiadora.

El tema de la repetición, que, dijimos, proviene de Kierkegaard, es, a su vez, de gran fecundidad en cuanto a la fundación ontológica de toda la empresa historiográfica: "la resolución que retorna a sí, que se entrega a sí misma, se convierte entonces en la repetición de una posibilidad transmitida de existencia" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 385). También aquí, el énfasis puesto por Heidegger descansa en la remisión a una fundación más profunda: "la repetición auténtica de una posibilidad de existencia pasada, el hecho de que el *Dasein* escoja a sus héroes, se funda existencialmente en la resolución precursora; pues sólo en ella se hace la elección que libera para el seguimiento de la lucha y para la fidelidad a lo repetible" (idem). Se puede estimar que el pensamiento abre un campo más vasto que "la elección de sus propios héroes", sorprendente observación cuyo inquietante destino se conoce en la época de la realización "histórica" de la filosofía de la "carne". Infinitamente más prometedora para nosotros es la afirmación según la cual repetir no es ni restituir después ni reescribir: es "realizar de nuevo". Se trata, en este caso, de una rememoración, de una réplica, de una respuesta, incluso de una revocación de las herencias. Toda la fuerza creadora de la repetición se funda en este poder de reabrir el pasado al futuro.

Así entendida, la repetición puede considerarse como una refundación ontológica del gesto historiográfico, recuperada en la línea de su intencionalidad más fundamental. Más aún, la repetición permite completar y enriquecer la meditación propuesta anteriormente con el título de la muerte en historia. Ésta nos condujo hasta el gesto de sepultura por el que el historia-

dor, al otorgar un lugar a los muertos, hace un sitio a los vivos. La meditación sobre la repetición autoriza un paso más, bajo la idea de que los muertos de otro tiempo fueron vivientes y que la historia, en cierto modo, se acerca a su haber-sido-viviente. Los muertos de hoy son los vivos de ayer, actuantes y sufrientes.

¿Cómo puede el historiador dar este paso suplementario, más allá del entierro, él, el hombre de la retrospección?

Se puede colocar el ensayo de respuesta bajo una doble égida, la de Michelet y la de Collingwood.

Jules Michelet seguirá siendo el historiador visionario que, habiendo descubierto a Francia, quiso darle una historia; pero la historia de Francia es la de un ser activo y vivo.

Antes de mí —pudo proclamar—, nadie la había abarcado con la mirada en la unidad viviente de los acontecimientos naturales y geográficos que la han formado. Fui el primero en verla como un alma y como una persona. [...] Para reencontrar la vida histórica, sería preciso seguirla pacientemente en todos sus caminos, en todas sus formas, en todos sus elementos. Pero también haría falta una pasión mayor aún, rehacer, restablecer el juego de todos aquellos, la acción recíproca de esas fuerzas vivas en un poderoso movimiento que volvería a ser la vida misma.

Surge aquí el tema de la resurrección: "Más complicado aún y más extraordinario era mi problema histórico como resurrección de la vida íntegra, no en sus superficies sino en sus organismos internos y profundos. Nadie sensato hubiera pensado en ello. Por suerte, yo no lo era" (prefacio de 1869 a *Histoire de France*).

Medio siglo más tarde, Collingwood se hace eco de Michelet con un tema más sobrio, el de la "reefectuación" (*reenactment*) del pasado en el presente.⁵² Según este concepto, la operación historiográfica aparece como "des-distanciación" —identificación con lo que antes fue—. Pero se puede llamar pensamiento sólo extrayéndolo fuera del acontecimiento físico, de su fuerza "inte-

⁵² Collingwood, *The Idea of History*, obra póstuma publicada por T. M. Knox en 1946 (Clarendon Press, Oxford University Press, 1956) [trad. esp.: *Idea de la historia*, México, FCE, 1972], basada en las conferencias escritas en Oxford en 1936, después del nombramiento de Collingwood para la cátedra de Filosofía y Metafísica, y parcialmente revisadas por el autor hasta 1940.

rior". Al término de la reconstrucción que moviliza la imaginación histórica, el pensamiento del historiador puede considerarse como una manera de repensar lo que fue pensado una vez. En un sentido, Collingwood anuncia a Heidegger: "El pasado, en un proceso natural, es un pasado superado y muerto" (*The Idea of History*, ob. cit., p. 225). Ahora bien, en la naturaleza, los instantes mueren y son reemplazados por otros. En cambio, el mismo acontecimiento históricamente conocido "surge en el presente" (*idem*). Su supervivencia es el acto mismo de su reefectuación en pensamiento. Esta concepción identitaria no alcanza, evidentemente, el momento de alteridad que la idea de "repetición" incluye; más radicalmente, descansa en la disociación, en el plano del acontecimiento, entre su aparición y su significación. Ahora bien, la "repetición" recoge precisamente esta misma co-pertenencia.

Se puede hacer justicia a la concepción lírica de la "resurrección" y a la concepción "idealista" de la "reefectuación", colocando bajo el signo de la idea de repetición la "rememoración" del horizonte de espera de los hombres de otro tiempo. A este respecto, el carácter retrospectivo de la historia no puede constituir para ella un encerramiento en la determinación. Tal sería el caso si nos atuviésemos a la opinión de que el pasado ya no puede cambiarse y por esta razón parece determinado. Para esta opinión, sólo el futuro puede tenerse por incierto, abierto y, en este sentido, indeterminado. Si, en efecto, los hechos son indelebles, si no se puede deshacer lo que se hizo ni hacer que lo que aconteció no sea, en cambio, el sentido de lo que aconteció no está fijado de una vez para siempre; además de que los acontecimientos del pasado pueden narrarse e interpretarse de otro modo, también puede incrementarse o reducirse la carga moral vinculada a la relación de deuda respecto al pasado. Se hablará más de esto en el epílogo dedicado al perdón. Pero se puede desde ahora progresar bastante en esta dirección gracias a un mayor desarrollo y un análisis más profundo de la noción de deuda más allá de la culpabilidad, como propone Heidegger: a la idea de deuda pertenece el carácter de "carga", de "peso", de fardo; en ella encontramos el tema de la herencia y de la transmisión, despojado de la idea de falta moral. Ciertamente, la idea de deuda no es un simple corolario de la de huella. La huella exige ser remontada; es puro reenvío al pasado del pasado; significa, no obliga. En cuanto que obliga, la deuda tampoco se agota en la idea de carga: enlaza el ser afectado por el pasado con el poder-ser vuelto hacia el futuro. En la terminología de Koselleck, une el espacio de experiencia con el horizonte de espera.

Sobre estos fundamentos, se puede hablar de la repercusión del futuro sobre el pasado en el interior mismo del punto de vista retrospectivo de la historia. Se da al historiador el poder de remitirse imaginativamente a un momento cualquiera del pasado como que fue presente, y por tanto, como que fue vivido por la gente de otro tiempo como presente de su pasado y presente de su futuro, para retomar, una vez más, las expresiones de Agustín. Los hombres del pasado fueron como nosotros sujetos de iniciativa, de retrospectión y de prospección. Las consecuencias epistemológicas de esta consideración son muy importantes. Saber que los hombres del pasado formularon expectativas, previsiones, deseos, temores y proyectos es fracturar el determinismo histórico introduciendo de nuevo, retrospectivamente, la contingencia en la historia.

Llegamos a un tema sobre el que insiste Raymond Aron en su *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1937), a saber, su lucha contra la "ilusión retrospectiva de fatalidad" (p. 187). Introduce este tema en unión con el recurso del historiador a construcciones irreales, por las que llegaba al concepto weberiano de la "imputación causal singular". Pero ampliaba el mismo tema mediante la reflexión sobre el vínculo entre contingencia y necesidad en la causalidad histórica: "entendemos aquí por contingencia y necesidad a la vez la posibilidad de concebir el acontecimiento otro y la imposibilidad de deducir el acontecimiento del conjunto de la situación anterior" (*Introduction à la philosophie...*, ob. cit., p. 223). Es esta consideración general sobre la causalidad histórica la que inclina a relacionar la reacción contra la ilusión retrospectiva de fatalidad con la concepción global de la historia definida por "el esfuerzo de resurrección, más precisamente por remitirse al momento de la acción, para hacerse el contemporáneo del actor" (ibíd., p. 234).

Por tanto, la historia de los historiadores no está condenada a la historicidad no auténtica que Heidegger declara "ciega para las posibilidades" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 391), como lo sería la historiografía encerrada en una actitud museográfica. La historiografía también comprende el pasado como "retorno" de las posibilidades ocultas.

La idea de "repetición", entendida según la terminología de Heidegger como la "fuerza" de lo posible (ibíd., p. 395), sería entonces la más apropiada para expresar la convergencia, en última instancia, entre el discurso sobre la historicidad y el discurso de la historia. Con esta idea quisiera concluir esta sección, concediéndole el alcance suplementario que le confiere lo que Heidegger llama la travesía de la "historia de la transmisión", a

saber, la densidad de los procesos interpretativos interpolados entre la representación presente y el 'sido' del pasado "repetido".⁵³ Sobre el tema de la repetición, se volverá hablar en la segunda y en la tercera parte de la presente obra.

III. Ser-"en"-el-tiempo

1. En el camino de lo no-auténtico

El término "intratemporalidad" designa, en *El ser y el tiempo* (segunda parte, capítulo 6), la tercera modalidad de temporalización. En realidad, se asigna a este nivel la historia de los historiadores, tal como se efectúa factualmente. En efecto, los acontecimientos tienen lugar "en" el tiempo. El "ser-en" se ha reconocido en toda su legitimidad ontológica desde la primera parte de la obra. El "ser-en-el-tiempo" es la forma temporal de ser-en-el-mundo. De este modo, el cuidado, esa estructura fundamental del ser que somos, se da como preocupación. Ser-en significa, pues, ser-cerca de —cerca de las cosas del mundo—. El modo de "contar con el tiempo", que resume todas nuestras relaciones con el tiempo en este nivel, expresa fundamentalmente la manera temporal de ser-en-el-mundo. Y, por un efecto de nivelación, el ser-en-el-tiempo es llevado del lado del concepto vulgar del tiempo como serie de instantes discretos ofrecidos al cálculo numérico. Es importante, pues, estar atentos a los rasgos positivos de esta relación con el tiempo que concierne a la ontología del ser histórico. A este respecto, el lenguaje ordinario es un buen guía; expresa nuestras múltiples maneras de contar con el tiempo: tener tiempo, tomarse tiem-

⁵³ J. Greisch (*Ontologie et Temporalité*, ob. cit., p. 374) relaciona oportunamente lo que Heidegger llama aquí "historia de la transmisión" con lo que Gadamer llama "historia de la acción" (*Wirkungsgeschichte*): "Es un hecho —comenta Gadamer— que no se vincula sólo al fenómeno histórico o a la obra transmitida, sino también, en una temática secundaria, a su acción en la historia que, después de todo, implica también la historia de la investigación" (*Verité et Méthode*, ob. cit., p. 322). Este importante párrafo de *Verdad y método* no debe separarse del que lo precede, que trata de la significación hermenéutica de "la distancia histórica" (ibid., pp. 312 y ss.): ésta no debe entenderse como un espacio vacío, una separación, sino como un espacio prolectivo de comprensión, como un intervalo que cierra el círculo hermenéutico que forman juntos la interpretación y la presencia de otro. La distancia temporal así entendida es la condición de la "historia de la acción".



po, dar tiempo, etcétera.⁵⁴ Aquí, la tarea del hermeneuta, según Heidegger, consiste en extraer las implicaciones existenciales tácitas de estas expresiones. Permiten reagruparse en torno a la preocupación que nos coloca en la dependencia de las cosas "cerca" de las que vivimos en el presente vivo. La preocupación lleva también al centro del análisis la referencia al presente, de igual manera que el ser-para-la-muerte impone la referencia al futuro, y la historicidad, la referencia al pasado. En este punto, encuentran su pertenencia los análisis de Agustín y los de Husserl, que organizan el tiempo en torno a la instancia del presente. La preocupación ratifica esta prioridad. El discurso de la preocupación es, ante todo, un discurso centrado en el presente vivo. En el corazón del dispositivo del lenguaje preside el "ahora que..." a partir del cual todos los acontecimientos permiten su datación. Además, hay que separar la databilidad de la asignación de fecha en una cronología que precisa la operación de "contar con el tiempo" mediante el "cálculo" de intervalos medidos. A su vez, la databilidad, como capacidad del tiempo para ser contado, evoca el estiramiento del tiempo, figura concreta de lo que se llamó anteriormente extensión. Se añade, finalmente, un rasgo que marca la parte del ser en común dentro de las maneras de contar con el tiempo: es la publicidad, carácter público de la databilidad y del estiramiento. El cómputo del tiempo astronómico y del tiempo del calendario se incorpora a estas escansiones del tiempo de la preocupación. Antes de la cuantificación, están estas medidas compasadas del día y de la noche, del descanso y del sueño, del trabajo y de la fiesta. En este sentido, se puede hablar de un "tiempo preocupado" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 414). Última observación sobre el análisis existencial: se puede decir de un tiempo que es oportuno, y de otro, inoportuno; tiempo para hacer o para no hacer.⁵⁵ La "significatividad" sería la expresión recapituladora más

⁵⁴ En *Si mismo como otro*, subrayo la riqueza de sentido de la metáfora de la "cuenta", que se encuentra, en numerosas lenguas, en la base de la idea de imputabilidad (*accountability*, en inglés; *Rechenschaftigkeit*, en alemán).

⁵⁵ J. Greisch evoca los versos del *Qohélet* bíblico: "Todo tiene su tiempo y su momento cada cosa bajo los cielos. Su tiempo el nacer, y su tiempo el morir; su tiempo el plantar y su tiempo arrancar lo plantado" (Eclesiastés 3, 1-8). Greisch abre sobre este punto (*Ontologie et Temporalité*, ob. cit., pp. 394-402) una discusión que no puede dejar indiferente al historiador: ¿la expresión de tiempo común o tiempo público abre una elección entre dos interpretaciones: una que acentúa la alteridad del otro, a la manera de Levinas en *El tiempo y el otro*; la otra, el vínculo con la exterioridad espacial, cuando nombramos los "lugares" como hacemos al mismo tiempo que las fechas? ¿Hay que escoger entre estas dos lecturas? Lo que dijimos antes, de

apropiada de esta cadena de determinaciones del ser en el tiempo. Con todo, ésta no deja de gravitar en torno al ahora: decir "ahora" (ibíd., p. 416) resume, incluso tácitamente, el discurso de la preocupación.

La fuerza de este análisis estriba en no dejarse encerrar en oposiciones de escuela, como lo subjetivo y lo objetivo. El tiempo del mundo, se dice, es "más objetivo que cualquier objeto posible" y "más subjetivo que cualquier sujeto posible" (ibíd., p. 419).

2. *El ser-en-el-tiempo y la dialéctica de la memoria y de la historia*⁴⁶

Sólo una vez se habla de la historia en el capítulo de *El ser y el tiempo* sobre la intratemporalidad, en las líneas de introducción. Lo que importa a Heidegger es la vulnerabilidad de este modo temporal al efecto de nivelación ejercido sobre el por el concepto vulgar del tiempo. En consecuencia, todo el esfuerzo se dirige a la preservación de los vínculos de este modo temporal con la historicidad y, más allá de ella, con la temporalidad fundamental del ser-para-la-muerte. Me propongo, sin embargo, proseguir, en este nivel aún, el diálogo entre el filósofo y el historiador. En un sentido, en efecto, lo que autoriza a Heidegger a hablar desde el principio de "lo incompleto del precedente análisis temporal del *Dasein*" (ob. cit., p. 404) es el cuidado de restituir expresamente su derecho a "la fáctica explicitación 'óntico-temporal' de la historia" (idem). El adjetivo "fáctica", para el que prefiero la traducción "factual",

acuerdo con Casey, sobre la vertiente "mundana" del recuerdo (primera parte, capítulo 1) aboga por el segundo sentido; lo que dijimos, por otra parte, sobre la triple atribución de la memoria, a sí mismo, a los allegados y a los alejados (primera parte, capítulo 3), aboga por el primer sentido, en beneficio de la redistribución del tiempo según todo el abanico de las instancias de atribución: lo propio, los allegados, los alejados.

François Dosse tuvo la feliz idea de terminar la gran investigación de su obra *L'Histoire* con el diálogo entre la historia y la memoria ("Una historia social de la memoria", en: *L'Histoire*, ob. cit., pp. 169-193). El sexto recorrido propuesto por el autor parte de "la novela nacional" (ibíd., pp. 169 y ss.), alcanza su cima con Bergson y "la distinción entre dos memorias", penetra con Halbwachs en la era de la "disociación historia/memoria", para desembocar en las formas variadas de mutua problematización de las dos grandes instancias de retrospectiva. La última palabra la pronuncia, pues, la instancia del futuro: del horizonte de espera procede la invitación a "volver a visitar las zonas de sombra", a abandonar la "repetición" por la "creatividad", en una palabra, a volver a situar, con Koselleck, memoria e historia bajo la égida del "futuro del pasado".

apunta aquí a la práctica efectiva de la historia, en la medida en que, como las ciencias de la naturaleza, ésta hace intervenir al "factor tiempo". Aquí está en juego el oficio de historiador. Una nueva reflexión sobre este oficio merecía ser emprendida bajo la guía del análisis existencial de esta cualidad temporal recuperada en el momento de vacilación en el que el acto de "contar con el tiempo" no es aún considerado en el "cálculo".

La referencia de base a la preocupación puede servir de inicio a este último coloquio con el historiador. Según la orientación general de la historiografía a la que hemos dado preferencia, el referente último del discurso de la historia es la acción social en su capacidad para producir vínculo social e identidades. Así surgen con decisión agentes capaces de iniciativa, de orientación, en situaciones de incertidumbre, como réplica a limitaciones, normas, instituciones. La atención prestada a los fenómenos de escala ha reforzado esta primacía otorgada al actuar en el doble plano de los comportamientos y de las representaciones. Así nos es permitido añadir a la observación anterior, sobre, sucesivamente, la muerte en historia y la historicidad en historia, la referencia a seres humanos preocupados por su obrar en común. El historiador no tiene enfrente sólo muertos para los que construye una tumba escrituraria; no se esfuerza sólo en resucitar a vivientes de otro tiempo que ya no son pero que fueron; intenta re-presentar acciones y pasiones. Por mi parte, vínculo explícitamente el alegato en favor de la idea de que el referente último de la representación historiadora es el viviente antiguo, detrás del ausente de hoy en la historia, al cambio de paradigma que, en el "viraje crítico" de los *Annales* en los años ochenta, realizó lo que se pudo llamar la "paradoja del actor".⁵⁷ El objetivo de la historia no sólo es el viviente de antaño, a la zaga del muerto de hoy, sino el actor de la historia pasada, puesto que se intenta "tomar en serio a los actores mismos". A este respecto, las nociones de competencia y de ajuste expresan perfectamente el equivalente historiográfico de la preocupación heideggeriana.

⁵⁷ Cf. Christian Delacroix, "La falaise et le rivage. Histoire du 'tournant critique'", en *Espace Temps, Les Cahiers*, núm. 59-60-61, 1995, pp. 59-61, 86-111. Bajo el signo del "viraje crítico", el autor rehace el recorrido que fue el nuestro en los primeros párrafos del capítulo "Explicación/compreensión". Su camino pasa por muchos autores que yo también he recorrido: Bernard Lepetit, los historiadores de la *microstoria*, la sociología de las ciudades de Boltanski-Thévenot, etcétera. El número de los *Annales* de noviembre-diciembre de 1990 sobre las "movilidades" ratificaba ya esta llegada del paradigma de la acción y del actor reivindicando "tomar en serio las representaciones y las legitimaciones teóricas y prácticas que los actores construyen" (ob. cit., p. 1273); citado por C. Delacroix, *ibid.*, p. 103).

Esta consideración general me servirá de exordio para una penúltima relectura del movimiento de conjunto de la presente obra, no sólo en el punto en que se han vuelto a cruzar la idea de representación y la de repetición al final de la sección precedente, sino también, de manera más amplia, en el punto de sutura entre la fenomenología de la memoria y la epistemología de la historia. Ya hemos dicho que Heidegger no habla de la memoria; en cambio, sí se refiere con cierta profundidad al olvido,⁵⁸ al que haremos justicia en el capítulo siguiente. Ahora bien, las perplejidades más tenaces relativas al tratamiento "fáctico" del tiempo por parte del historiador provienen de la articulación del saber histórico sobre el trabajo de memoria en el presente de la historia.⁵⁹ Quisiera mostrar que, en la actitud por principio retrospectiva, común a la memoria y a la historia, no se puede decidir la prioridad entre estos dos objetivos del pasado. La ontología del ser histórico que abarca la condición temporal en su triple textura —pasado, presente, futuro— está habilitada para legitimar este carácter indecible, condicionado a la abstracción del presente y del futuro. Propongo proceder a una repetición de esta situación de indecibilidad para autenticarla como legítima y justificada dentro de los límites en los que es reconocida.

Compararé dos planteamientos cruzados y concurrentes. Por un lado, pretendemos frecuentemente disolver el campo de la memoria en el de la historia gracias al desarrollo de una historia de la memoria considerada como uno de sus objetos privilegiados; por otro, tenemos una resistencia de la memoria a semejante absorción merced a su capacidad para historicizarse en una diversidad de figuras culturales. Un paso límite, inverso del anterior, se muestra en la forma de la memoria colectiva contra lo que aparece como un intento de apoderamiento de su culto al recuerdo.

a) La memoria, ¿simple región de la historia?

Esta *diminutio capitis* está fomentada por el desarrollo tardío de la historia de la memoria. En efecto, nada prohíbe presentar la memoria entre los "nue-

⁵⁸ Véase *Être et temps*, ob. cit., pp. 44, 219, 292, 339, 341, 342, 345, 347, 354, 369, 391, 409, 410, 424, 425 (*Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübinga, Niemeyer, 1961). Volveré sobre algunas de estas anotaciones más importantes de *Être et Temps* sobre el olvido en el capítulo siguiente.

⁵⁹ Bernard Lepetit, "Le présent de l'histoire", en *Les Formes de l'expérience*, ob. cit., p. 273. "Es en la transformación del valor del presente donde se encuentra el origen del cambio de situación del pasado" (ibid., p. 290).

vos" objetos de la historia, no muy alejados del cuerpo, la cocina, la muerte, el sexo, la fiesta y, por qué no, la muerte de las mentalidades. A este respecto, es ejemplar la obra de Le Goff titulada *Historia y memoria*.⁶⁰ La historia de la memoria, se dice, forma parte de una "historia de la historia" (prefacio de la edición francesa), por tanto, de un enfoque de carácter reflexivo. La historia de la memoria es el primero de los capítulos de esta historia duplicada, y, por esta razón, la memoria es aún reconocida como la "materia prima de la historia", "el vivero en el que se nutren los historiadores" (*Histoire et Mémoire*, ob. cit., p. 10). La disciplina histórica "viene, a su vez, a alimentar la memoria y entra en el gran proceso dialéctico de la memoria y del olvido que viven los individuos y las sociedades (ibíd., pp. 10-11). Pero el tono sigue estando marcado por la desconfianza respecto al elogio excesivo de la memoria: "Privilegiar en exceso la memoria es sumergirse en el oleaje indomable del tiempo" (ibíd., p. 11). El estatuto de la memoria en una historia de la historia es inseparable de la reflexión sobre el binomio pasado/presente, que es propio de una sección distinta, ya que la oposición señalada por este binomio no es neutral, sino que expresa un sistema de valoración, como en los binomios antiguo/moderno, progreso/reacción. Lo que es propio de la historia de la memoria es la historia de sus modos de transmisión. La forma de actuar del historiador es parecida a la de A. Leroy-Gourhan en *Le Geste et la Parole*. Así ocurre, sucesivamente, en las divisiones periódicas de la historia de la memoria, de las sociedades sin escritura al desarrollo de la memoria, pasando de la oralidad a la escritura, de la prehistoria a la antigüedad, luego al equilibrio entre lo oral y la escritura en la época medieval, después al progreso de la memoria escrita del siglo XVI hasta nuestros días, para terminar por "los profundos cambios contemporáneos de la memoria".⁶¹

Precisamente, tras la historia de la memoria, toma cuerpo la tentación de despojar a la memoria de su función matricial respecto de la historia. Es la clase de riesgo que Krzysztof Pomian asume, sin duda, en su ensayo titulado "De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire".⁶² El título pare-

⁶⁰ El capítulo "Memoria" es uno de los diez artículos publicados sucesivamente en la *Encyclopedie Einaudi*, Turín, Einaudi, 1986; edición francesa parcial, París, Gallimard, 1988.

⁶¹ Le Goff señala la transición de la "memoria sobre fichas", para hablar como Leroy-Gourhan, a la "mecanografía" y a la "memoria electrónica" (*Histoire et Mémoire*, ob. cit., pp. 164-165). Así se crean gigantescos ficheros bibliográficos sobre los cuales Yerushalmi y Nora no dejarán de mostrar su preocupación.

⁶² Krzysztof Pomian, *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 1, 1998, pp. 63-110.

ce anunciar un recorrido sin retorno. De hecho, se tiene en cuenta una cultura determinada de la memoria, la que concierne al pasado de la Europa cristiana y más precisamente católica. La historia de esta figura es conducida de su apogeo a su declive según un modo narrativo bien conocido. Sin embargo, al término del recorrido, no prevalece la interpretación unívoca anunciada por el título, sino la manifestación de una relación más dialéctica entre historia y memoria colectiva, sin que, sin embargo, se reconozcan los rasgos de la memoria y del olvido que siguen siendo los menos sensibles a las variaciones que derivan de la historia de las energía y actividades culturales de la memoria.

Desde el inicio del artículo, la memoria es caracterizada enseguida como episódica. Aquí no aparece nada de las sutilezas de la relación entre la ausencia del pasado y su representación en el presente, ni de las dificultades vinculadas a la ambición veritativa de la memoria en su fase declarativa. Ésta última aparece presa, desde el principio, en las redes de una autoridad trascendente, en la que los problemas de credibilidad se dan como ya resueltos. En esta fase inicial, la memoria colectiva "sigue estando imbricada en el conjunto de las representaciones que se refieren al más allá" ("De l'histoire...", art. cit., p. 73). La idea de la "identificación del pasado antiguo con el más allá" (idem) desempeña así la función de arquetipo de la fase hoy superada. Lo religioso mantiene cautivas las reservas de problematización del testimonio. Las representaciones que desvían lo imaginario hacia un más allá, continuamente escenificadas por la liturgia, han subsanado ya las lagunas de la relación fiduciaria sobre la que se asienta el testimonio. Por eso, la historia de la relación de la historia con la memoria no podrá ser, en lo sucesivo, más que la de la autonomización de la historia respecto a la memoria, la de una "fisura [...] entre el pasado y el más allá y, paralelamente, entre la memoria colectiva y la creencia religiosa" (art. cit., p. 75). En beneficio de esta autonomización se registran los episodios notables de la comunicación vinculados a la irrupción de la escritura y, de manera aún más dramática, a la de la imprenta y luego de la difusión comercial de las obras impresas. Son bien conocidos los momentos importantes de esta liberación y emancipación de la historia en el transcurso del siglo XX: fase de los *Annales*, rol creciente de una cronología que ya no debe nada a la rememoración, introducción en el discurso de exigencias retóricas nuevas, establecimiento de la narración continua, apelación a la invisibilidad de motivaciones susceptibles de ser racionalizadas, al contrario de los recursos a la providencia, al destino, a la fortuna, al azar. La credibilidad argumentada de los documentos escritos rompe, a partir de ahora, con el estatuto fiducia-

rio de una memoria autorizada por lo alto. De este modo, puede naturalizarse la oposición, en apariencia dirimente, entre la singularidad de los acontecimientos o de las obras, dada por sentada por la hermenéutica, y la repetición de ítems, según la historia serial. En los dos casos, la historia trata "de lo que no fue objeto de captación por parte de los contemporáneos" (art. cit., p. 102). En ambos casos, se recurre a "vías extra-memorales". Sólo difieren los objetos: por un lado, obras literarias o artísticas; por otro, entidades numerables, como se ve en economía, en demografía o en sociología. De todas estas maneras, la noción de fuente se independiza totalmente de la de testimonio, en el sentido intencional del término. A esta variedad de documentos se añade la noción de vestigio tomada de la estratigrafía geológica; la ampliación que han experimentado las conocidas nociones de fuente, documentos, huellas, se revela así, a la vez, temporal, espacial y temática; este último término cualitativo tiene en cuenta la diferenciación entre historia política, económica, social, cultural. Así se construye un pasado del que nadie ha podido acordarse. Para semejante historia, solidaria desde un "punto de vista libre de cualquier egocentrismo", la historia ha dejado de formar parte de la memoria" y la memoria se ha convertido en "parte de historia".

No carece de fuerza el alegato de K. Pomian en favor de la historia liberada del yugo de la memoria, una vez que ésta es identificada con una de esas figuras culturales históricamente datadas y una vez aceptado el carácter unilateral del enfoque del autor: "Las relaciones entre la memoria y la historia se abordarán aquí en una perspectiva histórica" (art. cit., p. 60). Al mismo tiempo, se ignoran los recursos potenciales de la memoria que permitirían emplear este término en un sentido menos determinado culturalmente. Creo que este desconocimiento proviene de la postulación inicial de un parentesco de principio entre memoria y percepción, parentesco garantizado —al parecer— por el fenómeno del testimonio ocular. Se supone que el testigo ha visto. Pero se pierden de vista desde el principio la problemática de la presencia del ausente en la representación del pasado, así como el carácter eminentemente fiduciario del mismo testimonio ocular (yo estaba allí, creedme o no me creáis). Tratándose del carácter colectivo de la memoria, se pierde igualmente de vista la conciencia fundamental de pertenecer a un grupo capaz de designarse en primera persona del plural y de forjar su identidad al precio de las ilusiones y de las violencias que conocemos. Más que nada planea sobre el ensayo una desconfianza visceral para con esta memoria medieval por la que J. Le Goff ha mostrado tanta simpatía.

Sin embargo, el ensayo no sigue esta pendiente sin corregir, mediante una serie de retoques sucesivos, su carácter unilateral. Numerosas observaciones abogan por la idea, no de la sustitución de la memoria por la historia, sino de la revisión continua de la relación entre historia y memoria colectiva. Así, se responsabiliza a la humanidad de "la redistribución de la memoria de las elites" (art. cit., p. 83). Se habla, de igual modo, de la "memoria colectiva de los letrados" (art. cit., p. 85). Se dice de la imprenta que suscitó numerosas "transformaciones de la memoria colectiva" (art. cit., p. 88) vinculadas a la elevación del pasado próximo y lejano al rango de objeto de estudio. Se dice que la crisis abierta por la Reforma suscitó también, en el corazón de la cristiandad, una "guerra de las memorias" (art. cit., p. 92). Incluso el "divorcio entre historia y memoria" (art. cit., p. 93), bajo la doble forma de una "ruptura de la memoria literaria y artística y de una ruptura de la memoria jurídica y política" (art. cit., p. 94), equivale a la construcción de una "nueva memoria" (idem). Finalmente, se dice que la emancipación cognitiva respecto de la memoria (art. cit., pp. 93-97) desemboca en la ampliación temporal, espacial y temática "de las memorias colectivas de los europeos" (art. cit., p. 103). Lo que realmente establece el recorrido trazado por el ensayo de K. Pomian es, además del cambio profundo de las relaciones entre historia y memoria que el título resume, un sistema de desviaciones, en el que las diferencias entre historia y memoria son "máximas cuando se trata de un pasado muy lejano, el pasado de la naturaleza, y reducidas al mínimo allí donde el pasado está próximo a todos los conceptos de la historia" (art. cit., p. 107). Este juego de diferencias demuestra que el hecho de devenir objeto de historia es también algo que acontece a esta memoria, cuya constitución representativa, a mi entender, hace posible, en principio, estas desviaciones. A este respecto, el tono de las últimas páginas del ensayo se hace más didáctico: "Entre la historia y la memoria no hay una separación total" (art. cit., p. 109). Se habla de una "memoria nueva", "que se superpone a la antigua memoria escrita, como ésta se superpuso a una memoria oral aún más antigua" (art. cit., p. 108). Yo interpreto de la manera siguiente la flexibilidad de la vigorosa tesis que arma el ensayo: es el cuidado por preservar el rol formador de la historia respecto al sentido cívico y, más precisamente, al sentido nacional, por lo tanto, de la identidad proyectada por la conciencia colectiva, el que puso freno al polémico impulso fruto de la importante oposición entre la historia erudita y la memoria enmarcada por la religión en la Europa cristiana.

b) *La memoria, ¿a cargo de la historia?*

Escuchemos ahora el alegato inverso. Se puede concebir una historia que se sirviese de las variaciones imaginativas propias de una historia cultural de la memoria y del olvido como reveladores respecto a potencialidades mnemónicas que la cotidianidad oculta. Se podría hablar, en este sentido, de "historización de la memoria", pero la favorecida sería entonces la memoria.

He escogido como ejemplo de semejante historización de la memoria el examen que propone Richard Terdiman, crítico literario de lengua inglesa, de lo que él llama "crisis de la memoria", y que ve surgir con fuerza del "largo siglo XIX".⁶³ Se propone la correlación entre una conciencia de época que Baudelaire caracterizó con el término de modernidad y esta "crisis de la memoria". Esta correlación empareja un concepto propio de la periodización de la historia (el "largo siglo XIX") y determinadas figuras de la operación mnemónica (las figuras de crisis). En este emparejamiento consiste la historicización de la memoria. Este fenómeno, lejos de ratificar la tesis criticada anteriormente de la subordinación de la memoria a la historia en cuyo objeto se convertiría, refuerza la tesis opuesta según la cual la memoria queda revelada a sí misma en su profundidad por el movimiento de la historia. Además, lejos de que la crisis de la memoria pueda ser considerada como una simple disolución de la relación entre pasado y presente, las obras que le confieren una expresión escrita le asignan, al mismo tiempo, una inteligibilidad importante vinculada a la delimitación misma de estas configuraciones culturales. Éste sería el regalo de la modernidad a la fenomenología —la hermenéutica tendería, entre fenómeno histórico y fenómeno mnemónico, la pasarela de la semiótica de las representaciones del pasado—. De este modo, se ahondaría, a la vez, en el estudio y en la elucidación del enigma de la representación del pasado en el presente a la medida de su determinación cultural.

Al elegir comentar la *Confession d'un enfant du siècle* de Musset y el poema "El cisne" sacado de la sección "Cuadros parisienses" de las *Flores del mal* de Baudelaire, Richard Terdiman se dio como referente un espacio textual apropiado a la correlación entre crisis histórica y crisis mnemónica. Se hace posible el paso de una a otra por dos motivos: por un lado, las llamadas revoluciones del siglo XIX son, de modo indivisible, acontecimientos realmente advenidos y relaciones que se refieren a esos acontecimientos, en resumen,

⁶³ Richard Terdiman, *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1993.

relatos transmitidos; por otro lado, la literatura constituye un laboratorio verbal, retórico y poético de increíble poder de elucidación, de discriminación, incluso de teorización. Lo histórico narrado y lo mnemónico experimentado se entrecruzan en el lenguaje.

Por tanto, la historia de los tiempos modernos hace emerger configuraciones culturales particulares del fenómeno mnemónico. Y son figuras de crisis. La paradoja es que estas figuras que parecen privilegiar la disolución del vínculo en virtud del cual el pasado persiste en el presente son figuras inteligibles debido a las posibilidades de conceptualización abiertas por la poética de la crisis. Se pueden relacionar las múltiples variantes de este discurso de la crisis con el tema masivamente predominante de la pérdida. A este respecto, el discurso de la modernidad contrasta, en una tipología someramente binaria, con el discurso de la reminiscencia integral que habíamos podido leer en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y del que se había hecho eco con entusiasmo la serenidad goetheana. Al contrario, se dice: la desesperación de lo que desaparece, la impotencia para acumular el recuerdo y archivar la memoria, el exceso de presencia de un pasado que no deja de acosar al presente y, paradójicamente, la falta de presencia de un pasado para siempre irrevocable, la huida loca del pasado y la congelación del presente, la incapacidad para olvidar y la impotencia para acordarse, con el tiempo, del acontecimiento. En una palabra, la superposición de lo imborrable y de lo irrevocable. Más sutil aún es la ruptura de la dialogicidad propia de la memoria compartida, en la experiencia punzante de la soledad. Frente a estos textos literarios de extrema sutileza, no debe olvidarse la docilidad de la lectura y la arteria de la dialéctica sinuosa.

Así, no es indiferente que sea gracias a la transgresión destecologizada del tema literario de la confesión, recibido de Agustín y de Rousseau, y al cambio de la declaración contra su proyecto terapéutico, como un "hijo del siglo" pudo reconocer el bien llamado "mal del siglo", y así confiar lo *epochal* a una dicción singular que confiere a la confesión una eficacia performativa nueva.⁶⁴

En cuanto al poema "El cisne", es la homonimia de una sola palabra —el *cygne* [cisne] y el *signe* [signo]— la que, desde el mismo título, invita al lector a descubrir las artimañas de los juegos de la representación destinados a significar la pérdida. En efecto, es la pérdida la que reina en el corazón de lo que

⁶⁴ R. Tordinan, "The mnemonics of Musset's confession", en: *Present...*, ob. cit., pp. 75-105.

* Como se sabe, ambas palabras tienen la misma pronunciación [sin] en francés (N. del T.).



Terdiman llama *mnemonics of dispossession*. El lector no dejará de comparar esta interpretación de "El cisne" de Baudelaire, en la que se hace hincapié deliberadamente en el fenómeno de historización de la memoria, con la de Jean Starobinski evocada anteriormente.⁶⁵ Gracias a esta comparación, propondré relacionar la *mnemonics of dispossession* según Terdiman con lo que se podría llamar, según Starobinski, la mnemónica de la melancolía. El poema señala la crisis de la memoria precisamente en la frágil línea que separa el duelo de la melancolía.

Lo que la literatura de la crisis de la memoria suscitada por el horror de la historia deja al descubierto es el carácter problemático del modo de perseverancia del pasado en el presente; este rasgo, lo hemos dicho bastantes veces, proviene de que la referencia a la ausencia es constitutiva del modo de presencia del recuerdo. En este sentido, la pérdida puede resultar inherente al trabajo de la rememoración. Sin embargo, esta referencia a la ausencia no sería fuente de perplejidad si la ausencia permaneciese siempre compensada por la clase de presencia propia de la anamnesis, cuando ésta es coronada por la experiencia viva del reconocimiento, emblema de la memoria feliz. Lo que crea crisis, en la crisis de la memoria, es la obliteración de la vertiente intuitiva de la representación y la amenaza unida a ella de perder lo que se puede llamar la atestación de lo sucedido, sin lo cual la memoria sería indiscernible de la ficción. La dimensión nostálgica del mal del siglo, del *spleen*, procede, sin embargo, de la resistencia de esta irreducible atestación a su propia destrucción. De esta irreducibilidad, dan muestras, sucesivamente, Vigny y Baudelaire: "Para escribir la historia de su vida, es preciso haber vivido antes; por ello, no es la mía la que escribo", declara Vigny. "Tengo más recuerdos que si tuviera mil años", confiesa el poeta de lo "irreparable".

¿Qué es lo que permite, en último análisis, asignar este proceso de historización de la memoria a la memoria en vez de a la historia? Es la necesidad de completar la eidética de la memoria mediante el examen de las variaciones imaginativas privilegiadas por el transcurrir de la historia. La eidética sólo afecta, en último análisis, a una capacidad, a un poder hacer, al poder de hacer memoria, como permite decirlo el enfoque de la memoria en cuanto ejercida (primera parte, capítulo 2). A este respecto, las potencialidades mnemónicas son del mismo orden que las vistas en *Sí mismo como otro*, con las

⁶⁵ Cf. primera parte, p. 105, en la que se trata de la obra de Jean Starobinski, *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, ob. cit.

expresiones del yo puedo hacer, hablar, narrar y considerarme capaz de imputación moral. Todas estas potencialidades designan las aptitudes de lo que yo llamo el hombre capaz, otra denominación del sí mismo. También el "puedo acordarme" se inscribe en el registro de los "poder hacer" del hombre capaz. Como las demás capacidades, proviene de este modo de certeza que merece el nombre de atestación, la cual es a la vez irrefutable en términos de prueba cognitiva y está sometida a la sospecha en virtud de su carácter de creencia. La fenomenología del testimonio ha conducido el análisis de la atestación hasta el umbral del hacer la historia. Dicho esto, estas potencialidades, cuyo núcleo de nula variación pretende alcanzar la eidética, permanecen indeterminadas respecto a su efectuación histórica. Aquí, la fenomenología debe elevarse al plano de una hermenéutica que tiene en cuenta las figuras culturales limitadas que constituyen de alguna manera el texto histórico de la memoria. Esta mediación mediante la historia se hace posible fundamentalmente por el carácter declarativo de la memoria. Además, se hace más urgente por el carácter problemático del fenómeno mnemónico central, a saber, el enigma de la representación presente del pasado ausente. Es legítimo suponer que la capacidad de hacer memoria se deja aprehender siempre bajo formas culturales históricamente limitadas. En contrapartida, en la medida en que estas determinaciones culturales son siempre limitadas, resultan identificables conceptualmente. La "crisis de la memoria" —como *mnemonics of dispossession*, según Terdiman— constituye una de esas cristalizaciones asumidas conjuntamente por la historia literaria y por la fenomenología concebida como hermenéutica. De este modo, el proceso de historización de la memoria, volcado en favor de la fenomenología hermenéutica de la memoria, aparece estrictamente simétrico al proceso por el cual la historia ejerce su función correctiva de verdad respecto a una memoria que ejerce, para con ella, su función matricial.

Por tanto, no debe desembocar en una aporía paralizante el debate, continuamente reactivado, entre las pretensiones rivales de la historia y de la memoria de abarcar la totalidad del campo abierto detrás del presente por la representación del pasado. Por supuesto, en las condiciones de retrospección comunes a la memoria y a la historia, el conflicto sigue siendo indecidible. Pero sabemos por qué es así, puesto que la relación con el pasado del presente del historiador es colocada nuevamente en el segundo plano de la gran dialéctica que maneja la anticipación decidida, la repetición del pasado y la preocupación presente. Así enmarcadas, *historia de la memoria* e *historización de*

la memoria pueden enfrentarse en una dialéctica abierta que las preserve de ese paso límite, de esa *hybris* que serían, por una parte, la pretensión de la historia de reducir la memoria al rango de uno de sus objetos, y, por otra, la pretensión de la memoria colectiva de esclavizar la historia por medio de esos abusos de memoria en que pueden convertirse las conmemoraciones impuestas por el poder político o por grupos de presión.

Esta dialéctica abierta ofrece una réplica razonable a la cuestión irónica planteada, desde el preludio de la segunda parte, de saber si el *pharmakon* de la invención de la historia, según el modelo de la escritura, es veneno o remedio. La cuestión inicial, falsamente ingenua, aparece en lo sucesivo "repetida" según el modo de la *phronēsis* de la conciencia sagaz.

A la instrucción de esta conciencia sagaz van a contribuir los testimonios de tres historiadores que han inscrito esta dialéctica en el centro del oficio de historiador.

IV. La inquietante extrañeza de la historia

Unheimlichkeit es el nombre dado por Freud al sentimiento angustioso experimentado en los sueños que giran en torno al tema de los ojos hundidos, de la degollación, de la castración. Es el término que se ha traducido con fortuna por "inquietante extrañeza" (en inglés, *uncanny*).

Lo adopto en el momento de elevar, por última vez, el testimonio al rango de cálculo existencial de los retos teóricos expresados con los títulos sucesivos de "la muerte en historia" (sección I, 2), "la dialéctica de la historicidad y de la historiografía" (sección II, 2) y "la dialéctica de la memoria y de la historia" (sección III, 2).

1. Maurice Halbwachs: la memoria fracturada por la historia

Los lectores de *La Mémoire collective* quizás no siempre pudieron evaluar la ruptura que interrumpe el curso de la obra cuando se introduce la distinción, inesperada, entre memoria colectiva y memoria histórica.⁶⁶ La principal línea

⁶⁶ El título del capítulo 3 se titula: "Mémoire collective et mémoire historique". Las citas remiten a la oportuna reedición de 1997 de *La Mémoire collective*, *ob. cit.*

de división por la que el autor luchó antes, ¿no pasa entre memoria individual y memoria colectiva, esas "dos clases de memoria" (*La Mémoire collective*, ob. cit., p. 97) —esas "dos maneras que tiene el recuerdo de organizarse" (ibíd.)—? Y sin embargo, la diferencia está muy marcada: entre memoria individual y memoria colectiva; el vínculo es íntimo, inmanente; los dos tipos de memoria se interpenetran. Es la tesis principal de la obra. No sucede lo mismo con la historia mientras no sea asignada a lo que va a convertirse en memoria "histórica". El autor se coloca en la situación del alumno que aprende la historia. Esta situación escolar es típica. La historia se aprende, en primer lugar, mediante memorización de fechas, de hechos, de nomenclaturas, de acontecimientos notables, de personajes importantes, de fiestas que hay que celebrar. Es esencialmente un relato enseñado cuyo marco de referencia es la nación. En esta fase del descubrimiento, también rememorado después, la historia es percibida, principalmente por el estudiante, como "exterior" y muerta. La marca negativa depositada sobre los hechos evocados consiste en que el niño no pudo ser testigo de ellos. Es el reino del rumor y de la lectura didáctica. El sentimiento de exterioridad se ve reforzado por el marco-calendario de los acontecimientos enseñados: en esta edad, se aprende a leer el calendario como se aprendió a leer las horas del reloj.⁶⁷ La insistencia en este concepto de exterioridad posee seguramente un aspecto polémico, pero se parece mucho a la perplejidad que nos es familiar desde el *Fedro* de Platón. El desarrollo del capítulo está consagrado a la reabsorción progresiva de la diferencia entre la historia enseñada y la memoria vivida, desviación reconstruida a su vez en la situación del después. "Por tanto, es después como podemos vincular a los acontecimientos nacionales las diversas fases de nuestra vida" (ibíd., p. 101). Pero, al principio, se ejerce sobre la memoria cierta violencia venida del exterior.⁶⁸ El descubrimiento de lo que se llamará memoria histórica consiste en una verdadera aculturación en la exterioridad.⁶⁹ Esta aculturación es la de la

⁶⁷ Estas divisiones "se imponen desde el exterior a todas las memorias individuales precisamente porque no tienen su origen en ninguna de ellas" (*La Mémoire collective*, ob. cit., p. 101). Lo mismo sucede con "las fechas marcadas en la esfera de la historia" (idem).

⁶⁸ "Los acontecimientos y las fechas que constituyen la sustancia misma de la vida de grupo no pueden ser para el individuo más que signos exteriores, a los que sólo se remiten con la condición de salir de sí" (ibíd., p. 102).

⁶⁹ La primera vez que se pronuncia el término en el texto es al hablar "de otra memoria que se llamará histórica, que sólo comprendería acontecimientos nacionales que no pudimos conocer entonces" (ibíd., p. 105).

familiarización progresiva con lo no familiar, con la inquietante extrañeza del pasado histórico.

Esta familiarización consiste en un recorrido iniciático, a través de los círculos concéntricos constituidos por el núcleo familiar, los compañeros, las amistades, las relaciones sociales de los parientes y, más que todo, el descubrimiento del pasado histórico a través de la memoria de los antepasados. El vínculo transgeneracional constituye, en este aspecto, la espina dorsal del capítulo "Mémoire collective et mémoire historique": a través de la memoria ancestral transita el "rumor confuso que es como el remolino de la historia" (ibíd., p. 111). En la medida en que los antiguos de la familia se desinteresan de los acontecimientos contemporáneos, interesan a las generaciones siguientes en lo que fue el marco de su propia infancia.

Me gustaría detenerme una vez más⁷⁰ en este fenómeno de la memoria transgeneracional que estructura secretamente todo el capítulo de Maurice Halbwachs. Es él el que garantiza la transición entre la historia aprendida y la memoria viva. En *Tiempo y narración*, evoqué este fenómeno con el título de "La sucesión de las generaciones" y lo coloqué entre los procedimientos de la inserción del tiempo vivido en la vastedad del tiempo cósmico.⁷¹ En realidad, no se trata aún de un procedimiento de la historiografía como lo son el tiempo del calendario y los archivos. Se trata de una experiencia importante, que contribuye a ensanchar el círculo de los próximos, de los allegados, abriéndolo hacia un pasado que, aunque pertenece a los de nuestros mayores aún con vida, nos pone en comunicación con las experiencias de otra generación distinta de la nuestra. La noción de generación, que es aquí la clave, ofrece el doble sentido de la contemporaneidad de una "misma" generación, a la que pertenecen juntos seres de edades diferentes, y de la sucesión de generaciones, en el sentido de la sustitución de una generación por otra. Aprendemos de niños a situarnos en esta doble relación que resume muy bien la expresión propuesta por Alfred Schutz⁷² del triple reino de los predecesores, de los contemporáneos y de los sucesores. Esta expresión señala la transición entre el vínculo interpersonal en "nosotros" y la relación anónima. Lo demuestra el vínculo de filiación que constituye a la vez corte y

⁷⁰ Encontramos anteriormente la cuestión del vínculo generacional en unión con el concepto kierkegaardiano, retomado por Heidegger, de "repetición". Evocamos, en esa ocasión, con P. Legendre, el aspecto institucional de la filiación.

⁷¹ *Tiempo y narración III*, ob. cit., pp. 791-802.

⁷² Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, ob. cit.

sutura. Es, al mismo tiempo, vínculo carnal anclado en la biología gracias a la reproducción sexuada y a la constante sustitución de los muertos por los vivos, y vínculo social muy codificado por el sistema de parentesco propio de la sociedad a la que pertenecemos. Entre lo biológico y lo social se intercala el sentimiento, tanto afectivo como jurídico, de la adopción que eleva el hecho desnudo del engendramiento al plano simbólico de la filiación, en el sentido más fuerte del término.⁷³ Es este vínculo carnal de múltiples aspectos el que tiende a borrarse en la noción de sucesión de generaciones. Maurice Halbwachs, en su texto casi autobiográfico escrito en primera persona, subraya el rol de los relatos recibidos por boca de los antepasados de la familia, en la ampliación del horizonte temporal sancionado por la noción de memoria histórica. Apoyado en el relato de los antepasados, el vínculo de filiación viene a sumarse al inmenso árbol genealógico cuyas raíces se pierden en el solar de la historia. Y, cuando, a su vez, el relato de los antepasados vuelve a caer en el silencio, el anonimato del vínculo generacional prevalece sobre la dimensión carnal del vínculo de filiación. Entonces ya sólo queda la noción abstracta de sucesión de las generaciones: el anonimato hizo bascular la memoria viva hacia la historia.

Sin embargo, no se puede afirmar que el testimonio de Maurice Halbwachs desemboque en la negación de la memoria colectiva. El propio término sanciona el éxito relativo de la integración de la historia en la memoria individual y colectiva ampliada. Por un lado, la historia escolar, hecha de fechas y de hechos memorizados, se llena de corrientes de pensamiento y de experiencia y se convierte en lo que el mismo sociólogo había considerado antes como "los marcos sociales de la memoria". Por otro, la memoria, tanto personal como colectiva, se enriquece con el pasado histórico que se hace progresivamente el nuestro. La lectura, al tomar el testigo de la palabra oída de los "viejos", da a la noción de huellas del pasado una dimensión a la vez pública e íntima. El descubrimiento de los monumentos del pasado es la ocasión de descubrir "islotos de pasado conservados" (*ibíd.*, p. 115), mientras que las ciudades visitadas guardan su "fisionomía de antaño" (*idem*). Así es como,

⁷³ Insisto, por otra parte, en el hecho de que el nacimiento y la muerte no constituyen recuerdos personales y dependen de la memoria de los allegados capaces de alegrarse de una y alligirse por la otra. La memoria colectiva, y con más razón la memoria histórica, sólo guardan de estos "acontecimientos" la sustitución de unos por otros de los actores de la historia según la serie regulada de la transmisión de los roles. Ante la mirada del tercer historiador, las generaciones se suceden en las escrituras del estado civil.

poco a poco, la memoria histórica se integra en la memoria viva. El carácter de enigma que oscurece los relatos del pasado lejano se atenúa al mismo tiempo que se subsanan las lagunas de nuestros propios recuerdos y que se disipa su oscuridad. En el horizonte aparece el deseo de una memoria integral que reagrupa memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica, deseo que hace pronunciar a Halbwachs esta exclamación digna de Bergson (y de Freud): "Nada se olvida" (ibíd., p. 126).

¿Se ha fundido finalmente la historia en la memoria? Y la memoria ¿se ha expandido en memoria histórica? Las reticencias últimas de Maurice Halbwachs son, en este aspecto, significativas. A primera vista, revelan un malestar sobre los límites de la disciplina histórica y una disputa sobre los fines de división disciplinar. Es cierto, pero la crisis toca más profundamente en el punto mismo en que la memoria histórica se acerca a la memoria colectiva. En primer lugar, la referencia principal de la memoria histórica, sigue siendo la nación; pero, entre el individuo y la nación hay, sin duda, otros grupos, en particular profesionales. En segundo lugar, subsiste una discordancia secreta, que nuestros otros dos testigos ampliarán, entre memoria colectiva y memoria histórica que hace decir a Halbwachs "que, en general, la historia sólo comienza en el punto en que termina la tradición" (ibíd., p. 130). El rol de la escritura, que se ha convertido para nosotros en el eje en torno al cual gira la operación historiográfica, es considerado por el autor como el principio de la distanciación de la "narración estructurada" en la que se deposita la historia. De este modo, el alejamiento en el tiempo es consagrado por el alejamiento en la escritura. A este respecto, me gusta subrayar, en el texto de Halbwachs, el recurso recurrente a la expresión adverbial "en otro tiempo" que a mi me gusta oponer al antes de la memoria.⁷⁴ En las últimas páginas del capítulo, la oposición entre los procedimientos de la historia erudita y el ejercicio de la memoria colectiva se torna en requisitoria, como un reto dirigido a colegas tan próximos como Marc Bloch y Lucien Febvre.

Dos rasgos distintivos de la historia se consideran irreductibles. A la continuidad de la memoria viva se opone, en primer lugar, la discontinuidad inducida por el trabajo de periodización propio del conocimiento histórico;

⁷⁴ "Hay una solución de continuidad entre la sociedad que lee esta historia y los grupos testigos o actores, en otro tiempo, de los acontecimientos que se relatan en ella" (*La Mémoire collective*, ob. cit., p. 131).

discontinuidad que subraya el carácter caducado, abolido, del pasado: "En la historia, se tiene la impresión de que, de un período al otro, todo se renueva" (ibíd., p. 132). Por eso, la historia se interesa, sobre todo, por las diferencias y las oposiciones. Corresponde entonces a la memoria colectiva, principalmente con motivo de los grandes cambios y convulsiones, apuntalar las nuevas instituciones sociales "con cuanto se puede recuperar de las tradiciones" (ibíd., p. 134). La crisis de la conciencia histórica evocada por los otros dos autores pondrá en tela de juicio precisamente este deseo, esta expectativa.

Segundo rasgo distintivo: Hay varias memorias colectivas. En cambio, "la historia es una y se puede afirmar que no hay más que una historia" (ibíd., pp. 135-136). Es cierto que la nación sigue siendo, como dijimos, la principal referencia de la memoria histórica, y la investigación histórica sigue distinguiendo entre historia de Francia, historia de Alemania, historia de Italia. Pero a lo que se aspira por medio de "requerimientos sucesivos", es a un cuadro total, en el que "un hecho es tan interesante como cualquier otro y merece igualmente ser señalado y transcrito" (ibíd., p. 134). He evocado aquí, gracias a este cuadro en el que "todo está [...] en el mismo plano" (ibíd., p. 136), el punto de vista imparcial cuya teoría será obra de Thomas Nagel.⁷⁵ Tiene por manifestaciones historiadoras "la orientación natural del espíritu histórico" (ibíd., p. 136) hacia la historia universal, la cual puede presentarse "como la memoria universal del género humano" (ibíd., p. 137). ¿No es Polimnia la musa del historiador? Pero no puede tratarse de revivir semejante pasado reconvertido en exterior a los grupos mismos.

El texto de Maurice Halbwachs describe así una curva: de la historia escolar, exterior a la memoria del niño, nos elevamos a la memoria histórica, que, idealmente, se funde en la memoria colectiva, a la que, en cambio, amplía y ensancha, y desembocamos *in fine* en la historia universal, que se interesa por las diferencias de época y reabsorbe las diferencias de mentalidad bajo una mirada dirigida desde ninguna parte. ¿La historia, así reconsiderada, merece aún el nombre de "memoria histórica"?⁷⁶ Memoria e historia, ¿no están condenadas a la cohabitación forzosa?

⁷⁵ Cf. antes las observaciones sobre la imparcialidad, deseo común al historiador y al juez (tercera parte, capítulo I, pp. 412-421).

⁷⁶ La expresión misma de memoria histórica es puesta en duda varias veces (*La Mémoire collective*, ob. cit., pp. 105, 113, 118, 140).

2. Yerushalmi: "malestar en la historiografía"

Herodoto bien pudo ser el padre de la historia;
el sentido en la historia fue invención de los judíos.
Zakhor, p. 24.

Como atestiguan numerosas obras de pensadores judíos, el libro de Yerushalmi⁷⁷ tiene la virtud de dar acceso a un problema universal debido a la excepción que constituye la singularidad de la existencia judía. Así sucede con la tensión que recorre el siglo entre la memoria judía y la escritura de la historia, la historiografía. Este libro viene a punto en mi propio discurso sobre la historia en el momento en que se pone el énfasis en la distanciamiento constitutiva de la percepción histórica respecto a la misma memoria colectiva, sobre todo colectiva, habría que decir. En este sentido, este libro sigue el enfoque fuera de la memoria evocado por Maurice Halbwachs, al que también evoca Yerushalmi, por otra parte, con gratitud. Es ya significativo, para designar el conocimiento histórico, el término "historiografía" que, muy a menudo, en francés designa, según el traductor francés, una disciplina reflexiva, "el análisis en el tiempo de los métodos y de las interpretaciones de los historiadores" (*Zakhor*, ob. cit., p. 5).⁷⁸ La singularidad de la experiencia judía es la indiferencia secular de una cultura eminentemente cargada de historia en el tratamiento historiográfico de ésta. A mi entender, es esta singularidad la que revela las resistencias que cualquier memoria puede oponer a semejante tratamiento. En un sentido, pone al desnudo la crisis que, de un modo general, suscita la historia en cuanto historiografía en el centro mismo de la memoria. El origen de la resistencia de la memoria a su tratamiento historiográfico estriba en que la memoria personal o colectiva se refiere, por definición, a un pasado que se mantiene vivo gracias a la transmisión de generación en generación. Ahí radica la amenaza de su

⁷⁷ Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1982; traducción francesa de Éric Vigne, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984.

⁷⁸ A mi parecer, la elección semántica de nuestro autor merece extenderse a la disciplina de los historiadores en cualquier contexto cultural. Significa que la escritura y la lectura constituyen, como mostramos anteriormente, condiciones consustanciales a la operación historiadora.

desarraigo; ¿no dijo Halbwachs: "La historia comienza donde se detiene la tradición"? Ahora bien, la tradición tiene varias formas de detenerse, según la manera con que la distanciación historiadora afecte a la memoria: ya la consolide, la corrija, la desplace, la discuta, la interrumpa o la destruya. Y es aquí donde se asientan las especificidades⁷⁹ culturales y donde la singularidad de los judíos es más instructiva para todos. El punto crítico consiste en que la memoria declarativa, la memoria que se enuncia, haciéndose relato, se carga de sentido de la historia, el cual puede transmitirse mediante géneros literarios ajenos al cuidado de explicar los acontecimientos históricos. Por tanto, la distanciación historiadora actúa en el corazón de la experiencia verbal, discursiva, literaria. También aquí, el caso de la memoria judía es a la vez singular y ejemplar. En efecto, hay que evitar creer que la memoria, en cuanto extraña a la historiografía, se reduce a la tradición oral. Nada de eso, "en un pueblo tan alfabetizado como el judío y, por ello, dado a la lectura" (ibíd., p. 14); el ejemplo que proporciona la cultura judía, en líneas generales hasta la época de las Luces, es el de una memoria cargada de sentido, pero no de sentido historiográfico. Conocemos perfectamente, como dijimos antes,⁸⁰ el llamamiento a acordarse —el famoso *Zakhor*—, recordado una y otra vez por la Biblia;⁸¹ pero la exhortación con vistas a la transmisión de los relatos y de las leyes se dirige aquí, a través de los próximos, al pueblo entero, interpelado en el nombre colectivo de Israel; se suprime la barrera entre el próximo y el lejano; todos los llamados son próximos. "Escucha Israel", dice el *Shemá*. Esta orden hace que, "incluso cuando no es requerida, la memoria siga siendo siempre aquello de lo que todo depende" (ibíd., p. 21). Esta conminación no significa, en absoluto, la obligación de escribir una "verdadera selección de los acontecimientos históricos" (idem): esto es lo que antes debemos admitir y comprender. Lo sorprendente es que, a dife-

⁷⁹ "Esta obra tiene como tema esencial lo que, durante mucho tiempo, me pareció ser una paradoja y que intenté comprender: ¿por qué, mientras que el judaísmo, a través de los tiempos, estuvo siempre impregnado del sentido de la historia, la historiografía sólo representó, en el mejor de los casos, un papel doméstico entre los judíos, y la mayoría de las veces no desempeñó ninguno? En las pruebas que conocieron los judíos, la memoria del pasado fue siempre esencial: pero ¿por qué los historiadores no fueron nunca los primeros depositarios?" (*Zakhor*, ob. cit., p. 12).

⁸⁰ Cf. antes la discusión sobre el supuesto deber de memoria (primera parte, capítulo 2, pp. 117-123).

⁸¹ Deuteronomio 6, 10-12; 8, 11-18.



rencia de las concepciones dominantes de la historia entre los griegos, "fue el Israel antiguo el primero que dio sentido a la historia".⁸² La expresión "Dios de nuestros padres" es la primera en atestiguar el carácter "histórico" de la revelación bíblica.⁸³ Si nos paramos un momento en esta declaración, podemos preguntarnos si el reconocimiento tardío del carácter histórico de la fe bíblica no es ya una reconstrucción nacida de la historiografía que busca antecedentes, mejor, un suelo de enraizamiento, no sólo anterior sino extraño. Precisamente por este efecto de extrañeza, empleamos el término de historia, con mayor motivo por el que hablamos de sentido de la historia sin historiografía.⁸⁴ Ciertamente, la exégesis rigurosa del vocabulario bíblico de la memoria, insertado a su vez en el de la Alianza, exégesis completada por un cuidadoso trabajo de correlación entre los ritos de las grandes fiestas y los relatos,⁸⁵ proporciona a esta reconstrucción del sentido hebreo de la historia una exactitud y una fidelidad que la acercan a la reedificación propia de Collingwood. El lugar del relato, al lado de las leyes, e incluso antes de ellas, en la redacción canónica de la Torá demuestra ese cuidado por el sentido de la historia. Pero, como se ignora la diferencia entre, por una parte, la poesía y la leyenda y, por otra, la historia erudita, ocurre que el sentido de la historia ignora la historiografía. Somos nosotros quienes, equipados con el método histórico-crítico, nos preguntamos si un relato constituye una "verdadera selección de acontecimientos históricos". Por

⁸² "El encuentro esencial del hombre y de lo divino abandonó bruscamente —por decirlo así— el reino de la naturaleza para inscribirse en el plano de la historia, en lo sucesivo pensada en términos de desafío lanzado por Dios y de respuesta aportada por el hombre" (*Zakhor*, ob. cit., p. 24).

⁸³ A este respecto, hay que agradecer a Yerushalmi el no recargar la oposición entre tiempo cíclico y tiempo lineal: si el tiempo de la historia es lineal, el retorno de las estaciones, de los ritos y de las fiestas es cíclico. Sobre este punto, puede leerse a A. Momigliano, "Time and ancient historiography", en *Ancient and Modern History*, Middletown, Conn., 1977, pp. 179-214. Yerushalmi observa, con razón, que "las percepciones del tiempo y las concepciones de la historia no comprenden la misma cosa" (*Zakhor*, ibid., p. 123).

⁸⁴ "La dificultad que existe en explicar esta aparente paradoja procede de la pobreza de lenguaje que nos obliga, a falta de algo mejor, a utilizar el término 'historia' para designar tanto el pasado del que hablan los historiadores como el pasado de la tradición judía" (ibid., p. 42). Obsérvese la expresión: *a falta de algo mejor*.

⁸⁵ Se observará, en particular, los relatos en forma de *credo*, como en Deuteronomio 26, 5-9, sobre el que el gran exégeta Von Rad articulaba no hace mucho la "teología de las tradiciones del antiguo Israel": *Theologie des Alten Testaments*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1960.

tanto, sólo bajo el control de la mirada retrospectiva podemos decir con Yerushalmi que "no hay equivalencia entre el sentido en la historia, la memoria del pasado y la escritura de la historia [...] (y que) ni el sentido, ni la memoria dependen finalmente del género histórico" (ibíd., pp. 30-31). El cierre del Canon, ratificado por la lectura pública en la sinagoga de los relatos del Pentateuco y de los pasajes tomados cada semana de los Profetas, dio al cuerpo bíblico, completado por el Talmud y el Midrash, la autoridad de Escrituras santas.⁸⁶ De esta autoridad, garantizada y custodiada por los rabinos, debía de provenir la indiferencia, incluso la resistencia de las comunidades judías de la Edad Media (y más allá) al tratamiento historiográfico de su propia historia y de sus propios sufrimientos. A esto hay que añadir las especulaciones posteriores de los Sabios que se alejarán claramente de cualquier atención a un sentido de la historia aún inmanente a los relatos y a los ritos de la época bíblica.

No es nuestra intención reconstituir, siguiendo a Yerushalmi, las etapas de esta confrontación entre la memoria, el sentido de la historia y la historiografía. En cambio, las reflexiones finales del autor nos importan mucho, ya que la singularidad judía se demuestra ejemplar respecto a lo que el propio autor llama "malestar en la historiografía" (ibíd., p. 93), malestar al que está consagrada la última de las cuatro conferencias que constituyen el libro *Zakhor*. El malestar propio del "historiador judío profesional" (ibíd., p. 97), como se declara Yerushalmi, es ejemplar en cuanto que el proyecto mismo de la *Wissenschaft des Judentums*, nacido en Alemania hacia 1820, no se limita al advenimiento de una metodología científica, sino que implica una crítica radical del sentido teológico anexo a la memoria judía, y equivale a la adopción de la ideología historicista que recalca la historicidad de todas las cosas. La relación vertical entre la eternidad viva del designio divino y las vicisitudes temporales del pueblo elegido es sustituida por la relación horizontal de encadenamiento causal y de validaciones mediante la historia de todas las convicciones importantes de la tradición. Más que nadie, los judíos piadosos sienten "el peso de la historia".⁸⁷

Lo que aquí es ejemplar es la correlación entre historiografía y secularización, es decir, para los judíos, "la asimilación con el exterior, el desmo-

⁸⁶ Santas: es decir, separadas del resto del discurso y, por tanto, de la mirada crítica.

⁸⁷ Es el título de un artículo de H. White: "The burden of history", en *History and Theory*, núm. 5 (1966), pp. 111-134, citado por Yerushalmi, *Zakhor*, ob. cit., p. 144.

ronamiento en el interior" (ibíd., p. 101). La concepción providencial de la historia es sustituida por la noción de la historia judía profana, cuyo desarrollo tendría lugar en el mismo plano de realidad que cualquier otra historia.

Así es planteado para todos, siguiendo el ejemplo del destino del pueblo judío, el problema de las relaciones entre la historiografía separada de la memoria colectiva y lo que subsiste en ésta de tradiciones no historizadas. Debe abrirse ahora el abanico de las soluciones, evocadas anteriormente. En la medida en que, en la cultura judía, "la memoria de grupo [...] nunca dependió de los historiadores" (ibíd., p. 110), se plantea la cuestión de la incidencia de la historia en cualquier memoria. La historiografía, observa Yerushalmi, reflexionando aquí para todos, "no es un intento por restaurar la memoria, sino que representa un género realmente nuevo de memoria" (ibíd., p. 111). Yerushalmi lleva más lejos el argumento, y se pregunta si es, de todos modos, un proyecto razonable querer salvar todo del pasado. La idea misma de no olvidar nada ¿no coincide con la locura del hombre de la memoria integral, el famoso "Funes el memorioso" de las *Ficciones* de Borges? Paradójicamente, el delirio de exhaustividad se muestra contrario al proyecto mismo de hacer historia.⁸⁸ Curiosamente, Yerushalmi concuerda con la exclamación de Nietzsche en la *Segunda consideración intempestiva*: "Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico más allá del cual el ser vivo aparece trastornado y finalmente destruido" (citado en *Zakhor*, ob. cit., p. 147). Sigue siendo grande la perplejidad del autor. Por un lado, escucha la declaración optimista de Rosenstock-Huessi sobre la función terapéutica de la historia.⁸⁹ Cogido entre dos fuegos —"hoy, el mundo judío se halla en la encrucijada de los caminos" (ibíd., p. 116)—, Yerushalmi asume su "malestar", el del "historiador judío profesional". Quizás este malestar es el nuestro, el de todos nosotros, hijos bastardos de la memoria judía y de la historiografía secularizada del siglo XIX.

⁸⁸ La empresa terminó por autoalimentarse, su investigación se hizo faustiana [...] la sombra de Funes que no olvida nada planea sobre todos nosotros" (ibíd., pp. 118-119).

⁸⁹ "El historiador —escribe E. Rosenstock-Huessi— es el médico de la memoria. Su honor es cuidar las heridas, verdaderas heridas. Así como el médico debe actuar independientemente de las teorías médicas, porque su paciente está enfermo, igualmente debe actuar el historiador, impulsado por la moral, para restaurar la memoria de una nación o la de la humanidad" (*Out of Revolution*, Nueva York, 1964, p. 696; citado por Yerushalmi, *Zakhor*, ob. cit., p. 110).

3. Pierre Nora: insólitos lugares de memoria

Pierre Nora es el inventor de los "lugares de memoria".²⁰ La noción es la piedra angular de la inmensa colección de artículos reunidos por Nora en 1984 bajo este signo tutelar. Para descubrir su inquietante extrañeza, hay que rehacer todo el recorrido de los ensayos de este director y maestro, desde el artículo de 1984 hasta el de 1992, fecha de la publicación del tomo III de *Les Lieux de mémoire*. Al sentimiento de certeza del primer artículo, titulado "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux", sucede la irritación suscitada por la confiscación del tema por la pasión de conmemoración, contra la cual había podido rebelarse el autor en nombre de la historia nacional. Este gran movimiento de oscilación, del primer ensayo al último, revela quizás lo que de insólito implicaba la noción desde el comienzo.

a) El artículo de 1984 anuncia desde el comienzo, a la vez, una ruptura, una pérdida y la emergencia de un fenómeno nuevo. La ruptura tiene lugar entre memoria e historia. La pérdida es la de lo que es llamado "historia-memoria". El fenómeno nuevo es el estadio de una "memoria cautiva de la historia". El tono es el del historiador que toma posición respecto al tiempo en el que articula esta triple declaración. Ésta no se refiere a un acontecimiento, sino a una situación. Y debe hablarse por vez primera de lugares de memoria teniendo en cuenta el fondo de esta situación. Retomemos cada uno de estos puntos comenzando por el último y dejando de lado provisionalmente las alusiones dispersas al tema de los lugares de memoria.

El juicio del historiador se asemeja al del filósofo Karl Jaspers decidiendo sobre "la situación espiritual de nuestro tiempo". Esta situación es abordada como historiador, como si fuera una coyuntura cuyos síntomas es importante descifrar con una docilidad que justifica la firmeza de su toma de posición. La memoria de la que se habla al comienzo no es la capacidad general sobre la que investiga la fenomenología, sino una configuración cultural del mismo orden que aquella a la que se refirió anteriormente Terdiman; y la historia no es la operación objetiva de la que trata la epistemología, sino la reflexión de segundo grado a la que, a menudo, se reserva en Francia el término "historio-

²⁰ Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t: "La République", ob. cit., 1984, pp. XVII-XIII.

grafía" en el sentido de historia de la historia. Por eso, su lugar, al término del capítulo, está perfectamente consagrado a la condición histórica, pero aprehendida en los límites del presente histórico.

Primer tema, pues: la ruptura entre memoria e historia. Para la "memoria integrada", el pasado se adhería de manera continua al presente; era la "memoria verdadera". La nuestra, "que no es más que historia, huella y selección" (*Les Lieux de mémoire* I, ob. cit., p. XVIII), ha perdido "la adecuación de la historia y de la memoria" (idem). "En cuanto hay huella, mediación, ya no estamos en la memoria verdadera, sino en la historia" (ibíd., p. XIX).⁹¹ La memoria es un fenómeno siempre actual, un vínculo vivido con el presente eterno, "la historia una representación del pasado" (idem). "La memoria es absoluta, y la historia sólo conoce lo relativo" (idem). "La historia es delimitación del pasado vivido" (ibíd., p. XX).⁹²

Segundo tema: la pérdida de la historia-memoria. "Sólo se habla tanto de memoria porque ya no hay memoria" (ibíd., p. XVII). Desgarramiento, caducidad, terminación, pasado definitivamente muerto: todos términos que hablan de desaparición. Los signos: el final de los campesinos; el final de las sociedades-memoria (Iglesia, escuela, familia, Estado); el final de las ideologías-memoria que unen el futuro proyectado con el pasado rememorado —y, en cambio, la aparición de la "historia de la historia" (ibíd., p. XX), de la "conciencia historiográfica"—. "Refleja la subversión interna de la historia-memoria mediante la historia crítica" (ibíd., p. XXI), donde "la historia comienza a hacer su propia historia" (idem). En Francia particularmente, "la historiografía es iconoclasta e irreverente" (idem). Es el efecto "de la falta de identificación con la memoria" (idem). Se especifica un tema anexo, que tomará su amplitud en un artículo posterior de Nora: la pérdida de referencia a la nación, al Estado-nación. Se trataba de una simbiosis, característica del espíritu de la III República (jalonada, en el plano profesional, por el nacimiento de la *Revue Historique* en 1876), que implica una definición de la memoria perdida como abierta a su vez, más allá de su intimidad y de su continuidad interna, al ser en común del Estado-nación. De ahí la extraña noción de his-

⁹¹ Aquí, una observación sobre la memoria judía, que "excluye una preocupación por la historia" (ibíd., p. XIX), hace eco a Yerushalmi.

⁹² Se expresa lo dicho por Halbwachs, mediante la oposición entre la memoria de grupo, "memorias múltiples y memorias sustraídas a la multiplicación, colectivas, plurales e individualizadas", y la historia que "pertenece a todos y a nadie, lo que le otorga vocación para lo universal" (ibíd., p. XIX).

toria-memoria en torno a la cual gravita la primera parte del artículo titulado: "El final de la historia-memoria" (ibíd., pp. XVII-XXV). La memoria perdida no era una memoria individual ni una simple memoria colectiva, sino la memoria instruida según el modo de la sacralidad: "historia sagrada por ser nación santa". "Por la nación nuestra memoria se mantuvo sobre lo sagrado" (ibíd., p. XXIII).²³ "La nación-memoria habrá sido la última encarnación de la historia-memoria" (ibíd., p. XXIII). La historia-memoria abarcaba así, a través de la nación, el mismo espacio de sentido que la memoria.

Tercer tema: de la ruptura entre historia y memoria, de la pérdida asumida de la historia-memoria, emerge una nueva figura, la de "la memoria aprehendida por la historia" (ibíd., p. XXV). Se subrayan tres rasgos de esta nueva figura. En primer lugar, el reino del archivo. Esta nueva memoria es una memoria "archivística" (ibíd., p. XXVI), una "memoria de papel", diría Leibniz. Reconocemos en esta "obsesión por el archivo" (ídem) la gran mutación exaltada por el mito del *Fedro* que trata de la invención de la escritura. Victoria de lo escriturario en el corazón mismo de lo memorial. Superstición y respeto por la huella: "Lo sagrado se ha enraizado en la huella, que es su negación" (ibíd., p. XXVII). El sentimiento de la pérdida, como en el mito platónico, se convierte en la contrapartida de esta institucionalización de la memoria. "Crear el archivo es el imperativo de la época" (ibíd., p. XXVIII). Casi como una imprecación, Nora llega a exclamar: "¡Archivad, archivad: siempre quedará algo!" (ídem). El archivo "ya no es el saldo más o menos intencional de la memoria vivida, sino la secreción voluntaria y organizada de una memoria perdida". "Terrorismo de la memoria historizada" (ídem). Es realmente el tono del *Fedro* de Platón, y también el de Halbwachs: tanto se subraya y con tanta insistencia el carácter de coerción de esa memoria llegada del exterior. Es de destacar que a esta materialización de la memoria se vincule el elogio del patrimonio (1980: el año del patrimonio): los siguientes ensayos de Nora mostrarán sus efectos corrosivos con relación a la idea de lugares de memoria como contemporánea de la memoria aprehendida por la historia, y no como contraria respecto a la historia. Sin embargo, subraya su dilatación "hasta las fronteras de lo incierto" (ibíd., p. XVIII): de "propiedad transmitida por los antepasados [de] patrimonio cultural de un país" —en una palabra, "de la concepción muy restrictiva de los monumentos históricos—, se pasó, muy

²³ Esta declaración sobre la historia-memoria aleja a Nora de Halbwachs, que trazaba un corte claro entre memoria colectiva y memoria histórica.

bruscamente, con la convención de los emplazamientos, a una concepción que, teóricamente, podría no dejar escapar nada" (ibíd., p. xxviii). El lector de Nora podía oír, desde 1984, la amenaza de la reducción inversa de los lugares de memoria a emplazamientos topográficos consagrados a las conmemoraciones. Segundo rasgo, segundo síntoma: Nora ve en el movimiento de "conversión definitiva de la memoria a la psicología individual" (ibíd., p. xxxix) el precio a pagar por la metamorfosis histórica de la memoria. No sería, según él, una supervivencia directa de la "memoria verdadera", sino un producto cultural de compensación por la historización de la memoria. Bergson, Freud y Proust estarían en el origen de esta conversión. Más que nada, le deberíamos el famoso deber de memoria que primero se impone a cada uno: "Cuando la memoria deja de existir en todos los lugares, no existiría en ninguna parte si una conciencia individual, con una decisión solitaria, no decidiese hacerse cargo de ella nuevamente" (ibíd., p. xxx).⁹⁴ Último signo, último síntoma de la metamorfosis aprehendida por la historia: después de la memoria-archivo y de la memoria-deber, la memoria-distancia. Era, en verdad, el primer tema, el de la ruptura entre historia y memoria; ahora es retomado bajo el signo de la discontinuidad: llegamos "de un pasado de fácil acceso a un pasado que vivimos como una fractura" (ibíd., p. xxxi). Hay quizás en este tema un eco del Foucault de *La arqueología del saber*, que milita contra la ideología de la continuidad memorial. Nora dice: "culto a la continuidad" (idem).

La noción de lugares de memoria aparece sobre el fondo de esta situación nueva. Claro está que no se trata única ni principalmente de lugares topográficos, sino de marcas exteriores, como en el *Fedro* de Platón, en las que pueden apoyarse las conductas sociales para sus transacciones cotidianas. Así, los primeros lugares citados en el tomo I son el calendario republicano, marca externa del tiempo social, y la bandera, emblema nacional ofrecido a todos. Tantos objetos simbólicos de nuestra memoria, como los tres colores, los archivos, las bibliotecas, los diccionarios, los museos, de igual manera que las conmemoraciones, las fiestas, el Panteón o el Arco de Triunfo, el diccionario Larousse y el

⁹⁴ Segunda referencia a la memoria judía: "Para comprender la fuerza y la llamada de esta asignación, quizás habría que volverse hacia la memoria judía, que conoce hoy, en tantos judíos desjudaizados, una reciente reactivación. Es que, en esta tradición que no tiene otra historia que su propia memoria, ser judío es acordarse del ser, pero este recuerdo irrecusable, una vez interiorizado, obliga, poco a poco, totalmente. La psicologización de la memoria dio a todos y cada uno el sentimiento de que, del pago de una deuda imposible, dependía finalmente su salvación" (*Les Lieux de mémoire*, I: "La République", ob. cit. pp. xxx-xxxi).

Muro de los Federados. Tantos objetos simbólicos de memoria ofrecidos como instrumentos de base del trabajo histórico. Los lugares de memoria son, podríamos decir, inscripciones, en el sentido amplio dado a este término en nuestras meditaciones sobre la escritura y el espacio.⁹⁵ Debe subrayarse en un principio esta apertura de la noción, pues es su merma en las localidades territoriales, gracias a la metamorfosis patrimonial de la identidad nacional, la que hará posible esta captación del tema por el espíritu de conmemoración que el artículo de 1992 deplorará. En un principio, la noción, en virtud de su envergadura, no está al servicio de la memoria sino de la historia: "Hay lugares de memoria porque ya no hay ámbitos de memoria", ésta es la sincera declaración que saluda la presentación de la noción (ibíd., p. XVII). Por supuesto, es en los lugares donde "se cristaliza y se refugia la memoria" (idem), pero se trata de una "memoria desgarrada" cuyo desgarró —es cierto— no es tan completo como para que su referencia a la memoria pueda borrarse. En ella el sentimiento de continuidad es simplemente "residual". "Los lugares de memoria, son, en primer lugar, restos" (ibíd., p. XXI).⁹⁶ Los deslizamientos posteriores de la noción nacerán de este equívoco inicial. El lugar obtiene su función de la ruptura y de la pérdida que hemos comentado: "Si viviésemos todavía en nuestra memoria, no necesitaríamos consagrarle lugares" (ibíd., p. XIX).⁹⁷ Sin embargo, el carácter residual de la memoria, bajo el signo de la historia crítica, obliga a decir que "una sociedad que se viviese íntegramente bajo el signo de la historia sólo conocería, después de todo, no más que una sociedad tradicional, lugares en los que anclar su memoria" (ibíd., p. XX). Pues los lugares siguen siendo lugares de memoria y no de historia. El momento de los lugares de historia es aquel "en que palpita aún algo de una vida simbólica" (ibíd., p. XXV).

⁹⁵ Cf. antes, segunda parte, capítulo 1.

⁹⁶ Es digno de destacar que la idea de conmemoración, varias veces invocada, sigue prisionera de la nostalgia de la historia-memoria. Aún no es denunciada como respuesta de la memoria al dominio de la historia: "Sin vigilancia conmemorativa, la historia barrerla rápidamente [los lugares de memoria]" (ibíd., p. XXIV). Desde su función de refugio, la memoria conmemorativa partirá de nuevo al asalto de la historia nacional. Merece la pena citar la frase por la que recobra actualidad el último artículo sobre la era de la conmemoración: "Vaivén de lo memorial a lo histórico, del mundo en el que teníamos antepasados al mundo de la relación contingente con lo que nos hace, paso de la historia torémica a la historia crítica: es el momento de los lugares de la memoria" (ibíd., p. XXV).

⁹⁷ Es un eco de las críticas desarrolladas por Platón contra el "memorándum", la *hypomnēsis* (véase primera parte, capítulo 1).

Queda por hablar de los lugares de memoria bajo el nuevo régimen de la memoria aprehendida por la historia. "Los lugares de memoria, otra historia", se anuncia con un tono firme en la tercera sección del artículo de 1984 (ibíd., pp. XXXIV-XLII). En efecto, el ensayo concluye con una nota conciliadora. Se concede a los lugares de memoria una eficacia importante, la de engendrar "otra historia". Sacan este poder de su pertenencia a los dos reinos de la memoria y de la historia. Por un lado, "es necesario que haya voluntad de memoria. [...] Si falta esta intención de memoria, los lugares de memoria son lugares de historia". Pero no se dice si esta memoria es la memoria perdida de la historia-memoria, cuya pérdida se deploró en un principio, o la memoria refugiada en los arcanos de la psicología individual y su requerimiento de deber. Por otro lado, la historia debe proponerse ser una memoria ilustrada, mejorada. Pero tampoco se dice en qué se convierte el proyecto de desacralización de la historia.

Este poder de poner en interacción a los dos factores, hasta el punto de desembocar en su "sobredeterminación recíproca", descansa en la compleja estructura de los lugares de memoria que acumulan los tres sentidos del término: material, simbólico y funcional. El primero fija los lugares de memoria en realidades que podríamos llamar "dadas" y manejables; el segundo es obra de imaginación, garantiza la cristalización de los recuerdos y su transmisión; el tercero conduce al ritual, al que, no obstante, la historia tiende a destituir, como se ve con los acontecimientos fundadores o los acontecimientos espectacular, y con los lugares refugio y otros santuarios. Nora evoca, en esta ocasión, la noción de generación, a la que se dedicará un artículo posterior y que —se supone— acumula las tres significaciones. El tono se hace casi lírico para hablar de esta espiral de lo colectivo y de lo individual, de lo prosaico y de lo sagrado, de lo inmutable y de lo cambiante —y de esos "anillos de Moebius enroscados sobre sí mismos", en los que se encierra "el máximo de sentido en el mínimo de signos" (ibíd., p. XXXV)—. Con el pretexto del patrimonio, evocado con complacencia, el maleficio de la patrimonialización no es aún percibido en su tendencia a reducir el lugar de memoria al emplazamiento topográfico y a entregar el culto de la memoria a los abusos de la conmemoración.

b) Al primer artículo de 1984 sobre los lugares de memoria debían seguir varias intervenciones más de Nora en puntos estratégicos de la gran obra que él dirigía. En el ensayo "La nación-memoria", publicado después de más de cuarenta textos consagrados a la nación (*Les Lieux de mémoire II*), la recompo-

sición a la que incitan estas aclaraciones concretas tiene como tema conductor el devenir de la "memoria nacional". Se proponen cuatro tipos que jalonan una cronología de grandes eslabones: memoria fundadora, contemporánea de la monarquía feudal y del período de definición y de afirmación del Estado; memoria-Estado, "absorbida en la imagen de su propia representación" (la que Louis Marin caracterizó anteriormente por el "retrato del rey"); memoria-nacional, memoria de la nación que toma conciencia de sí misma como nación, por la que se muestra favorable Michelet, lugar "que trasciende cualquier otro lugar de memoria porque, de todos, es el lugar geométrico y el denominador común, el alma de esos lugares de memoria" (*Les Lieux de mémoire II*, ob. cit., p. 649); finalmente, memoria-ciudadano, de la que Alain es "el modelo quintaesenciado" (ibíd., p. 650). Pero es el quinto tipo, se dice, el que da sentido retrospectivamente a este recorrido, después de todo, decepcionante: el tipo que es el nuestro, "la memoria-patrimonio" (idem). Para nuestra investigación sobre el destino de la idea de lugares de memoria en los textos de Nora, este momento del análisis es decisivo: marca un cambio interno total en la noción misma de lugar de memoria. La definición es concisa: "por memoria-patrimonio, no debemos contentarnos con entender una ampliación brutal de la noción y su dilatación reciente y problemática a todos los objetos testigo del pasado nacional, sino, mucho más profundamente, la transformación en bien común y en herencia colectiva de los retos tradicionales de la memoria misma" (idem). Se hablará mucho más de ello en el último ensayo de Nora colocado al final del tomo III de *Les Lieux de mémoire*, sólo se subraya aquí su impronta sobre la dialéctica de la memoria y de la historia. De esta transformación patrimonial, sólo se dice que "lleva la renovación, por doquier en marcha, del enfoque histórico de Francia por la memoria: esta empresa de *Les Lieux de mémoire* quisiera consagrar su centralidad" (ibíd., p. 651). En lo sucesivo, el sentimiento de pertenencia a la nación "como el modo de una sensibilidad renovada respecto a la singularidad nacional" prevalece sobre las mediaciones y las oposiciones respecto a la identificación de la nación con el Estado: "Es la hora de la memoria patrimonio y del reencuentro de Francia con una nación sin nacionalismo" (ibíd., p. 652). Esta destrucción del vínculo de la nación con el Estado tiene como corolario la promoción de la memoria: sólo a ella "debe la nación su acepción unitaria, por ella conserva su pertenencia y su legitimidad" (ibíd., p. 653). Al ahorrarse así el rodeo a través del Estado, la memoria pretende ahorrarse también el rodeo mediante la historia, fundamento solidario en Francia de la constitución del



Estado-nación: "una historia desarrollada totalmente bajo el horizonte del Estado-nación ya no es capaz de explicar esa sedimentación nacional de la memoria, que se ha urdido en torno al Estado" (ibíd., p. 653). En lo sucesivo, "'Francia' es su propia memoria o no es" (ibíd., p. 655).

Al término de este breve ensayo prevalece aún cierto consentimiento en la emergencia de la memoria-patrimonio, considerada como característica del quinto tipo de memoria nacional, y de su corolario, la "renuncia de la versión nacionalista de la nación, galocéntrica, imperial y universal" (ibíd., p. 657). Sin embargo, no es cierto que se haya pronunciado la última palabra, pues la noción de patrimonio sigue siendo muy indeterminada y sigue sin percibirse su capacidad de nocividad respecto a la idea misma de lugar de memoria.

c) El ensayo "La génération", junto a la primera sección, "Conflits et partages", de la tercera parte, "Les France", del tomo I, de *Les lieux de mémoire* (pp. 931-969), apenas parece anunciar, por su título y su tema, un progreso en el análisis de la idea de lugar de memoria, y más concretamente de su transformación al contacto con la de patrimonio. Pero no es así. Con la idea de generación prevalece una visión puramente horizontal del vínculo social; una generación reemplaza a otra por sustitución continua; sobre todo, la idea de generación señala la descalificación de la generación descendente por la generación ascendente: "El pasado ya no es la ley: es la esencia del fenómeno" (*Les Lieux de mémoire III*, ob. cit., tomo I, p. 934). Esta "ruptura simbólica" garantiza la preeminencia de la identidad horizontal sobre todas las formas de solidaridad vertical. A pesar de las aporías a las que se enfrenta la definición teórica del fenómeno —y que el autor recorre—, se impone un tipo de pertenencia, la solidaridad generacional, y con ella, una pregunta importante: "¿Por qué y cómo, conforme se acelera el cambio, la identificación horizontal del individuo por la simple igualdad de las edades no ha podido anticiparse a todas las demás formas de identificación vertical? (ibíd., p. 942.) No basta con reconstruir las etapas de la "construcción histórica del modelo" (ibíd., pp. 944-955), aunque el paso de la noción, próxima a la biología, de la sustitución de los muertos por los vivos a la de generación entendida como una formación histórica singular ofrece la ocasión de poner en escena la historia de la memoria: "Hay probablemente, en cada país, una única generación que sirvió a todas las siguientes de modelo y de patrón" (ibíd., p. 944). Así creó Musset la fórmula poética de los "hijos del siglo" que encontramos anteriormente con

Terdiman. En Francia, particularmente, se unieron en la panoplia generacional los ejes de lo político y de la literatura, del poder y de las palabras. En esta atmósfera precisamente, la historia fue promovida como disciplina, con su gran periodización cíclica, concelebrada posteriormente por Mayo de 1968. Queda por explicar por qué la historia de Francia pudo decidirse por la pulsión de las generaciones. Se presenta entonces la noción de lugar de memoria y su mezcla de memoria y de historia, bajo el signo de la subversión generacional: "Mezcla de memoria y de historia, la generación lo es y siempre lo fue, pero en una relación y en unas proporciones que, al parecer, se invirtieron con el correr de los tiempos" (ibíd., p. 955). La inversión consiste en que la noción de generación, construida en la retrospección y, por ello, atravesada de historia, se refugia en su "efecto de rememoración" (ibíd., p. 956), como se ve en tiempos de Péguy y de Barrès. Primero impuesta desde el exterior, fue luego interiorizada violentamente (el lector percibe aquí el eco de las consideraciones de Halbwachs sobre la formación de lo que él llama "memoria histórica"). Más aún, poseída de historia, la memoria de generación aperece "aplastada por su peso" (ibíd., p. 958) (se escucha ahora la voz de Nietzsche en el ensayo de 1872, colocado aquí como preludio). La rememoración gira entonces hacia la conmemoración, con su obsesión por la historia pasada, acabada: "Hay una carencia al comienzo de una generación, y como un duelo" (ibíd., p. 958) (aquí nos cruzamos con Henry Roussio y la obsesión del síndrome de Vichy). "Es esta celebración histórica intrínsecamente mitológica y recordatoria la que saca la generación de la historia para instalarla en la memoria" (ibíd., p. 959) (esta sección tiene como título "Le bain de mémoire", ibíd., pp. 955-964). Se está bien en la memoria pura, la que se burla de la historia y anula la duración para hacer de ella un presente sin historia: entonces, el pasado, según la expresión de François Furet, es "inmemorializado", para mejor "memorializar" el presente.

En este punto resiste el historiador Nora: el artículo "La génération" concluye, sin complacencia alguna por el reino de la conmemoración, con un alegato a favor de la "conciencia de la historia desdoblada" (ibíd., p. 966) —desdoblada entre su "rumia memorial" (ibíd., p. 962) y la evocación de la gran historia del mundo, en cuyo seno Francia está llamada a situar su poder medio—. A la versión unidimensional impuesta por la mitología generacional, el historiador, o mejor dicho el ciudadano en el historiador, opone "la partición entre lo que sólo concierne a la memoria generacional y lo que sólo incumbe a la memoria histórica" (ibíd., p. 963).

¿Qué fue, en todo esto, de la idea de lugar de memoria? En un sentido, está, a pesar del historiador, como sacralizada por la conmemoración.⁹⁸ Pero no se ha dicho aún que el vínculo, percibido ya en el ensayo anterior, entre la idea de lugar de memoria y la transformación patrimonial de la identidad nacional anuncia su sutil perversión. En efecto, queda por hablar de la aprehensión patrimonial de la idea de lugar de memoria —aprehensión en el espacio tras la aprehensión en el presente—.

d) El artículo de 1992 "L'ère de la commémoration" (*Les Lieux de mémoire III*, tercera parte, "Les France", tomo 1, "De l'archive à l'emblème", ob. cit., pp. 977-1012) realiza un círculo completo, seis años después del impacto del artículo "Lieux de mémoire". Lo realiza con una nota de lamentación: "Extraño destino de *Les Lieux de mémoire*: pretendieron ser, por su enfoque, método y nombre, una historia de tipo contra-conmemorativo, pero la conmemoración los atrapó" (*Les Lieux de mémoire III*; ob. cit., p. 977). Se quiso "hacer de las mismas conmemoraciones uno de los objetos privilegiados de su disección" (idem), y la bulimia conmemorativa absorbió el intento destinado a controlar el fenómeno. Todo sucedió como si, aprovechando la salida de Francia fuera de la historia, la publicación de *Les Lieux* hubiese venido de refuerzo a la obsesión conmemorativa. Al historiador sólo le queda una respuesta: esforzarse en "comprender, a su vez, las razones de esta recuperación" (idem).

En realidad, es la conmemoración misma la que se metamorfoseó,⁹⁹ como lo demuestra, más que el bicentenario de la Revolución Francesa, la autocelebración de Mayo de 1968. La Revolución había inventado un modelo clásico de conmemoración nacional. Es este modelo el que se desmoronó y el que fue subvertido: en él se encuentran las anotaciones dispersas en artículos anteriores sobre el declive del modelo de identidad nacional centrado en el Estado-nación: "La supresión del marco unitario del Estado-nación hizo desaparecer el sistema tradicional, la expresión simbólica y concentrada. Ya no hay superrego común; el canon desapareció" (ibíd., p. 984). La batalla de las memorias

⁹⁸ "Después de todo, ocurrió con la generación una subversión interna análoga a la que se pudo describir para el acontecimiento moderno y mediatizado" (*Les Lieux de mémoire I*, ob. cit., p. 94). El autor remite a su artículo "Le retour de l'événement" (en *Faire de l'Histoire*, cit.)

⁹⁹ Hablé de ella, en términos positivos, en la primera parte de esta obra, en compañía de E. Cawey; cf. antes, pp. 57-61 y p. 192.

ocupa la escena: lo cultural y lo local, destructores de lo nacional, llenan los medios de comunicación.¹⁰⁰

Vuelve con fuerza el tema de lo patrimonial varias veces frecuentado en anteriores artículos: "De lo nacional a lo patrimonial" (ibíd., p. 992); éste es el secreto de la metamorfosis jalonada de relatos de conmemoraciones en las páginas precedentes. El fin del mundo campesino es una ocasión de estos relatos; la salida de Francia de la órbita de la guerra, la muerte del hombre del 18 de junio son otras; y luego el éxito del año del Patrimonio (1980), que consagra la regionalización de la memoria colectiva: la metamorfosis está en marcha; la que conduce de la historia a lo rememorativo, y de éste a lo conmemorativo, haciendo de la era de la conmemoración la coronación de esta serie de inversiones. La historia dejó de ser "una memoria verificada" (ibíd., p. 997), en simbiosis con la historia nacional. "La conmemoración se emancipó de su espacio de asignación tradicional; pero toda la época se hizo conmemoradora" (ibíd., p. 998). Incluso la publicación de la obra *Faire de l'histoire* por Jacques Le Goff y Pierre Nora en 1973, que eleva la memoria al rango de nuevo objeto de la historia gracias a los trabajos de Goubert, Duby y Lacouture, debía contribuir, a su pesar, a esta subversión de la memoria contra la historia. El impulso de conmemoración memorial era tan fuerte que incluso la izquierda francesa debía sucumbir a él con François Mitterrand en el Panteón en 1981. Pero es la promoción del patrimonio y su cristalización en el "monumento histórico", con su topografía espectacular y su nostalgia arqueológica, la que marca la época, la "era de la conmemoración": "lo 'matrimonializable' se hizo infinito" (ibíd., p. 1005). Se pone en movimiento el contrasentido sobre la noción misma de lugar de memoria: de instrumento simbólico, cuyo interés heurístico consistía en inmaterializar el "lugar", la noción se convirtió en víctima de la conmemoración de tipo patrimonial: "Y el patrimonio pasó totalmente de bien que se posee por herencia al bien que os constituye" (ibíd., p. 1010). Al mismo tiempo, la historia nacional, y con ella la historia como mito, dio paso a la memoria nacional, esa idea reciente. "Nación memorial" en lugar de "nación histórica" (ibíd., p. 1011): la subversión es profunda. El pasado ya no es la garantía del futuro; ésta es la razón principal de la promoción de la memoria como campo dinámico y única promesa de continuidad.

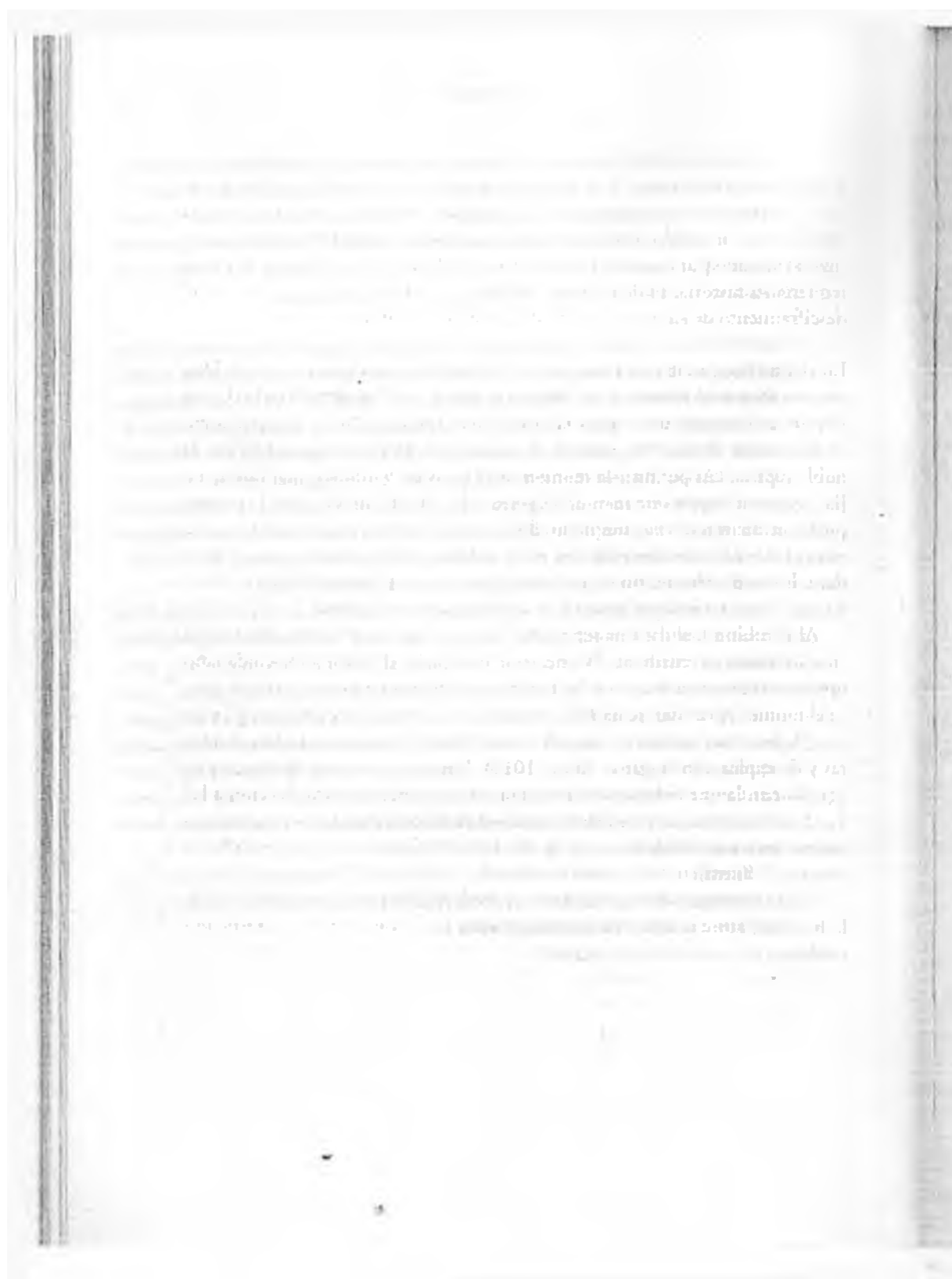
¹⁰⁰ Así, el tricentenario de la revocación del edicto de Nantes habría alimentado el imaginario que protesta más que el imaginario nacional volcado en la reconciliación y en el olvido de las ofensas impuestas por el soberano (*Les Lieux de mémoire III*, ob. cit., p. 991).

La solidaridad del presente y de la memoria sustituyó a la solidaridad del pasado y del futuro. "A la emergencia de este presente historicizado se debe la emergencia correlativa de la 'identidad'." El uso memorial del término sustituyó al antiguo puramente administrativo o policial: "Francia como 'persona' requería su historia. Francia como identidad sólo se prepara un futuro en el desciframiento de su memoria" (ibíd., p. 1010). Amargura.

En definitiva, ¿estaba mal escogida la noción de lugares de memoria? Una sombra recorre el término y su "alianza aparentemente contradictoria de dos términos de los que uno aleja y el otro acerca" (ibíd., p. 1011). Sin embargo, el historiador no quiere perderse en lamentaciones y nostalgias. Prefiere la noble réplica: "Al permitir la reunión de objetos de naturaleza tan diferente, [la expresión 'lugares de memoria'] permite, en su fragmentación, la recomposición de lo nacional fragmentado. Quizás esto justifica la ambición de estos tres volúmenes de múltiples voces y de los cuatro que los precedieron: dar a los franceses, dentro de la cadena prácticamente continua de las historias de Francia, una oportunidad para mirar a Francia" (ídem).

Al escribir así, al dar una representación escrituraria de la subversión de la "nación histórica" mediante la "memoria nacional", el historiador-ciudadano opone su resistencia. No sin retar a su época: al hablar en futuro perfecto, evoca el momento en que "se habrá establecido otra manera de estar juntos", y en que "habrá desaparecido la necesidad de exhumar las referencias identificatorias y de explorar los lugares" (ibíd., 1012). Entonces —declaración inversa de aquella con la que se había abierto, algunos años antes, la introducción a los *Les Lieux de mémoire*—, "se habrá cerrado definitivamente la era de la conmemoración. La tiranía de la memoria sólo habrá durado un tiempo —pero fue el nuestro—" (ídem).

Hasta entonces —diré no obstante—, prevalece la "inquietante extrañeza" de la historia, aún cuando intente comprender las razones de su contestación mediante la memoria conmemorativa.



El olvido

NOTA DE ORIENTACIÓN

El olvido y el perdón designan, separada y conjuntamente, el horizonte de toda nuestra investigación. Separadamente, en cuanto que cada uno deriva de una problemática distinta: para el olvido, la de la memoria y de la fidelidad al pasado; para el perdón, la de la culpabilidad y de la reconciliación con el pasado. Conjuntamente, en cuanto que sus itinerarios respectivos se entrecruzan en un lugar que no es un lugar, mejor designado con el término de horizonte. Horizonte de una memoria apaciguada, incluso de un olvido feliz.

En un sentido, la problemática del olvido es más amplia, en la medida en que el apaciguamiento de la memoria en lo que consiste el perdón parece constituir la última etapa del camino del olvido, que culmina en ese *ars oblivionis* que Harald Weinrich¹ desearía ver constituirse en paralelo al *ars memoriae* examinado y celebrado por Frances Yates. Teniendo en cuenta este sentido, he colocado el olvido en el título de la presente obra, con el mismo rango que la memoria y la historia. En efecto, el olvido sigue siendo la inquietante amenaza que se perfila en el segundo plano de la fenomenología de la memoria y de la epistemología de la historia. Es, a este respecto, el término emblemático de la condición histórica tomada como tema de nuestra tercera parte, el emblema de la vulnerabilidad de esta condición. En otro sentido, el problema de la memoria es el más vasto, puesto que el eventual *ars oblivionis* se proyecta como un doble del *ars memoriae*, una figura de la memoria feliz. Ahora bien, la idea de memoria feliz había abierto, de alguna forma, el camino a toda nuestra empresa, ya que procuramos no permitir que la patología de la memoria se anticipe a la fenomenología ordinaria considerada en sus fases de realización conseguida; es cierto que ignorábamos entonces cuál sería el precio a pagar para dar un sentido pleno a la idea de memoria feliz, a saber, el recorrido de la dialéctica de la historia y de la memoria y, para terminar, la doble prueba del olvido y del perdón.

¹ Cf. antes, p. 87, 90 y pp. 92-95.

Nuestra investigación terminará con este juego de horizontes, en el mismo sentido en el que antes pudimos hablar de juegos de escala. Horizonte no quiere decir sólo fusión de horizontes, en el sentido que le da Gadamer y que yo asumo, sino también alejamiento de horizontes, in-acabamiento. Esta confesión no es sorprendente en una empresa colocada desde el principio bajo el signo de una crítica sin piedad dirigida contra la *hybris* de la reflexión total.

* * *

Se puede hablar largamente del olvido sin evocar aún la problemática del perdón. Es lo que haremos en este capítulo. El olvido es percibido primero y masivamente como un atentado contra la fiabilidad de la memoria. Un golpe, una debilidad, una laguna. La memoria, a este respecto, se define, al menos en primera instancia, como lucha contra el olvido. Herodoto aspira a preservar del olvido la gloria de los griegos y de los bárbaros. Y nuestro conocido deber de memoria se enuncia como exhortación a no olvidar. Pero, al mismo tiempo, y con el mismo impulso espontáneo, deseamos el espectro de una memoria que no olvide nada; incluso la consideramos monstruosa. Nos viene a la mente la fábula de Jorge Luis Borges sobre el hombre que no olvidaba nada, en la figura de Funes *el memorioso*.² ¿Habría, pues, una medida en el uso de la memoria humana, un "nada en exceso", según la fórmula de la sabiduría antigua? ¿No sería, pues, el olvido, en todos los aspectos, el enemigo de la memoria? ¿Y no debería la memoria negociar con el olvido para encontrar a tientas la justa medida de su equilibrio con él? ¿Y esta justa memoria tendría algo en común con la renuncia a la reflexión total? ¿Sería la memoria sin olvido el último fantasma, la última figura de esta reflexión total que combatiremos en todos los registros de la hermenéutica de la condición histórica?

Debemos conservar en la mente este presentimiento —esta *Abnung*— durante toda la travesía de los desfiladeros que ocultan la línea de horizonte. No es excesivo hablar aquí de desfiladeros que hay que salvar. Quien se propone evaluar los perjuicios evidentes y los presuntos beneficios del olvido choca contra la polisemia agobiante de la palabra "olvido", cuya profusión, como escribe Harald Weinrich, aparece reflejada en la historia literaria. Para sustraernos al agobio que el lenguaje añade por su profusión a la errancia nostálgica inherente al tema del olvido, propongo un marco de lectura que descansa en la idea de grado de profundidad del olvido. Para aclarar esta distinción, la relacionaré con la utilizada antes en la descripción de los fenómenos mnemónicos considerados desde el punto de vista "objetal" (según el uso sustantivo del término "recuerdo"), la distinción entre enfoque cognitivo y enfoque

² J. L. Borges, "Funes el memorioso", en *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1986.

pragmático; en el primero, la memoria fue aprehendida según su pretensión de representar fielmente el pasado, mientras que el segundo concierne al lado operativo de la memoria, su ejercicio, que es la ocasión del *ars memoriae*, y también de uso y abuso, cuyo repertorio intentamos establecer según una escala propia. El olvido invita a la relectura de las dos problemáticas y de su articulación merced a un principio nuevo de discriminación, el de niveles de profundidad y de manifestación. En efecto, el olvido propone una nueva significación dada a la idea de profundidad que la fenomenología de la memoria tiende a identificar con la distancia, con la lejanía, según una fórmula horizontal de la profundidad: el olvido propone, en el plano existencial, algo como una situación abismal, realidad que intenta expresar la metáfora de la profundidad vertical.

Refiriéndonos por un momento al plano de la profundidad, propongo relacionar la problemática relativa a este nivel con el enfoque cognitivo de la memoria espontánea. En efecto, lo que el olvido evoca en esta encrucijada es la aporía misma que está en el origen del carácter problemático de la representación del pasado, la falta de fiabilidad de la memoria: el olvido es el zero por excelencia opuesto a la ambición de fiabilidad de la memoria. Pero la fiabilidad del recuerdo está suspendida en el enigma constitutivo de toda la problemática de la memoria, a saber, la dialéctica de presencia y de ausencia en el corazón de la representación del pasado, a lo que se añade el sentimiento de distancia propio del recuerdo con la diferencia de la ausencia simple de la imagen, sirva ésta para describir o para fingir. La problemática del olvido, formulada en su nivel de máxima profundidad, interviene en el punto más crítico de esta problemática de presencia, de ausencia y de distancia, en el polo opuesto a este pequeño milagro de memoria feliz constituida por el reconocimiento actual del recuerdo pasado.

Es en este punto crítico donde propongo la gran bifurcación que orientará las dos primeras secciones de este estudio: la polaridad entre dos grandes figuras del olvido profundo, que yo llamo el olvido por destrucción de las huellas y el olvido de reserva, expresión que intentaré justificar dentro de un momento. A esta gran bifurcación están consagradas la primera y la segunda sección de este capítulo. Como da a entender la denominación de la primera figura del olvido profundo, la problemática de la huella guía la del olvido en este nivel radical. Nada tiene de sorprendente esta irrupción. Desde el comienzo de esta obra, nos enfrentamos a la proposición del *Tzeteto* de unir el destino de la *eikon* al del *typos*, de la impronta, según el modelo de la marca dejada por un anillo en la cera. Es este vínculo alegado entre imagen e impronta el que el olvido obliga a explorar más a fondo de lo que se hizo hasta ahora. En efecto, toda nuestra problemática de la huella, desde la Antigüedad hasta nuestros días, es heredera de esta antigua noción de impronta, de huella, la cual, lejos de resolver el enigma de la presencia de la ausencia que grava la problemática de la representación del pasado, añade su enigma propio. ¿Cuál?

huella
9

Propuse, desde el comentario de los textos de Platón y de Aristóteles apoyándose en la metáfora de la impronta en la cera, distinguir tres tipos de huellas: la huella escrita, convertida, en el plano de la operación historiográfica, en huella documental; la huella psíquica, que se puede llamar también impresión en vez de impronta, impresión en el sentido de afección, dejada en nosotros por un acontecimiento que marca o, como suele decirse, que deja huella; finalmente, la huella cerebral, cortical, de la que tratan las neurociencias. Dejo de lado en este momento el destino de la huella documental, de la que hablamos en la segunda parte, no sin recordar que, como toda huella material —y la huella cortical es, a este respecto, como la huella documental—, puede ser alterada psíquicamente, borrada, destruida; se crea el archivo, entre otras finalidades, precisamente para conjurar esta amenaza de borrado y de destrucción de la huella. Queda la yuxtaposición de las otras dos clases de huellas: huella psíquica, huella cortical. Toda la problemática del olvido profundo se ventila en esta articulación.

La dificultad es, ante todo, una dificultad de enfoque. Tenemos acceso a una o a otra por caminos radicalmente heterogéneos. La huella cerebral, cortical, sólo la conocemos desde el exterior, por el conocimiento científico, sin que corresponda a éste una prueba experimentada, vivida, como en el caso de esa parte de la sensibilidad orgánica que nos hace decir que vemos "con" nuestros ojos y que tomamos "con" nuestras manos. No decimos de igual forma que pensamos "con" nuestro cerebro. Sabemos que este cerebro-objeto es nuestro cerebro, situado en esa cavidad craneal que es nuestra cabeza, con su fachada de rostro; nuestra cabeza, emblema de la hegemonía que pretendemos ejercer sobre nuestros miembros. Compleja es esta apropiación de "nuestro" cerebro —y de las huellas que el conocimiento objetivo traza en él—. La primera sección de este capítulo estará consagrada a las discusiones sobre la noción de huella mnésica.¹ De ella se deduce el destino de la primera forma de olvido profundo: el olvido por supresión de huellas. El acceso a las presuntas huellas psíquicas es totalmente diferente. Es mucho más disimulado. Sólo se habla de él retrospectivamente sobre la base de experiencias precisas que tienen como modelo el reconocimiento de las imágenes del pasado: estas experiencias hacen pensar, después, que muchos recuerdos, los más preciosos quizás de entre los recuerdos de infancia, no estaban borrados definitivamente, sino que sólo se habían vuelto inaccesibles, indisponibles, lo que nos hace decir que se olvida menos de lo que se cree o de lo que se teme.

Pero la dificultad ligada a la problemática de las dos huellas no es sólo de acceso a los fenómenos concernidos. Tiene relación con la significación misma que puede dar-

¹ Adopto la terminología de las neurociencias, que hablan de huella mnésica. Guardo el término "mnemónico" para el conjunto de los fenómenos propios de la fenomenología de la memoria.



se de estas dos acepciones de la huella: una, exterior; otra, íntima. La primera sección, consagrada a la utilización conceptual de la idea de huella mnésica en el marco de las neurociencias, está articulada en torno a tres ideas. 1) ¿Cuál es —podemos preguntarnos como cuestión previa— mi posición de principio como filósofo frente a los científicos que hablan, de modo general, de huellas, mnésicas o no mnésicas? 2) ¿Qué sucede, de modo más específico, con las huellas mnésicas? ¿Qué instrucción mutua se dan a este respecto el fenomenólogo y el neurólogo? Es en este estadio de la investigación donde la principal pregunta alcanzará su grado más alto de problematización. 3) Finalmente, ¿qué lugar viene a ocupar la cuestión del olvido en el ámbito de las disfunciones de la memoria? ¿Es el olvido mismo una disfunción? Es en este tercer segmento del conjunto de preguntas donde se delimitará mejor el olvido por destrucción de huellas. Pero el principio de la solución propuesta residirá en el primer momento, con las ideas de *causa sine qua non*, de sustrato, de correlación entre organización y función, ya que la orientación general es la de una diferencia epistemológica entre el discurso sobre lo neuronal y el discurso sobre lo psíquico. Esta diferencia será protegida, contra cualquier extrapolación espiritualista o cualquier reduccionismo materialista, por una abstención sin fisura en el plano ontológico en la clásica disputa sobre el problema llamado de la unión del alma y del cuerpo.

Merced a esta suspensión, impulsaré cuanto sea posible, en la segunda sección, la presuposición sobre la que se establece el recurso a una noción distinta de huella psíquica, cualquiera que sea su condicionamiento neuronal. La experiencia clave —lo acabamos de decir— es la del reconocimiento. Hablo de él como de un pequeño milagro. En efecto, es en el momento del reconocimiento cuando la imagen presente es tomada por fiel a la afección primera, al choque del acontecimiento. Allí donde las neurociencias hablan simplemente de reactivación de las huellas, el fenomenólogo, dejándose instruir por la experiencia viva, hablará de la persistencia de la impresión originaria. Intentaré llevar este discurso a su grado más alto de incandescencia explorando, siguiendo a Bergson en *Materia y memoria*, la presuposición retrospectiva del nacimiento del recuerdo desde el momento mismo de la impresión, de la "reviviscencia de las imágenes" en el momento del reconocimiento. Debe postularse, pues, una existencia "inconsciente" del recuerdo, cualquiera que sea el sentido que se pueda atribuir a esta inconsciencia. Es esta hipótesis de la preservación por sí, constitutiva de la duración misma, la que intentaré ampliar a otros fenómenos latentes, hasta el punto en que esta latencia puede considerarse como una figura positiva del olvido que yo llamo olvido de reserva. En efecto, es a este tesoro de olvido adonde recurro cuando me viene el placer de acordarme de lo que una vez vi, oí, sentí, aprendí, conseguí. Con esta perseverancia, el historiador podrá elaborar, siguiendo a Tucídides, el proyecto de una "experiencia para siempre".

Es cierto que sigue existiendo todo el problema de armonizar el estatuto neuronal de las huellas mnésicas y el estatuto de lo que se dice en términos de persistencia, de

remanencia, de reviviscencia, de duración. Quizás haya que atenerse, al menos en el tipo de discurso que yo me permito desarrollar, al carácter polisémico de la noción de huella, ya que la idea de huella psíquica reivindica el mismo derecho que la de huella neuronal. De este modo, se presentarían en competición dos lecturas de los fenómenos mnemónicos. La primera se inclina hacia la idea de olvido definitivo: es el olvido por destrucción de huellas; la segunda se inclina hacia la idea de olvido reversible, incluso hacia la idea de inolvidable: es el olvido de reserva. De este modo, nuestros sentimientos ambivalentes respecto al olvido encontrarían su origen y su justificación especulativa en la rivalidad entre dos enfoques heterogéneos del enigma del olvido profundo: uno se desarrollaría a través de la interiorización y de la apropiación del saber objetivo; el otro, a través de la retrospección a partir de la experiencia *princeps* del reconocimiento. Por un lado, el olvido nos da miedo. ¿No estamos condenados a olvidar todo? Por otro, saludamos como una pequeña fortuna el retorno de un resto de pasado arrancado, según se dice, al olvido. Ambas lecturas proseguirán a lo largo de nuestra vida —¡con permiso del cerebro!—.

Continuando nuestra progresión a lo largo del eje vertical de los niveles de profundidad del olvido, accedemos a las figuras del olvido manifiesto. A su eje se dedicará la tercera sección de este capítulo. Apoyándonos en la correlación propuesta anteriormente entre las grandes divisiones de este capítulo y la distinción entre enfoque cognitivo y enfoque pragmático de los fenómenos mnemónicos, colocaremos esta sección bajo el título de la pragmática del olvido. El olvido manifiesto es también un olvido ejercido. Para ayudarnos en el desciframiento de los fenómenos propios de esta pragmática del olvido, adoptaré el cuadro de lectura de los usos y abusos de la memoria, sometido a la prueba de los análisis del segundo capítulo de la primera parte. Una jerarquía semejante acompañará la manifestación ascendente del olvido ejercido. El olvido no ofrecerá sólo una repetición de la descripción en la que los mismos usos de la memoria se revelarían desde la perspectiva nueva de los usos del olvido; éstos últimos traerán consigo una problemática específica, distribuyendo sus manifestaciones en un eje horizontal dividido entre un polo pasivo y otro activo. El olvido mostrará entonces una estrategia astuta que le es muy propia. Se ofrecerá, para terminar, un ejemplo tomado de la historia del tiempo presente de estos usos y abusos del olvido.

Al término de esta investigación consagrada a la pragmática del olvido, la comparación con la jerarquía de los usos y de los abusos de la memoria conducirá ineluctablemente a la cuestión de saber qué eco, qué fiador, pueden encontrar, del lado del olvido, las dificultades y los equívocos originados por el presunto deber de memoria —y por qué no se puede hablar absolutamente de deber de olvido—.

1. El olvido y la destrucción de las huellas

En las ciencias neuronales, se acostumbra acometer directamente el problema de las huellas mnésicas con objeto de localizarlas o de subordinar las cuestiones de topografía a las de conexión, a las de jerarquía de arquitecturas sinápticas; de ahí se pasa a las relaciones entre organización y función y, sobre la base de esta correlación, se identifica el correspondiente mental (o psíquico) de lo cortical en términos de representaciones y de imágenes, entre ellas, las imágenes mnésicas. El olvido es, pues, evocado no lejos de las disfunciones de las operaciones mnésicas, en la frontera imprecisa entre lo normal y lo patológico.

Este programa y el camino seguido son científicamente irreprochables. Rehacer su recorrido bajo la guía del neurólogo. Las cuestiones del filósofo —de un filósofo— son de otro orden. Está, en primer lugar, la cuestión previa, evocada en la nota de orientación, del lugar de la idea de huella cortical en la topología de los empleos de la noción. Una vez enmarcada la idea de huella cortical, se trata de saber en qué se reconoce que una huella es una huella mnésica, si no es, en el plano de la función y de la expresión psíquica, la relación con el tiempo y con el pasado. Ahora bien, para el fenomenólogo, esta relación es especificada por la problemática central de la imagen-recuerdo, a saber, la dialéctica de presencia, de ausencia y de distancia que ha inaugurado, acompañado y atormentado nuestra investigación. Por tanto, el rol del filósofo es poner en relación la ciencia de las huellas mnésicas con la problemática, central en fenomenología, de la representación del pasado. La relectura que sigue de los trabajos del neurólogo es exigida totalmente por esta comparación del saber neurológico con la dialéctica de la imagen mnemónica. Esta comparación excluye acometer directamente la noción de huella mnésica. Se impone la paciencia de un largo rodeo, que comienza por la clarificación de la relación que el tipo de filosofía aquí profesada mantiene con las neurociencias. Por tanto, sólo podrá abordarse de frente la noción de huella mnésica en cuanto a su relación con el enigma de la representación presente del pasado ausente. Pero, aun entonces, no se habrá hablado todavía específicamente del olvido: ¿qué tipo de disfunción es el olvido? ¿Es incluso una disfunción como las amnesias propias de la clínica?

a) En lo que se refiere a mi posición de filósofo frente a las neurociencias, me permitiré resumir la argumentación que desarrollé en mi discusión con Jean-Pierre Changeux en *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*.⁴ Intento mantenerme no en el ámbito de la ontología monista o dualista, sino en el de la semántica de los discursos defendidos, por una parte, por las ciencias neuronales y, por otra, por los filósofos que invocan la triple herencia de la filosofía relexiva (desde Maine de Biran y Ravaisson a Jean Nabert), de la fenomenología (de Husserl a Sartre y Merleau-Ponty) y de la hermenéutica (de Schleiermacher a Dilthey, Heidegger y Gadamer).⁵ Me apoyaba, pues, en la idea de que todo saber, por definición limitado, se refiere y se relaciona con lo que es para él el referente último, reconocido como tal por la comunidad científica de la misma disciplina, ya que este referente sólo es último en este dominio y se define al mismo tiempo que él. Por tanto, se debe evitar transformar un dualismo de referentes en un dualismo de sustancias. La interdicción concierne tanto al filósofo como al científico: para el primero, el término "mental" no es igual al término "corporal", muy al contrario. Lo mental psíquico implica lo corporal, pero en el sentido del término "cuerpo" irreducible al cuerpo objetivo tal como se lo conoce en las ciencias de la naturaleza. Al cuerpo-objeto se opone semánticamente el cuerpo psíquico, el cuerpo propio, mi cuerpo (desde el que hablo), tu cuerpo (el tuyo, al que me dirijo), su cuerpo (el suyo —de él, de ella—, cuya historia cuento). No hay más que un cuerpo que sea el mío, mientras que todos los cuerpos-objetos están delante de mí. Explicar la "objetivación" —como dice él— por la que el cuerpo propio es aprehendido como "cuerpo-objeto"⁶ sigue siendo un pro-

⁴ J.-P. Changeux y P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, *ob. cit.*

⁵ De entrada, yo declaraba lo siguiente: "Mi tesis inicial es que los discursos mantenidos, por uno y otro lado, son propios de dos perspectivas heterogéneas, es decir, no reducibles una a otra y no derivables una de otra. En un discurso se trata de neuronas, de conexiones neuronales, de sistema neuronal; en el otro, se habla de conocimientos, de acciones, de sentimientos, es decir, de actos o de estados caracterizados por intenciones, motivaciones, valores. Combatiré, pues, lo que llamaré, en lo sucesivo, una amalgama semántica, y que veo resumida en la fórmula, digna de un oxímoron: 'El cerebro piensa'" (*ob. cit.*).

⁶ El problema sobre la noción de referente último ha aparecido varias veces en la presente obra; en la operación historiográfica, admití que el referente último era la acción en común, en el recorrido de la formación del vínculo social y de las identidades correspondientes. De modo más preciso, adopté, en el plano de la representación literaria historiadora, el concepto de pacto de lectura entre el escritor y su público, por el que se delimitan las expectativas, por ejemplo, de ficción o de realidad, tratándose de una historia narrada. Un pacto de igual naturaleza se entabla tácitamente entre los científicos y el público ilustrado.

blema mal resuelto por el fenomenólogo hermenéutico. En realidad, es largo el recorrido entre el cuerpo propio y el cuerpo-objeto. Hay que recurrir a la idea de naturaleza común y, para ello, pasar por la idea de la intersubjektividad fundadora de un saber común y remontarse hasta la atribución de estados mentales semejantes y concordantes entre una pluralidad de sujetos encarnados. En última instancia, sólo esta pluralidad está habilitada para decir "mi" cerebro como uno de los cerebros, uno entre todos los demás. Puedo decir entonces que el otro tiene como yo un cerebro. Es al fin de este largo circuito donde existe "el" cerebro, objeto de las neurociencias. Éstas dan por hecho y sabido el proceso de objetivación, que sigue siendo para la fenomenología hermenéutica un problema considerable, en muchos aspectos mal resuelto. En efecto, ¿en qué sentido el cuerpo propio y el cuerpo-objeto son el mismo cuerpo? El problema es difícil, en la medida en que no se percibe, a primera vista, el paso de un orden de discurso al otro: o bien hablo de neuronas, etcétera, y me atengo a cierto lenguaje, o bien hablo de pensamientos, de acciones, de sentimientos, y los asocio a mi cuerpo, con el que estoy en una relación de posesión, de pertenencia. Hay que agradecer a Descartes que haya llevado el problema del dualismo epistemológico a su punto crítico, más allá de las facilidades y de las confusiones del hilemorfismo medieval, hasta el umbral de la noción del "hombre", como ese ser que no está en su cuerpo como el piloto en su barco.⁸ Pero el cerebro es, a este respecto, extraordinario: mientras que yo tengo con ciertos órganos —sensoriales, motores— una doble relación que me permite, por una parte, considerar los ojos y las manos como partes de la naturaleza objetiva, y, por otra, decir que veo con mis ojos, que tomo con mis manos, no puedo decir de igual manera, según el mismo sentido de pertenencia, que pienso con mi cerebro. Ignoro si es contingente que el cerebro sea insensible; pero es un hecho que no siento ni muevo mi cerebro como un órgano mío; en este aspecto, todo él es objetivo. Sólo me lo apropio como alojado en mi cavidad craneal; por tanto, en esta cabeza que honro y protejo como lugar de poder, de hegemonía, en la postura vertical,

⁷ En *La nature et la règle*, planteo este problema como el de un tercer discurso: ¿sería un discurso absoluto, otra versión del discurso de la reflexión combinado aquí? ¿U otro discurso, ya especulativo a la manera de Spinoza o de los postkantianos, ya claramente mítico, abierto a múltiples transposiciones?

⁸ F. Azouvi, "La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes", en G. Carrazzini y C. Zarka (dir.), *L'individuo nel pensiero moderno, secoli 16-18*, trad. fr., *L'Individu dans la pensée moderne, XVII-XVIII siècle*, tomo I, Pisa, ETS, Istituto Italiano di Cultura (Fr.), Università degli Studi (Pisa), 1995.

esta manera de estar y de mantenerse frente al resto del mundo. El científico se permite quizás decir que el hombre piensa con su cerebro; para el filósofo, no hay paralelo entre las dos frases: "tomo con mis manos", "comprendo con mi cerebro". Para él, es una licencia que el científico se permite: en su pacto de discurso, la preposición "con" designa otra cosa distinta del vínculo psíquico de pertenencia y de posesión relativo al propio cuerpo, es decir, la relación entre organización y función de la que hablaremos seguidamente.

Al acercarse a la frontera de la epistemología y de la ontología, el filósofo se atendrá gustosamente a la fórmula de Platón en el *Fedón*: Sócrates, preguntado sobre las causas que hacen que no huya sino que permanezca allí sentado a la espera de la muerte que la ciudad le inflige, da dos respuestas: permanece en esta posición porque los miembros de su cuerpo lo retienen allí; el cuerpo es, pues, la *causa sine qua non*; pero la causa verdadera que lo hace permanecer allí es la obediencia a las leyes de la ciudad. Retomando la fórmula, diré que el cerebro sólo es la causa en el plano de la condicionalidad expresada por la idea de *causa sine qua non*. Se puede hablar, pues, con Aristóteles, en el marco de su teoría de las formas de causalidad, de causa material, o, como yo prefiero decir, de sustrato.

El científico respeta todavía los límites de este discurso causal cuando se limita a hablar de la "contribución" de tal área cortical, del "rol", de la "implicación", incluso de la "responsabilidad" de tal combinación neuronal, o aun declara que el cerebro es "concernido" por la aparición de tales fenómenos psíquicos. Pero el biólogo exige más, y eso independientemente de la opción filosófica compartida de buen grado por la comunidad científica, para la cual el dualismo alma-cuerpo es anatema, y el monismo materialista, una presuposición totalmente lógica por razón del pacto que gobierna la comunidad científica. El hombre de las neurociencias reivindica, en el ámbito que le es propio, un uso menos negativo de la causalidad que reina entre la estructura o la organización y la función. Esta relación salva y supera cierta heterogeneidad —la organización no es la función— y por este motivo equivale a correlación. Y ésta dice más que la *causa sine qua non*: a ésta añade una condicionalidad positiva que autoriza *in fine* la afirmación de que el cerebro es esa organización que hace que yo piense o, en pocas palabras, que me hace pensar. Llevando su ventaja más lejos, el biólogo se valdrá como excusa de la correlación entre la estructura y la función, y trasladará a la organización cerebral entidades que son propias, por otra parte, del discurso mental, como representaciones e imágenes, entidades que están totalmente de acuerdo con la función. Aquí, el

filósofo vacilará y pondrá en duda una amalgama semántica que, según él, infringe las concesiones vinculadas a la idea de correlación. Pero el biólogo se apoya en la nueva ambigüedad vinculada a la noción de función: poco a poco, todo lo no-cortical es función. Desde ese momento, la tendencia hegemónica propia de cualquier ciencia se ejerce respecto a las ciencias próximas; ya por debajo del nivel de la organización cortical considerada como un todo, en el plano de la química biológica, implicada fundamentalmente en el tratamiento de los intercambiadores sinápticos, ya, de manera más problemática para el filósofo, por encima del nivel propiamente cortical, en el orden de las ciencias cognitivas (se habla de ciencias neurocognitivas), de la psicología del comportamiento, de la etología, de la psicología social, aunque tenga que decidir alegremente entre huella cortical y huella cultural. Aquí, el filósofo se impondrá, naturalmente, moderar su vigilancia semántica por una tolerancia respecto a las transgresiones admitidas, como por estipulación, por la comunidad científica concernida. De este modo, el neurólogo tiene pretexto para poner las imágenes en el cerebro, pese a las reservas alimentadas por el rigorismo semántico del filósofo. La transgresión parecerá menos flagrante a este último cuando las ciencias neuronales se acerquen a la fenomenología de la acción, sobre la base de la idea de que el cerebro es un sistema proyectivo, al depender las ideas anexas de anticipación, de exploración, de un nuevo dominio mixto, como si, en la dimensión práctica, la frontera entre los dos discursos, científico y fenomenológico, fuese más porosa que en la dimensión teórica. En el plano de la acción, la correlación entre neurología y fenomenología equivale a correspondencia.⁹

b) Con el tema más específico de las huellas mnésicas, centramos más nuestra investigación y nos acercamos al foco de la amnesia y del olvido. Al mis-

⁹ A. Benlhou, *Le Sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1991. A. Clark, *Being there: Putting Brain, Body and World together again*, MIT, 1997 [trad. esp. de Genís Sánchez Barberán, *Estar ahí: cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1999]. J. Geanetrol, *Cognitive Neuroscience of Action*, Blackwell, 1997. J.-L. Petit, "Introduction générale", en J.-L. Petit (ed.), *Les Neurosciences et la Philosophie de l'action*, prefacio de Alain Benlhou, Paris, Vrin, 1997, pp. 1-37. Por mi parte, me interesé por estas explicaciones en la medida en que mi enfoque del fenómeno social buscado por la operación historiográfica conllevó representación y acción. Se vuelve a encontrar, al mismo tiempo, una tesis muy querida de G. Canguilhem sobre la idea de medio. Éste no es el mundo tal como la experiencia lo conoce, sino este entorno que el viviente configura mediante su actividad exploradora. Véase *La Connaissance de la vie*, op. cit.

mo tiempo, nos aproximamos igualmente al centro del debate: la relación entre la significación fenomenológica de la imagen-recuerdo y la materialidad de la huella.

A primera vista, la fenomenología tiene poco que esperar de la enseñanza de la clínica prolongada por la observación anatomofisiológica aplicada al cerebro. Varias veces me he aventurado a decir que el conocimiento de lo que ocurre en el cerebro sólo contribuye directamente a la autocomprensión en los casos de disfunciones, por la razón de que el comportamiento es afectado por ellas, aunque sólo sea bajo la forma del recurso a los cuidados, y más generalmente debido a los reajustes de las conductas a un entorno "reducido", según la expresión de Kurt Goldstein, retomada por Georges Canguilhem. Pero, incluso entonces, cuando sobreviene una enfermedad que ataca directamente al cerebro, el reajuste de todas las conductas a la "situación catastrófica" ocupa de tal manera los cuidados del entorno del enfermo, por no hablar de la turbación de este último, que esta alteración de las conductas impide comprender los saberes sobre el cerebro. Las neurociencias —se podría decir— no contribuyen directamente en nada a la conducta de la vida. Por eso, se puede desarrollar un discurso ético y político sobre la memoria —y realizar actividades científicas especializadas en numerosas ciencias humanas— sin ni siquiera mencionar el cerebro. La propia epistemología del conocimiento histórico no tuvo ni la ocasión ni la obligación de recurrir a las ciencias neuronales; su referente último, la acción social, no lo exigía. Sin embargo, no reivindicaré para la fenomenología de la memoria ningún derecho a la ignorancia en lo que se refiere a las ciencias neuronales.

Las neurociencias perfectamente enfocadas sobre la memoria pueden instruir, por primera vez, la conducta de la vida en el nivel de este saber reflexivo en el que consiste la hermenéutica de la vida. Más allá de la utilidad, existe la curiosidad por las cosas de la naturaleza, cuya producción más maravillosa es el cerebro. Pero esta curiosidad —la misma, en definitiva, que la que motiva la epistemología de la historia— es una de las disposiciones que articula nuestra relación con el mundo. La dependencia causal en la que estamos respecto al funcionamiento cerebral, dependencia cuyo conocimiento lo debemos a la curiosidad, nos instruye continuamente, incluso en ausencia de cualquier sufrimiento debido a un trastorno en su funcionamiento. Esta enseñanza contribuye a ponernos en guardia contra la pretenciosa *hybris*, que quisiera erigirnos en dueños y poseedores de la naturaleza. Es todo nuestro estar-en-el-mundo el que se halla estremecido. Si existe un punto en el que la fenomenología de la memo-

ria es puesta en condiciones de resonancia con esta instrucción general de las neurociencias, es en el plano de nuestras reflexiones sobre la mundancidad del recuerdo siguiendo la estela de la obra de Casey, *Remembering*.¹⁰ Pero se puede agrandar esta brecha en el muro del desconocimiento mutuo.

Es sorprendente que los trabajos directamente consagrados a la memoria y a sus distorsiones¹¹ dediquen muchos esfuerzos a lo que P. Buser¹² llama taxonomía de la memoria o, más bien, de las memorias: ¿cuántas memorias hay que contar? Es la segunda gran instrucción recibida de la ciencia clínica. Se impone, a este nivel, la confrontación directa con la fenomenología de la memoria propuesta anteriormente. A este respecto, no deberían sorprender las discordancias, más superficiales de lo que aparece en principio. Están ligadas fundamentalmente a diferencias en el plano de la discusión y de los métodos de enfoque. Nuestra tipología, con sus parejas de opuestos, estaba motivada esencialmente por la cuestión del tiempo, de la distancia y de la profundidad temporal; además, estaba orientada por una conceptualidad tradicional (lo vimos en conceptos como representación, ficción, "pintura"); finalmente, era producida por la preocupación del análisis existencial, a menudo a contracorriente de las distinciones del sentido común o de la psicología experimental de la época.

Por su lado, la taxonomía fruto de la clínica depende de condiciones de observación que están, la mayoría de las veces, muy alejadas de las de la vida cotidiana: o son reconstrucciones que hay que presuponer para explicar el carácter selectivo de tal o cual disfunción, u observaciones transmitidas en condiciones totalmente artificiales, al ser el experimentador el dueño del juego, en particular en la formulación de las tareas propuestas a los sujetos de experiencia; a su vez, las respuestas dadas a estas tareas son interpretadas en función de la variedad de los criterios de éxito escogidos, incluso de la diversidad de opciones de los investigadores, a menudo formados en tradiciones experimentales muy diferentes. Así, las distinciones que P. Buser propone provienen de un tipo de *consensus* al que contribuyeron, además de la clínica propiamente dicha, las ciencias cognitivas, la psicología del comportamiento, la etología, la psicología social. Estas distinciones no son por ello menos interesantes. Es el caso de la distinción mejor ratificada entre memoria a corto pla-

¹⁰ Cf. antes, primera parte, capítulo 1, pp. 38-66.

¹¹ D. Schacter (dir.), *Memory Distortions*, Harvard University Press, 1995.

¹² Pierre Buser, *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre*, Paris, Odile Jacob, 1998.

zo y memoria a largo plazo, y de las distinciones internas de una o de otra. Así, se habla de memoria inmediata, subdivisión de la memoria a corto plazo, cuya eficacia es evaluada según la escala de la segunda (nos hallamos de golpe en el tiempo objetivo de los cronómetros); se hablará también de memoria de trabajo, cuya denominación incluso recuerda el modo como fue descubierta, a saber, con motivo de la ejecución de diversas tareas cognitivas definidas por el experimentador. Particularmente interesante es la distinción entre memoria declarativa y memoria procedimental (la de las actividades gestuales y de las aptitudes motrices); esta distinción no deja de recordar la de Bergson entre las "dos memorias", o la teoría de los *habitus* de Panofsky, Elias, Bourdieu. Es sorprendente que la compartimentación no haya dejado de crecer, según la clase de actividades concernidas (aprendizaje, reconocimiento de objetos, de rostros, de conocimientos semánticos, saberes y habilidades, etcétera); hasta la memoria espacial tiene derecho a una memoria distinta. Sorprende, a la vez, la amplitud y la precisión de la información y cierta limitación debida al carácter abstracto de las condiciones de experiencia respecto a las situaciones concretas de la vida, respecto a las demás funciones mentales y, finalmente, respecto a la implicación de todo el organismo. En este sentido, merecen tenerse en cuenta los esfuerzos para compensar esta compartimentación que refiere P. Buser, llevada hasta la fragmentación de las memorias especializadas; es así como la noción de conciencia, en el sentido de vigilancia simple o *awareness*, hizo su reaparición en el campo de las disciplinas neurocognitivas, y con ella la noción de niveles conciencales. Se obtiene así la interesante distinción entre memoria explícita y memoria implícita de orden infraconciencial. A este respecto, el título que Buser da a su capítulo —"Conscience et infraconscience"— expresa perfectamente la ambición de concentrar las taxonomías dispersas en función, no de criterios de éxito en la resolución de las tareas, sino de los niveles conciencales. En tal caso, ya no se examina, como antes, el lado de "mundaneidad" de la memoria, sino sus modos de apropiación por la conciencia subjetiva. Nuestra teoría de la atribución de la memoria resulta así enriquecida por la atención prestada a los grados de efectividad de la toma de conciencia. Más tarde volveremos a encontrar este tema al hablar de la rememoración y de los trastornos de la rememoración capaces de provocar el interés por la investigación sobre el olvido.

Sin duda, se preguntará el lector qué ha ocurrido en todo esto con las localizaciones cerebrales o con la asignación de tal función mnemónica a tal circuito, a tal arquitectura neuronal. Alcanzamos aquí el punto más delicado de



la aventura, no tanto en el plano de la observación anatomoclínica como en el de la interpretación del saber sobre las huellas mnésicas.

En efecto, justo en el momento en que las ciencias neuronales están más cerca de su objetivo, alcanzan su punto de problematicidad más extrema. Las localizaciones en términos de áreas, de circuitos, de sistemas son la ilustración más notable de la correlación entre organización y función. Lo que acabamos de describir hace un momento bajo la égida de la taxonomía de las memorias concierne al lado-función para el que la ciencia propiamente neuronal busca la contrapartida en términos de organización, la contrapartida cortical. Llegamos aquí al aspecto más importante y más admirable de toda la empresa: hacer avanzar a la par la identificación de las funciones y la de las organizaciones. A este respecto, el área de las localizaciones dista mucho de estar cerrada.

Pero ¿qué se habría comprendido, finalmente, si se hubiese conseguido dibujar un cuadro de doble entrada: la geografía cortical, por un lado, y la taxonomía funcional, por otro? ¿Se habría comprendido el fenómeno mnemónico en su constitución más íntima?

A decir verdad, lo que debemos esclarecer es la significación misma de la noción de huella respecto al tiempo pasado. La dificultad con la que tropieza toda nuestra empresa proviene de un hecho simple: "Todas las huellas están en el presente. Ninguna habla de la ausencia; menos aún de la anterioridad. Por ello, hay que dotar a la huella de una dimensión semiótica, de un valor de signo, y considerar la huella como un efecto-signo, signo de la acción del sello sobre la impronta" (*Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, ob. cit., p. 170). ¿Pasaremos de la metáfora de la impronta en la cera a la del grafismo del cuadro? La aporía es la misma: "¿Qué hace que la inscripción sea a la vez presente como tal y signo de lo ausente, de lo anterior?" (idem). ¿Se invocará la "estabilidad de las huellas" como si fueran jeroglíficos? (J.-P. Changeux habla de "jeroglíficos sinápticos"; ob. cit., p. 164). Además, hay que descifrar los jeroglíficos, como cuando se lee la edad de un árbol contando los círculos concéntricos dibujados en el corte del tronco. En resumen, "para pensar la huella, hay que pensarla a la vez como efecto presente y signo de su causa ausente. Pero, en la huella material, no hay alteridad, no hay ausencia. Todo en ella es positividad y presencia" (ibid., p. 170).

En este sentido, la aporía era completa desde su primera formulación en el *Teeteto* de Platón. La metáfora de la impronta no resuelve el enigma de la representación de la ausencia y de la distancia. No es su función. Ésta es la de hacer corresponder una función con una organización. En cuanto a la fun-

ción mnemónica, es especificada, entre todas las demás, por la relación de la representación con el tiempo y, en el centro de esta relación, por la dialéctica de presencia, ausencia y distancia, que es la marca del fenómeno mnemónico. Sólo el discurso sobre lo mental da cuenta de ello. La tarea de las neurociencias es, pues, explicar, no lo que me hace pensar, a saber, esta dialéctica que hace que uno piense tanto, sino lo que hace que yo piense, es decir, la estructura neuronal sin la cual yo no pensarla. No es nada, pero no es todo.

c) ¿Queda por hablar del olvido! La clínica sólo aborda la cuestión precisa del olvido no lejos de las disfunciones o, como suele decirse, de las "distorsiones de la memoria". ¿Pero es el olvido una disfunción, una distorsión? En ciertos aspectos, sí. Tratándose del olvido definitivo, assignable a la desaparición de las huellas, es vivido como una amenaza: contra este olvido hacemos memoria, para ralentizar su acción, incluso para mantenerlo a raya. Las extraordinarias hazañas del *ars memoriae* estaban destinadas a conjurar la desgracia del olvido mediante una especie de exceso de memorización traída en ayuda de la rememoración. Pero la memoria artificial es la gran perdedora de esta desigual batalla. En una palabra, se deplora el olvido como se deplora el envejecimiento o la muerte: es una de las figuras de lo ineluctable, de lo irremediable. Y sin embargo, el olvido coincide totalmente con la memoria, como se verá en las dos secciones siguientes: sus estrategias y, en ciertas condiciones, su cultura, digna de un verdadero *ars oblivionis*, hacen que no se pueda clasificar sin más el olvido por supresión de huellas entre las disfunciones al lado de la memoria ni entre las distorsiones de la memoria que afectan a su estabilidad. Ciertos hechos que evocaremos más tarde refuerzan la idea paradójica de que el olvido puede estar tan estrechamente unido a la memoria que puede considerarse como una de sus condiciones. Esta imbricación del olvido en la memoria explica el silencio de las neurociencias sobre la experiencia tan inquietante y ambivalente del olvido ordinario. Pero el primer silencio es aquí el de los órganos mismos. A este respecto, el olvido ordinario sigue la suerte de la memoria feliz: ésta es muda sobre su base neuronal. Los fenómenos mnemónicos son vividos en el silencio de los órganos. El olvido ordinario es, a este respecto, igual de silencioso que la memoria ordinaria. Es la gran diferencia entre el olvido y las amnesias de todo tipo muy abundantes en la literatura clínica. Incluso la desgracia del olvido definitivo sigue siendo una desgracia existencial que invita más a la poesía y a la cordura que a la ciencia. Y si el olvido tuviera algo que decir en el plano del saber, sería para cuestionar la frontera

entre lo normal y lo patológico. Este efecto de interferencia y de confusión no es lo menos inquietante. Otra problemática distinta de la biológica y la médica se eleva sobre este fondo de silencio: la de las situaciones límite en las que el olvido se une al envejecimiento y a la mortalidad; no son sólo, pues, los órganos los que se quedan silenciosos, sino el discurso científico y el discurso filosófico, en la medida en que éste sigue estando preso de las redes de la epistemología. Tampoco la filosofía crítica de la historia y de la memoria se muestra a la altura de la hermenéutica de la condición histórica.

II. El olvido y la persistencia de las huellas

No hemos terminado con la cuestión de la inscripción. Como se dijo, la noción de huella no se reduce ni a la huella documental ni a la huella cortical; ambas consisten en marcas "exteriores", aunque en diferentes sentidos: el de la institución social para el archivo, el de la organización biológica para el cerebro. Queda la tercera clase de inscripción, la más problemática, pero la más significativa para lo que sigue de nuestra investigación; consiste en la persistencia de las impresiones primeras en cuanto pasividades: un acontecimiento nos ha afectado, impresionado, y la marca afectiva permanece en nuestro espíritu.

Es digno de observación que esta tesis sea del orden de la presuposición. Diremos por qué en breves momentos. Pero mostremos antes las múltiples presuposiciones implicadas aquí. Por una parte, y es la presuposición principal, admito que pertenece originariamente a las afecciones de sobrevivir, persistir, permanecer, durar, conservando la marca de la ausencia y de la distancia cuyo principio hemos buscado inútilmente en el plano de las huellas corticales; en este sentido, estas inscripciones-afecciones encubrirían el secreto del enigma de la huella mnemónica: serían el depositario de la significación más disimulada, pero la más originaria, del verbo "permanecer", sinónimo de "durar". Esta primera presuposición coloca todo el análisis que sigue no muy lejos de Bergson en *Materia y memoria*.¹³

Por otra parte, esta significación se nos ocultaría ordinariamente debido a los obstáculos a la rememoración, cuyo inventario intentaremos realizar en la tercera sección de este capítulo. A este respecto, ciertas experiencias privile-

¹³ Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896).

giadas, cuya figura principal evocaremos dentro de un instante, constituyen, a pesar de estos obstáculos, el comienzo de la verificación existencial de esta segunda presuposición.

Tercera presuposición: no existe ninguna contradicción entre la afirmación que se refiere a la capacidad que las inscripciones-afecciones tienen para permanecer y durar y el saber que se refiere a las huellas corticales; el acceso a estas dos clases de huellas atañe a modos de pensamiento heterogéneos: existencial, por un lado; objetivo, por otro.

Cuarta presuposición: la supervivencia de las imágenes, reconocida en su especificidad gracias a las dos últimas presuposiciones, merece ser considerada como una forma fundamental de olvido profundo, que yo llamo el olvido de reserva.

La primera presuposición será el objeto de la discusión principal. La segunda se examinará en la tercera sección de este capítulo. La cuarta aparecerá en la conclusión de la presente sección.

La tercera puede discutirse desde ahora en la medida en que cuestiona directamente la diferencia entre las dos clases de huellas confrontadas aquí: la huella cortical y la huella psíquica. Hay que afirmar con fuerza que nada se suprime a las enseñanzas mejor fundadas de las neurociencias por esta exploración de la huella afectiva: déficits más o menos graves siguen amenazando a nuestra memoria y hacen que el olvido por destrucción de las huellas corticales siga siendo la figura cotidiana de esta insidiosa amenaza; además, la base cortical de nuestra existencia corporal continúa constituyendo la causa *sine qua non* de nuestra actividad mental en el silencio de los órganos; finalmente, la correlación entre organización y función continúa manteniendo igualmente, sin saberlo nosotros, la base continua de nuestra existencia corporal. Por tanto, la hipótesis de trabajo que proponemos aquí no despliega sus medios de pruebas precisamente contra esta estructura de base. Se trata de dos saberes heterogéneos sobre el olvido: un saber exterior y un saber íntimo. Cada uno conlleva sus razones de confianza y sus motivos de sospecha. Por un lado, me fío de la máquina corporal en el ejercicio de la memoria feliz; pero desconfío de sus recursos mal controlados de daño, de inquietud y de sufrimiento. Por otro, me fío de la capacidad originaria que poseen las inscripciones-afecciones para durar y permanecer, capacidad sin la cual yo carecería de cualquier acceso a la comprensión parcial de lo que significa presencia de la ausencia, anterioridad, distancia y profundidad temporal; pero desconfío también de las trabas impuestas al trabajo de la memoria, convertidas, a su

vez, en ocasión de uso y abuso para el olvido. Así es como llegamos a confundir impedimentos potencialmente reversibles y una destrucción irremediable. Esta confusión es tan perjudicial en el plano epistemológico como en el existencial. A la vacilación entre la amenaza del olvido definitivo y la obsesión por la memoria prohibida, se añade la incapacidad teórica para reconocer la especificidad de la huella psíquica y la irreductibilidad de los problemas vinculados a la impresión-afección. Este estado de confusión, tanto epistemológico como existencial, nos obliga a volver a la primera presuposición, reforzada, sin duda, por las dos siguientes.

¿Qué experiencias pueden considerarse como confirmaciones de la hipótesis de la supervivencia de las impresiones-afecciones más allá de su manifestación? La experiencia *princeps* es, a este respecto, la del reconocimiento, ese pequeño milagro de la memoria feliz. Me vuelve una imagen; y digo en mi interior: es él sin duda; sin duda es ella. Lo reconozco, la reconozco. Este reconocimiento puede tomar diferentes formas. Se produce ya en el transcurso de la percepción: un ser estuvo presente una vez; se ausentó; ha vuelto. Aparecer, desaparecer, reaparecer. En este caso, el reconocimiento ajusta —ensambla— el reaparecer al aparecer a través del desaparecer. Esta pequeña felicidad de la percepción fue motivo de muchas descripciones clásicas. Piénsese en Platón cuando evoca los desengaños del error y las posibilidades del reconocimiento conseguido en el *Teeteto* y en el *Filebo*. Piénsese en la peripécia del reconocimiento, en la *anagnórisis*, en la tragedia griega: Edipo reconoce en su propia persona al maléfico iniciador de los males de la ciudad. Piénsese en Kant, que reconstruye la objetividad del fenómeno sobre la base de la triple síntesis subjetiva, la *recognición* (*Rekognition*), que viene a coronar la simple aprehensión en la intuición y la reproducción de las representaciones en la imaginación. Pensamos también en Husserl, que iguala la percepción del objeto espacial con la combinatoria de sus perfiles o esbozos. A su vez, la *recognición* kantiana tendrá una descendencia conceptual en la *Anerkennung*, el reconocimiento hegeliano, ese acto ético en el que culmina la problemática de la intersubjetividad en el cambio decisivo del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo. De múltiples formas, conocer es reconocer. El reconocimiento puede apoyarse también en un soporte material, en una presentación figurada, retrato, foto, pues la representación comporta la identificación con la cosa descrita en su ausencia: a esta imbricación estaban dedicados los interminables análisis de Husserl que relacionaban *Phantasie*, *Bild* y *Erinnerung*.

Viene, finalmente, el reconocimiento propiamente mnemónico, ordinariamente llamado reconocimiento, fuera del contexto de percepción y sin necesario soporte de representación; consiste en la exacta superposición de la imagen presente al espíritu y de la huella psíquica, también llamada imagen, dejada por la impresión primera. Realiza el "ajuste" evocado por el *Teeteto* entre la colocación del pie y la huella antigua. Este pequeño milagro de múltiples caras ofrece la solución en acto del enigma primero constituido por la representación presente de una cosa pasada. A este respecto, el reconocimiento es el acto mnemónico por excelencia. Sin esta resolución efectiva, el enigma seguiría siendo una aporía pura y simple. Sobre este acto converge el haz de presunciones de fiabilidad o de no-fiabilidad dirigido hacia el recuerdo. Quizás pusimos el pie en la huella mala, o no escogimos la paloma buena en la pajarera. Quizás fuimos víctimas de un falso reconocimiento, como aquel que de lejos toma un árbol por un personaje conocido. Y, sin embargo, ¿quién podría hacer tambalear, por sus sospechas dirigidas desde el exterior, la certeza vinculada a la fortuna de semejante reconocimiento, que nosotros consideramos en nuestro corazón como indubitable? ¿Quién puede asegurar que nunca confió en semejante reencuentro de la memoria? ¿No provienen de esta confianza primera los acontecimientos emblemáticos, los acontecimientos fundadores de la existencia solitaria o compartida? ¿Y no seguimos armonizando, ajustando, nuestros errores y decepciones a las señales procedentes de un reconocimiento inquebrantable?

El enigma de la presencia de la ausencia se resuelve —acabamos de decir— en la efectividad del acto mnemónico y en la certeza que corona esta efectividad. ¿Pero no se ha hecho más impenetrable en el plano especulativo? En efecto, volvamos al término de nuestra primera presuposición: creemos que la impresión-afección permanece. Y porque permanece, hace posible el reconocimiento. Pero ¿cómo lo sabemos? El enigma especulativo subsiste en el corazón mismo de su resolución efectiva. La presuposición, en efecto, es totalmente retrospectiva. Es pronunciada en el después, que modifica las experiencias pasadas en función de las nuevas. Quizás hasta reside ahí el modelo del después. En el relato posterior, la presuposición sólo se enuncia en el futuro perfecto: habrá sido verdad que reconocí a ese ser amado que sigue siendo el mismo a pesar de una larga ausencia, una ausencia definitiva. "¡Tarde te reconocí, oh verdad!", exclama con dolor Agustín. Tarde te reconocí, es la confesión emblemática de todo reconocimiento. Sobre la presuposición retrospectiva, yo construyo un razonamiento: algo de la primera impresión

debió de permanecer para que me acuerde ahora de ello. Si vuelve un recuerdo, es que lo había perdido; pero si, a pesar de todo, lo vuelvo a encontrar y lo reconozco, es que su imagen había sobrevivido.

Éste es, resumido *in nuce*, el razonamiento de Bergson en *Materia y memoria*. Bergson sigue siendo para mí el filósofo que mejor comprendió el estrecho vínculo que existe entre lo que llama "supervivencia de las imágenes" y el fenómeno clave del reconocimiento. Detengámonos para verificarlo en los capítulos 2 y 3 de *Materia y memoria*, que constituyen el centro psicológico de toda la obra. El primero se titula: "De la reconnaissance des images. La mémoire et le cerveau". Y el segundo: "De la survivance des images. La mémoire et l'esprit". Reconocimiento y supervivencia son aquí como los dos pilares centrales de la obra.

Para comprender la centralidad de este par de nociones, remontemos el curso de nuestra investigación hasta el punto en que cruzamos por primera vez separadamente la problemática del reconocimiento y la de la supervivencia de las imágenes. Encontramos por primera vez la cuestión del reconocimiento en el marco de nuestra fenomenología de la memoria al hablar de la distinción de las dos memorias: la memoria-hábito, que es simplemente actuada y carece de reconocimiento explícito, y la memoria-rememoración, que no funciona sin reconocimiento declarado. Pero esto seguía siendo, en este estadio, una de tantas polaridades. En cuanto a la cuestión de la supervivencia, la encontramos por primera vez, ya con Bergson, al tratar de la distinción entre el recuerdo y la imagen; postulábamos entonces la existencia del recuerdo "puro" como un estado virtual de la representación del pasado, anterior a su realización en imagen en la forma mixta del recuerdo-imagen. Era, pues, la "realización del recuerdo" la que había atraído nuestra atención, sin que se haya puesto en claro la postulación del recuerdo "puro", como preservada por las comillas contra la curiosidad. Habíamos dejado el recuerdo "puro" en la condición de lo virtual. Es en este punto crítico donde hay que retomar la lectura, para impulsarla hasta asignar a este recuerdo "puro", además de la virtualidad, la inconsciencia y una existencia comparable a la que atribuimos a las cosas exteriores cuando no las percibimos. Son estas audaces ecuaciones las que nos autorizarán luego a erigir, por nuestra parte, este estatuto de supervivencia de las imágenes en un segundo paradigma de olvido, rival del de la destrucción de las huellas (nuestra cuarta presuposición).

Para comprender este encadenamiento conceptual, hay que remontarse más arriba, en *Materia y memoria*, a la tesis inaugural de toda la obra, a saber,

que el cuerpo es únicamente un órgano de acción y no de representación y que el cerebro es el centro organizador de este sistema actuante. Esta tesis excluye desde el inicio buscar del lado del cerebro la razón de la conservación de los recuerdos. La idea de que el cerebro se acuerde de haber recibido la impresión se considera incomprensible en sí misma. Esto no excluye que el cerebro no tenga una función que desempeñar en la memoria. Pero este rol es de un orden distinto del de la representación. Como órgano de acción, ejerce sus efectos sobre el recorrido mismo del recuerdo "puro" a la imagen, por tanto, sobre el recorrido de la rememoración. La discusión con las neurociencias de la época se debe totalmente al hecho de asignar al cerebro sólo el campo de la acción, el movimiento físico: al no poder esperar del cerebro que contenga la solución de la conservación del pasado en términos de representación, hay que ir en otra dirección y asignar a la impresión el poder de sobrevivir, de permanecer, de durar, y hacer de este poder no un *explicandum* —como en la tesis neuronal—, sino el principio autosuficiente de explicación. En Bergson, la dicotomía entre acción y representación es la última razón de la dicotomía entre cerebro y memoria. Esta doble dicotomía concuerda con el método de división aplicado con rigor a lo largo de toda la obra, que consiste en un paso a los extremos antes de reconstituir como mixtos de comprensión diferida los fenómenos ambiguos y confusos de la experiencia cotidiana. El reconocimiento es el modelo de estos fenómenos mixtos reconstruidos, y la imbricación de las dos memorias, el ejemplo del mixto más fácil de descomponer y de recomponer. Por falta de esta llave de lectura, no habíamos sabido discernir, en la conocida distinción entre "las dos formas de memoria" (*Matière et Mémoire*, *ob. cit.*, pp. 225 y ss.), dos modalidades de reconocimiento: una, que se realiza mediante la acción, y otra, mediante el trabajo del espíritu, "que iría a buscar en el pasado, para dirigir las hacia el presente, las representaciones más capaces de inscribirse en la situación actual" (*ibid.*, p. 224).

Quedaba planteada anticipadamente una cuestión, la de saber "cómo se conservan estas representaciones y qué relaciones mantienen con los fenómenos motores. Sólo en el próximo capítulo estudiaremos con más detenimiento esta cuestión, cuando hablemos del inconsciente y mostremos en qué consiste, en el fondo, la distinción del pasado y del presente" (*idem*). Hay que destacar que esta dificultad sólo puede plantearse a partir del fenómeno del reconocimiento en el que se transforma en acto. Mientras tanto, la psicología está habilitada para declarar "que el pasado parece almacenarse, como habíamos previsto, en estas dos formas extremas: por un lado, los mecanismos

motores que lo utilizan; por otro, las imágenes-recuerdos personales que describen todos sus acontecimientos con su entorno, su color y su lugar en el tiempo" (ibid., p. 234). Se puede observar así que estas dos formas extremas de "fidelidad en conservar" (idem), como son "la memoria que ve de nuevo" y "la memoria que repite" (idem), operan unas veces en sinergia, y otras, en oposición. Sin embargo, pusimos en guardia contra el privilegio concedido por el sentido común a los fenómenos mixtos y dimos prioridad, en virtud de la regla de división,¹⁴ a las formas extremas, y así excluimos "la extraña hipótesis de recuerdos almacenados en el cerebro, que se harían conscientes por un verdadero milagro, y que me llevarían al pasado por un proceso misterioso" (ibid., p. 235). Vuelvo a encontrar aquí mi argumento: la huella material está presente toda entera y debería estar dotada de una dimensión semiótica para significar que es del pasado. En la terminología de Bergson, la huella cortical debe colocarse de nuevo en el centro de esta totalidad de imágenes que llamamos el mundo (es el tema del difícil y enigmático capítulo 1) y tratarla "como una de entre estas imágenes, la última, aquella que obrenemos en todo momento practicando un corte instantáneo en el devenir en general. En este corte, nuestro cuerpo ocupa el centro" (ibid., p. 223).¹⁵

¹⁴ En su ensayo *Le Bergsonisme*, París, PUF, 1966, capítulo 1, "L'intuition comme méthode" [trad. esp.: *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987], Gilles Deleuze observa que el recurso a la intuición no significa, para Bergson, licencia para lo inefable: "La intuición no es un sentimiento ni una aspiración, ni una simpatía confusa, sino un método elaborado, incluso uno de los métodos, observa Deleuze, más elaborados de la filosofía" (*Le bergsonisme*, ob. cit., p. 1). El método de división, paciente del de Plarón en el *Filebo*, es, a este respecto, un importante artículo de este método. No lo Uno contra lo Múltiple, planteados en su generalidad, sino dos clases de multiplicidad (ibid. p. 31). Se presenta un modelo de multiplicidad en el método de división que describe un espectro a recorrer, extremos a identificar y un mixto a reconstruir. Hay que observar, con Deleuze igualmente, que las alternancias de dualismo y de monismo que jalonan *Materia y memoria* dependen del tipo de multiplicidad considerada en cada momento y del tipo de fenómeno mixto reconstruido. La observación es importante en cuanto que la identificación de los falsos problemas constituye otra de las máximas preferidas por Bergson, y puede tenerse por un corolario de esta distinción de los tipos de multiplicidad: ahora bien, el problema de la unión del alma y del cuerpo aparece, en muchos aspectos, como uno de estos falsos problemas: plantear bien los problemas sigue siendo el primer empeño del filósofo.

¹⁵ Un poco más tarde, Bergson observará que, para conservar imágenes, sería preciso que el cerebro tuviera el poder de conservarse a sí mismo. "Admitamos por un instante que el pasado se sobrevive en el estado de recuerdo almacenado en el cerebro; entonces, el cerebro, para conservar el recuerdo, deberá conservarse al menos a sí mismo. Pero este cerebro, en cuanto imagen extendida en el espacio, ocupa siempre el tiempo presente; constituye, con todo el resto del

En este estadio del análisis, sólo una rigurosa separación de las dos memorias prepara el camino a la tesis de la independencia de la memoria-representación. Nada se ha dicho aún de las condiciones de esta independencia. Al menos puede afirmarse que "el acto concreto por el que volvemos a aprehender el pasado en el presente es el reconocimiento" (ibíd., p. 235). Incumbe al capítulo tercero hacerse cargo de la cuestión dejada en suspenso, "la de saber cómo se conservan las representaciones y qué relaciones mantienen con los mecanismos motores" (ibíd., p. 224).

Abramos el capítulo 3: en cuarenta páginas (ibíd., pp. 276-316) de enorme densidad, Bergson da la clave de lo que llama "la supervivencia de las imágenes" (ibíd., p. 276).

Sólo habíamos iniciado su análisis siguiendo las fases de la operación por la que el recuerdo "puro" sale de su estado virtual y pasa al estado actual; entonces, únicamente el devenir-imagen del recuerdo habla retenido nuestra atención. La cuestión ahora planteada es más radical: a pesar de su tendencia a imitar la percepción al realizarse —observa Bergson—, nuestro recuerdo "permanece atado al pasado por sus raíces profundas, y si, una vez realizado, no se resintiese de su virtualidad original, si no fuese, al mismo tiempo que un estado presente, algo que resalta sobre el presente, no lo reconoceríamos nunca como un recuerdo" (ibíd., p. 277). "Todo esto se dice de una manera elegante: resaltar sobre el presente, reconocer como un recuerdo. ¡Es el enigma, totalmente reafirmado, de la presencia de la ausencia y de la distancia, como se enunció desde el inicio de la presente obra!"⁶

La solución de la supervivencia es radical. Consiste en una cadena de proposiciones sustraídas a la implicación del fenómeno del reconocimiento. Reconocer un recuerdo es reencontrarlo. Y reencontrarlo es suponerlo originariamente disponible, si no accesible. Disponible, como en espera de rememoración, pero no al alcance de la mano como las aves del palomar de Pla-

universo material, un corte continuamente renovado del devenir universal. Por tanto, o bien tendréis que suponer que este universo perece y renace, por un verdadero milagro, en todos los momentos de la duración, o bien deberéis trasladarle la continuidad de existencia que negáis a la conciencia, y hacer de su pasado una realidad que se sobrevive y se prolonga en su presente: entonces, no habréis ganado nada con almacenar vuestros recuerdos en la materia, y, al contrario, os veréis obligados a extender a la totalidad de los estados del mundo material esta supervivencia independiente e integral del pasado que negabais a los estados psicológicos" (*Matière et Mémoire*, ib. cit., p. 290).

⁶ Cf. antes, p. 8.



tón, que uno posee pero que no retiene. Incumbe, pues, a la experiencia del reconocimiento, remitir a un estado de latencia del recuerdo de la impresión primera cuya imagen debió de constituirse al mismo tiempo que la afección originaria. En efecto, un corolario importante de la tesis de la supervivencia en estado de latencia de las imágenes del pasado es que cualquier presente es, desde su aparición, su propio pasado; pues ¿cómo devendría pasado si no se hubiera constituido al mismo tiempo que era presente? Como observa Deleuze: "Existe ahí como un planteamiento fundamental del tiempo, y también la paradoja más profunda de la memoria: el pasado es 'contemporáneo' del presente que *fué*. Si el pasado debiese esperar a ya no ser, si no fuera ahora y desde ya pasado, 'pasado en general', no podría nunca devenir lo que es, nunca sería *ere* pasado. [...] Nunca el pasado se constituiría, si no coexistiera con el presente del que es el pasado" (*Le Bergsonisme*, ob. cit., p. 54). Deleuze añade: "El pasado no sólo coexiste con el presente que *fué*, sino que [...] es el pasado entero, íntegro, *todo* nuestro pasado que coexiste con cada presente. La célebre metáfora del cono representa este estado completo de coexistencia" (ibíd., p. 55).

A su vez, la idea de latencia exige la de inconsciente, si se llama conciencia la tendencia a actuar, la atención a la vida, por lo que se expresa la relación del cuerpo con la acción. Insistamos con Bergson: "Nuestro presente es la materialidad misma de nuestra existencia, es decir, un conjunto de sensaciones y de movimientos, nada más" (*Matière et Mémoire*, ob. cit., p. 281). De esto se deduce que, por contraste, por "hipótesis" (ibíd., p. 282), el pasado es "lo que ya no actúa" (ibíd., p. 283). Es en este momento crucial de la reflexión cuando Bergson declara: "Esta impotencia radical del 'recuerdo puro' nos ayudará precisamente a comprender cómo se conserva en estado latente" (idem). Por tanto, el término "inconsciente" puede pronunciarse emparejado con el de "impotencia". La cadena de las implicaciones se completa con un último término: es lícito reconocer, para los recuerdos que aún no han accedido por la rememoración a la luz de la conciencia, la misma clase de existencia que la que atribuimos a las cosas que nos rodean cuando no las percibimos.¹⁷ Es este sen-

¹⁷ Bergson frecuenta aquí las regiones del inconsciente de las que habla Freud. Al tratar de los eslabones de expansión que se engarzan en una cadena, Bergson observa: "En esta forma condensada, nuestra vida psicológica anterior existe para nosotros incluso más que el mundo externo, del cual no percibimos más que una pequeñísima parte, mientras que, al contrario, utilizamos la totalidad de nuestra experiencia vivida. Es cierto que la poseemos así sólo en síntesis, y que nuestras antiguas percepciones, consideradas como individualidades distintas, nos dan la impresión o de haber desaparecido totalmente o de reaparecer únicamente a capricho de

tido del verbo "existir" el que es implicado en la tesis de la latencia y de la inconsciencia de los recuerdos conservados del pasado: "Pero tocamos aquí el problema capital de la *existencia*, problema que sólo podemos tratar superficialmente bajo pena de ser conducidos, de cuestión en cuestión, al corazón mismo de la metafísica" (ibíd., p. 288). Esta tesis sigue siendo del orden de la presuposición y de la retrospección. La supervivencia no la percibimos, la suponemos y creemos en ella.¹⁸ Y es el reconocimiento el que nos autoriza a creerlo: lo que una vez vimos, oímos, experimentamos, aprendimos, no está perdido definitivamente, sino que sobrevive, ya que podemos recordarlo y reconocerlo. Sobrevive. ¿Pero dónde? Ésa es la pregunta trampa. Pregunta quizás inevitable en cuanto que es difícil no designar, en términos de continente, el lugar psíquico "de donde", según se dice, el recuerdo vuelve. ¿No afirma el propio Bergson que uno va a buscar el recuerdo allí donde está, en el pasado? Pero toda su empresa consiste en sustituir la pregunta "¿dónde?" por la de "¿cómo?": "sólo le restituiré su carácter de recuerdo remitiéndome a la operación por la que lo evoqué, virtual, desde el fondo de su pasado" (ibíd., p. 282). Quizás ahí radica la verdad profunda de la *anamnēsis* griega: buscar es esperar encontrar. Y encontrar es reconocer lo que una vez —anteriormente— se aprendió. Las poderosas imágenes del "lugar" en las *Confesiones* de Agustín, que compara la memoria con "vastos palacios", con "depósitos" en los que los recuerdos están almacenados, nos encantan literalmente. Y la antigua asociación entre la *eikōn* y el *typos* se reforma insidiosamente. Para resistir

su fantasía. Pero esta apariencia de destrucción completa o de resurrección caprichosa se debe simplemente a que la conciencia actual acepta en cada instante lo útil y rechaza momentáneamente lo superfluo" (*Matière et Mémoire*, ob. cit., p. 287). En cuanto a la relación entre el inconsciente bergsoniano y el inconsciente freudiano, es una cuestión a la que sólo se hará una breve alusión en la tercera sección de este capítulo. Observemos, no obstante, que Bergson no ignoró el problema, como lo demuestra un texto de *El pensamiento y lo moviente*, que recuerda Deleuze: "Hasta nuestra idea de la conservación íntegra del pasado no se había encontrado su verificación empírica en el vasto conjunto de experiencias establecido por los discípulos de Freud" (*La Pensée et le Mouvant*, en *Oeuvres*, ob. cit., p. 1316).

¹⁸ Si hubiera que resumir en una frase el libro *Materia y memoria*, habría que decir que el recuerdo "se conserva a sí mismo". Esta declaración se lee en *La Pensée et le Mouvant* (ob. cit., p. 1315): "Nos damos cuenta de que la experiencia interna en estado puro, al darnos una 'sustancia' cuya esencia misma es *durar* y, por consiguiente, prolongar sin cesar en el presente un pasado indestructible, nos hubiera dispensado e incluso nos hubiera prohibido indagar dónde se conserva el recuerdo. Se conserva a sí mismo..." (citado por Deleuze, *Le Bergsonisme*, ob. cit., p. 49).

a esta seducción, hay que reformar continuamente la cadena conceptual: supervivencia igual a latencia, igual a impotencia, igual a inconsciencia, igual a existencia. El vínculo de la cadena es la convicción de que el devenir no significa fundamentalmente paso, sino, bajo el signo de la memoria, duración. Un devenir que dura: en esto consiste la intuición maestra de *Materia y memoria*.

Pero reformar esta cadena conceptual y elevarse a esta intuición maestra es siempre dar un salto fuera del círculo dibujado alrededor de nosotros por la atención a la vida. Es trasladarnos a ese otro lugar de la acción que es el sueño: "Un ser humano que soñase su existencia en lugar de vivirla tendría sin duda también bajo su mirada, en todo momento, la multitud infinita de los detalles de su historia pasada" (ibíd., p. 295). En efecto, es necesario un salto para remontarse a la fuente del recuerdo "puro", en la medida en que otra pendiente del análisis lo conduce a seguir el movimiento descendente del recuerdo "puro" hacia la imagen en la que éste se realiza. Conocemos el esquema llamado del cono invertido (ibíd., pp. 292-294), mediante el cual Bergson visualiza, de alguna forma para sus lectores (como hace Husserl en las *Lecciones* de 1905), este proceso de realización. La base del cono figura la totalidad de los recuerdos acumulados en la memoria. El extremo opuesto representa el contacto puntual con el plano de la acción, en ese punto limitado que es el cuerpo que actúa; este centro es, a su modo, un lugar de memoria, pero esta memoria cuasi instantánea no es otra cosa que la memoria-hábito; es sólo un punto que se mueve, el del presente que pasa sin cesar, al contrario de la "verdadera memoria" (ibíd., p. 293) figurada por la vasta base del cono. Este esquema quiere ilustrar, a la vez, la heterogeneidad de las memorias y el modo como se prestan ayuda mutuamente. El esquema se enriquece si se quiere trasladar a él la figuración del capítulo anterior en el que el conjunto de los recursos era representado por círculos concéntricos capaces de diluirse indefinidamente según los grados de profundidad crecientes o concentrarse en un recuerdo concreto, "según el grado de tensión que adopte nuestro espíritu, según la altura en que se coloque" (ibíd., p. 251); de este modo, es la multiplicidad no numérica de los recuerdos la que se hace incorporar al esquema simplificado del cono. Este esquema no puede desdenarse en absoluto, ya que señala el punto culminante del método bergsoniano de división; la relación del pasado con el presente (ibíd., pp. 291 y ss.) ilustrada por el esquema designa *in fine* la reconstrucción de una experiencia híbrida, mixta: "*prácticamente, sólo percibimos el pasado, al ser el presente 'puro' el inaprensible avance del*

pasado que devora el futuro" (ibíd., p. 291). Se manifiesta aquí toda la sutileza del método bergsoniano: el movimiento reflexivo de remonte aísla el recuerdo "puro" en el momento del pensamiento meditativo, soñador. Se podría hablar aquí de memoria meditante, en el sentido del alemán *Gedächtnis*, distinto de *Erinnerung* y emparentado con *Denken* y *Andenken*; en efecto, hay más que ensueño en la evocación de la latencia de lo que permanece del pasado: algo como una especulación —Bergson habla a veces "de una memoria totalmente contemplativa" (ibíd., p. 296)—, en el sentido de un pensamiento en el límite, pensamiento que especula sobre las inevitables comillas que rodean el término recuerdo "puro". En efecto, esta especulación actúa a contra-pendiente del esfuerzo de rememoración. A decir verdad, no avanza; retrocede, se mueve hacia atrás, remonta. Sin embargo, es en el movimiento mismo de la rememoración, por tanto en la progresión del "recuerdo puro" hacia el recuerdo-imagen, donde la reflexión se esfuerza por deshacer lo que el reconocimiento hace, recuperar el pasado en el presente, la ausencia en la presencia. Bergson describe admirablemente esta operación; hablando del paso del recuerdo del estado virtual al estado actual, observa:

Pero nuestro recuerdo sigue estando todavía en estado virtual; simplemente nos disponemos a recibirlo adoptando la actitud apropiada. Poco a poco, aparece como una nebulosidad que se condensa; de virtual, pasa al estado actual; y, a medida que se dibujan sus contornos y se delimita su superficie, tiende a imitar la percepción. Pero permanece vinculada al pasado por sus raíces profundas, y si, una vez realizado, no se resintiese de su virtualidad original, si no fuese, al mismo tiempo que un estado presente, algo que resalta sobre el pasado, nunca lo reconoceríamos como un recuerdo (ibíd., p. 277).

Reconocer el recuerdo "por un recuerdo": éste es, resumido, todo el enigma. Sin embargo, para descubrirlo y esclarecerlo, hay que soñar, sin duda, pero también pensar. Entonces comenzamos a especular sobre lo que significa la metáfora de la profundidad, y lo que significa estado virtual.¹⁹

¹⁹ Deleuze subraya este rasgo del proceso regresivo exigido por el movimiento hacia lo virtual: "Uno se instala *de entrada* en el pasado, se salta al pasado como a un elemento propio. Así como no percibimos la cosas en nosotros mismos, sino allí donde están, no aprehendemos el pasado más que allí donde está, en el mismo, y no en nosotros, en nuestro presente. Hay, pues, un 'pasado en general' que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que es como un elemento mitológico, un pasado eterno y de cualquier tiempo, condición para el 'paso' de

Se imponen algunas observaciones críticas antes de que consideremos la cuarta y última presuposición de este segundo viaje al país del olvido, a saber, el derecho a considerar la "supervivencia de las imágenes" como una figura del olvido, digna de oponerse al olvido por destrucción de las huellas.

Mis observaciones se refieren a dos puntos: primeramente, ¿es legítimo aislar la tesis que el propio Bergson llama psicológica de la tesis metafísica que da su título completo a *Materia y memoria*? En realidad, los dos capítulos centrales que tomamos como guías están enmarcados por un capítulo inicial y otro final que, juntos, dibujan la envoltura metafísica de la psicología. El libro se abre precisamente con una tesis metafísica: la de considerar el conjunto de la realidad como un mundo de "imágenes" en un sentido del término que excede a cualquier psicología; se trata nada menos que de decidir entre el realismo y el idealismo en teoría del conocimiento. Estas imágenes, que ya no son imágenes de nada, son —dice Bergson— un poco menos consistentes que lo que el realismo tiene por independiente de cualquier conciencia y un poco más que lo que el idealismo, al menos el de Berkeley —ya aludido por Kant como "Refutación del idealismo" en la *Crítica de la razón pura*—, considera como simple contenido evanescente de percepción. Ahora bien, el cuerpo y el cerebro son considerados como tipos de irrupción práctica en este universo neutro de imágenes; por esta razón, son a la vez imágenes y el centro práctico de este mundo de imágenes. El desmantelamiento de lo que se llama materia ya ha dado comienzo, en la medida en que el materialismo constituye la cima del realismo. Pero el capítulo 1 no va más lejos. Es preciso, pues, ir hasta el final del capítulo 4 para formular la tesis metafísica íntegra, que, según la expresión de Frédéric Worms,²⁰ consiste nada menos que en "la metafísica de la materia fundada en la duración" (*Introduction à "Matière et Mémoire" de Bergson*, ob. cit., pp. 187 y ss.). Ahora bien, precisamente sobre la base de esta metafísica, se propone la relectura del problema clásico de la unión del alma

cualquier presente particular. Es el pasado en general el que hace posible todos los pasados. Nos situamos primeramente, dice Bergson, en el pasado en general: lo que describe así es el *salto a la ontología*" (ibid., pp. 51-52). En esta ocasión, Deleuze pone en guardia, como pedía antes que el Hyppolite ("Du bergsonisme à l'existentialisme", en *Mercur de France*, julio de 1949; y "Aspects divers de la mémoire chez Bergson", en *Revue Internationale de Philosophie*, octubre de 1949), contra una interpretación psicologizadora del texto bergsoniano. Pero, para Bergson, la referencia a la psicología sigue siendo la referencia importante, y preserva la distinción entre psicología y metafísica, sobre la que volveremos más tarde.

²⁰ Frédéric Worms, *Introduction à "Matière et Mémoire" de Bergson*, ob. cit.

y el cuerpo (como prefirió decir Bergson: *Matière et Mémoire*, ob. cit., p. 317), relectura que, por una parte, consiste en la eliminación de un falso problema y que, por otra, elabora un dualismo inclasificable entre las figuras históricas del dualismo. Además, se alternan fases de monismo y de dualismo según el tipo de multiplicidades a dividir y de fenómenos mixtos que se debe reconstruir. Así se descubre con sorpresa que no es definitiva la oposición entre duración y materia, si es cierto que se puede formar la idea de una multiplicidad de ritmos más o menos rígidos de duraciones. Este monismo diferenciado de las duraciones nada tiene en común con alguno de los dualismos elaborados desde la época de los cartesianos y de los poscartesianos.²¹

Pero no es ésta la última palabra de la obra. Las últimas páginas de *Materia y memoria* están consagradas a la formulación de tres polaridades clásicas: extenso/inextenso, cualidad/cantidad, libertad/necesidad. Por tanto, hay que leer *Materia y memoria* desde el primero al último capítulo, y éste, hasta las últimas páginas. Lo admito.

Lo cierto es que la psicología asentada en el binomio reconocimiento/supervivencia no sólo está perfectamente delimitada en el transcurso de la obra, sino que puede considerarse como una explicación distinta de la metafísica que la circunscribe. En efecto, todo comienza por la tesis de que "nuestro cuerpo es un instrumento de acción, y de acción solamente" (ibid., pp. 356-378). La oposición acción/representación constituye, en este sentido, la primera tesis explícitamente psicológica y sólo implícitamente metafísica en virtud de sus consecuencias para la idea de materia. De ahí se pasa a la tesis de la supervivencia por sí de las imágenes del pasado, a través del corolario de la primera tesis, a saber, que la conciencia del presente consiste esencialmente en la atención a la vida; ahora bien, es éste el simple envés de la tesis que afirma que el recuerdo "puro" está impregnado de impotencia y de inconsciencia y, en este sentido, existe por sí. Una antítesis psicológica guía toda la empresa, y el binomio que da título a los dos capítulos centrales —el reconocimiento de las imágenes y la supervivencia de las imágenes— está edificado sobre esta antítesis.

Por ello, intento situarme teniendo presente esta psicología, y dejando de lado la teoría generalizada de las imágenes del capítulo 1 y del uso hiperbólico que se hace de la noción de duración al final del capítulo 4 en virtud de la jerarquía de ritmos de tensiones y de contracciones de la duración. Por mi

²¹ Deleuze consagra un capítulo a la pregunta: "¿Una o varias duraciones?" (*Le Bergsonisme*, ob. cit., pp. 71 y ss.).

parte —y será ésta la segunda serie de mis observaciones—, intento reinterpretar la oposición *princeps* entre el cerebro instrumento de acción y la representación autosuficiente dentro de términos compatibles con la distinción que hago entre huellas mnésicas, en cuanto sustrato material, y huellas psíquicas, en cuanto dimensión pre-representativa de la experiencia viva. Decir que el cerebro es instrumento de acción y sólo de acción es, a mi modo de ver, caracterizar en bloque el enfoque neuronal, el cual sólo da acceso a la observación de fenómenos que son acciones en el sentido puramente objetivo del término. En efecto, las neurociencias no conocen más que organizaciones y funcionamientos correlativos; por tanto, acciones físicas, y las huellas propias de estas estructuras no se designan como huellas en el sentido semiológico de efectos-signos de su causa. Esta transposición de la tesis inaugural de Bergson relativa al cerebro como simple instrumento de acción no impide restituir a la acción, en el sentido vivencial del término, su parte en la estructuración de la experiencia viva, en unión y no en antítesis con la representación. Pero esta restitución encuentra una resistencia segura por parte de Bergson. Para él, la acción es mucho más que el movimiento físico, ese corte instantáneo en el devenir del mundo —es una actitud de vida; es la conciencia misma en cuanto agente—. Y es mediante un salto como hay que romper el círculo mágico de la atención a la vida para entregarse al recuerdo en una especie de estado de sueño. A este respecto, la literatura, más que la experiencia cotidiana, está del lado de Bergson: la literatura de la melancolía, de la nostalgia, del *spleen*; por no hablar de *En busca del tiempo perdido*, que, más que ninguna otra obra, se eleva como el monumento literario simétrico de *Materia y memoria*. Pero ¿se puede desacoplar tan radicalmente la acción y la representación? La tendencia general de la presente obra es la de considerar los dos términos de la acción y de la representación como la doble matriz del vínculo social y de las identidades que crean este último. ¿Es, por ello, este disentiimiento la señal de la ruptura con Bergson? No lo creo. Es preciso volver al método bergsoniano de división que invita a acercarse a los extremos de un espectro de fenómenos antes de reconstruir como un fenómeno mixto la experiencia cotidiana cuya complejidad y confusión entorpecen la descripción. Se puede decir, entonces, que yo alcanzo a Bergson en el camino de esta reconstrucción: de hecho, la experiencia *princeps* del reconocimiento, que hace pareja con la de la supervivencia de las imágenes, se propone como esa experiencia viva en el camino de la rememoración del recuerdo; es en esta experiencia viva donde se atestigua la sinergia entre acción y representación. El momento del recuerdo "puro",

alcanzado por un salto fuera de la esfera práctica, no era más que virtual, y el momento del reconocimiento efectivo marca la reinserción del recuerdo en la constitución de la acción viva. Que, en el momento del salto, el recuerdo "contraste" con el presente, según la feliz expresión de Bergson; este movimiento de retirada, de vacilación, de interrogación forma parte de la dialéctica concreta de la representación y de la acción. Los interlocutores del *Filebo* no hacen más que preguntarse: ¿quién es? ¿Es un hombre o un árbol? Se designa el lugar del error mediante esta *epokhē*, esta suspensión, que zanja la proposición declarativa: ¡es él, sin duda!; ¡es ella, sin duda!

De estas observaciones se deduce que el reconocimiento puede colocarse en una escala distinta de la de los grados de proximidad de la representación respecto de la práctica. Se puede abordar la representación también en términos de modo de "presentación", como hace Husserl, y oponer a la presentación perceptiva la tabla de las re-presentaciones, o, mejor, de las presentificaciones, como en la trilogía husserliana *Phantasie, Bild, Erinnerung*; así se abre a la reflexión una concepción alternativa de la representación.

Si estas observaciones críticas nos alejan de cierto uso indiscriminado del concepto de acción, aplicado tanto al cerebro en cuanto objeto científico como a la práctica de la vida, refuerzan, a mi entender, la importante tesis de la supervivencia por sí de las imágenes del pasado. Esta tesis no tiene necesidad de la oposición entre acción vivencial y representación para hacerse escuchar. Le basta esta doble afirmación: en primer lugar, que la huella cortical no se perpetúa en el sentido de saberse huella de... —del acontecimiento advenido, pasado—; después, que, si la experiencia viva no fue desde el principio supervivencia de ella misma, y en este sentido, huella psíquica, nunca lo será. Por tanto, toda la obra *Materia y memoria* se deja resumir del modo siguiente en la terminología de la inscripción, como muestra la polisemia de la noción de huella: la inscripción, en el sentido psíquico del término, no es otra cosa que la supervivencia por sí de la imagen mnemónica contemporánea de la experiencia originaria.

Ha llegado el momento, al final del recorrido, de considerar la última de las presuposiciones sobre las que se construye la presente investigación, a saber, que la supervivencia por sí de las impresiones-afecciones merece considerarse como una figura del olvido fundamental, con el mismo rango que el olvido por destrucción de las huellas. Esto no lo dice Bergson. Incluso parece que sólo pensó en el olvido en términos de destrucción de huellas. La última frase del capítulo 3 hace referencia explícitamente a esta forma del olvido.

Aparece al término de un razonamiento en el que el método de división reconduce al nivel de los fenómenos mixtos: por tanto, el cerebro es colocado en la posición "de un intermediario entre las sensaciones y los movimientos" (ibíd., p. 315). Y Bergson observa: "En este sentido, el cerebro contribuye a evocar el recuerdo útil, pero más aún a descartar provisionalmente todos los demás" (ídem). Entonces afirma categóricamente: "No vemos cómo la memoria podría alojarse en la materia, pero comprendemos perfectamente, según la profunda expresión de un filósofo contemporáneo [Ravaisson], que 'la materialidad coloque en nosotros el olvido'" (ibíd., pp. 315-316). Es la última palabra del gran capítulo sobre la supervivencia.

¿Por qué razón, pues, la supervivencia del recuerdo equivaldría a olvido?

Precisamente, en nombre de la impotencia, de la inconsciencia, de la existencia, reconocidas en el recuerdo en la condición de lo "virtual". No se trata, pues, del olvido que la materialidad pone en nosotros, el olvido por supresión y borrado de las huellas; sino del olvido que podemos llamar de reserva o de recurso. Por tanto, el olvido designa el carácter *desapercibido* de la perseverancia del recuerdo, su sustracción a la vigilancia de la conciencia.

¿Qué argumentos pueden formularse en apoyo de esta presuposición?

Tenemos, en primer lugar, la equivocidad que merece ser preservada en el plano de nuestra actitud global respecto al olvido. Por un lado, experimentamos diariamente la erosión de la memoria y asociamos esta experiencia a la del envejecimiento, a la cercanía de la muerte. Esta erosión contribuye a esta tristeza que yo llamaba en otro lugar "tristeza de lo finito".²² Tiene como horizonte la pérdida definitiva de la memoria, la muerte anunciada de los recuerdos. Por otro lado, conocemos las pequeñas alegrías del retorno a veces inopinado de recuerdos que creíamos perdidos para siempre. Entonces, debemos decirnos, como lo hicimos ya anteriormente, que olvidamos menos de lo que creemos o de lo que tenemos.

Se ofrecen, a continuación, diversas experiencias que dan a los episodios todavía puntuales del reconocimiento la dimensión de una estructura existencial permanente. Estas experiencias jalonan la ampliación progresiva del campo de lo "virtual". Es cierto que el núcleo de la memoria profunda consiste en un conjunto de marcas que designan lo que, de una manera o de otra, vimos, oímos, aprendimos, conseguimos; son los pájaros del palomar del *Tee-tee* que "poseo" pero que no "retengo". En torno a este núcleo se agrupan

²² Véase *Philosophie de la volonté*, tomo I: *Le volontaire et l'involontaire*, *op. cit.*

maneras habituales de pensar, de actuar, de sentir, en suma: hábitos, *habitus*, en el sentido de Aristóteles, de Panofsky, de Elias, de Bourdieu. A este respecto, la diferencia bergsoniana entre memoria-hábito y memoria episódica, que vale en el momento de la realización del recuerdo, ya no vale en el nivel profundo de su reservación. La iteración, la repetición mellan las aristas de las marcas mnemónicas puntuales y producen estas grandes disposiciones para la acción que Ravaissou celebraba bajo el amplio término de la *Habitude*. Memoria profunda y memoria-hábito se solapan mutuamente en la figura englobadora de la disponibilidad. El hombre hábil bebe en este *thesaurus* y se apoya en la seguridad, en la confianza que dispensa. Siguen después los saberes generales, como reglas de cálculo o de gramática, léxicos familiares o extranjeros, reglas de juegos, etcétera. Los teoremas que descubre de nuevo el joven esclavo del *Menón* son de este orden. Muy cerca de estos saberes generales, tenemos las estructuras *a priori* del saber, digamos, lo trascendental; o sea, todo aquello que se puede decir con el Leibniz de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*: todo lo que en el entendimiento humano fue antes en lo sensible, salvo el entendimiento humano mismo. A estos habría que añadir las estructuras *meta*-de la especulación y de la filosofía primera (lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, el ser, la sustancia y la *energeia*). Finalmente, vendría lo que yo me arriesgo a llamar lo inmemorial: lo que nunca constituyó acontecimiento para mí y lo que incluso nunca adquirimos realmente, lo que incluso es menos formal que ontológico. En el fondo del fondo, tendríamos el olvido de los fundamentos, de sus donaciones originarias, fuerza de vida, fuerza creadora de historia, *Ursprung*, "origen", en cuanto irreductible al comienzo, origen siempre presente, como la Creación de la que habla Franz Rosenzweig en *L'Etoile de la Rédemption*: de ella dice que es el fundamento perpetuo; aún más, la Donación que permite absolutamente al donante dar, al donatario recibir, al don ser dado, según Jean-Luc Marion en *Réduction et Donation* (Paris, PUF, col. "Épiméthée", 1989), y en *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris, PUF, 1998). Salimos de todas las linealidades narrativas; o, si se puede hablar todavía de narración, sería de una narración que habría roto con cualquier cronología. En este sentido, cualquier origen, tomado en su poder originante, resulta irreductible a un comienzo datado y, por este motivo, compete al mismo estatuto de lo olvidado fundador. Es importante que penetremos en el área del olvido bajo el signo de una equivocidad primordial. Esta no nos abandonará hasta el final de esta obra, como si, viniendo desde las profundidades del olvido, el doble



podér de la destrucción y de la perseverancia se perpetuase hasta en las capas superficiales del olvido.

Con estas dos figuras del olvido profundo, primordial, entramos en contacto con el fondo mítico del filosofar: el que hizo llamar al olvido *Leta*. Y también el que proporciona a la memoria los medios para combatir el olvido: la reminiscencia platónica tiene mucho que ver con estas dos figuras del olvido. Procede del segundo olvido, que el nacimiento no pudo borrar y del que se nutre la rememoración, la reminiscencia: así es posible aprender lo que, de alguna forma, nunca se dejó de saber. Contra el olvido destructor, el olvido que preserva. Quizás esta sea la explicación de una paradoja poco observada del texto de Heidegger,²¹ a saber: que es el olvido el que hace posible la memo-

²¹ Esta paradoja es tanto más sorprendente cuando que resalta sobre las sucesivas apariciones del término "olvido" en *El ser y el tiempo*, con una excepción, expresan la falta de autenticidad en la práctica del cuidado. El olvido no se vincula primordialmente a la memoria: como olvido del ser, es constitutivo de la condición no-auténtica: Heidegger opone al "ocultamiento", en el sentido griego del *lanthanein*, el "no-ocultamiento" del *aletheia*, que traducimos por "verdad" (*El ser y el tiempo*, ob. cit., p. 219). En un sentido próximo, se trata en el capítulo "Gewissen" (conciencia) del "olvido de la conciencia", como escapatoria a la advocación llegada desde la profundidad del poder-ser propio. También, dentro de la no-autenticidad, el olvido, contemporáneo de la repetición, se revela como "un escapar, cerrado a sí mismo, ante el más propio haber-sido" (ibíd., p. 339). Pero se advierte que "este olvido no es una nada, ni sólo la falta de recuerdo, sino un modo existencial propio, positivo del haber-sido" (ibíd.). Se puede, pues, hablar de un "poder del olvido" engarzado en la preocupación cotidiana. Incumbe a la acción del presente en la curiosidad olvidar el antes (ibíd., p. 347). Para perderse en el mundo de los útiles, es necesario el olvido del sí-mismo (ibíd., p. 354). Se puede entonces hablar, en forma de oxímoron, de "olvido atento" (ibíd., p. 369). El olvido, en este sentido, es característico del uno, del "se", "ciego para las posibilidades", "incapaz de repetir lo que fue" (ibíd., p. 391). Entredado en el presente de la preocupación, el olvido significa una temporalidad "sin espera" (ibíd., p. 407), no resuelta, como una "presentación que no está a la que espera y que olvida" (ibíd., p. 410). El entredado de la temporalidad en la concepción vulgar del tiempo supuestamente "infinito" es acompañado por la "representación[...] que se basa en el olvido de sí" (ibíd., p. 424). Decir "el tiempo pasado" es olvidar los instantes que "se escenten" (ibíd., p. 425). Sobre el fondo de esta letanía de la no-autenticidad se destaca la única alusión, en *El ser y el tiempo*, a la relación del olvido con el recuerdo: "Así como la espera de algo sólo es posible sobre la base del estar a la espera, de igual modo el recuerdo sólo es posible sobre la base de olvidar, y no al revés; porque, en la modalidad del olvido, el 'haber-sido' 'ahí' primariamente el horizonte en el que, comprendiéndose, el *Dasein* perdido en la 'exterioridad' de lo que se preocupa puede recordar" (ibíd., p. 339). No se sabe si la desaprobación del olvido supone en su *Verfallen* el trabajo de memoria, o si la gracia del reconocimiento del pasado podría levantar el olvido de su vencimiento-caducidad y elevarlo al rango del olvido de reserva.

ria: "Así como la espera de algo sólo es posible sobre la base del estar a la espera, de igual modo el recuerdo (*Erinnerung*) sólo es posible sobre la base de olvidar, y no al revés; porque, en la modalidad del olvido, el haber-sido 'abre' primariamente el horizonte en el que, comprendiéndose, el *Dasein* perdido en la 'exterioridad' puede acordarse de lo que se preocupa" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 339; trad. fr. de Martineau, p. 238). Esta paradoja aparente se aclara, si se tiene en cuenta una decisión terminológica importante, evocada en el capítulo precedente; mientras que Heidegger guarda para el futuro y el presente la terminología ordinaria, rompe con el uso de llamar *Vergangenheit* al pasado y decide designarlo por el pretérito perfecto del verbo ser: *gewesen*, *Gewesenheit* (Martineau traduce "haber-sido"). Esta elección es capital y zanja una ambigüedad, o más bien una duplicidad gramatical: en efecto, decimos del pasado que ya no es, sino que fue. Con la primera denominación, subrayamos su desaparición, su ausencia. Pero ¿ausencia de qué? De nuestra pretensión de actuar sobre él, de mantenerlo "a la mano" (*Zuhanden*). Con la segunda denominación, subrayamos su plena autenticidad respecto a cualquier acontecimiento datado, recordado u olvidado. Anterioridad que no se limita a sustraerlo a nuestras pretensiones, como ocurre con el pasado-sobrepasado (*Vergangenheit*), sino anterioridad que preserva. Nadie puede hacer que lo que ya no es, no haya sido. Es al pasado como "sido" al que se vincula este olvido del que Heidegger nos dice que condiciona el recuerdo. Se comprende la paradoja aparente, si se entiende por olvido el recurso inmemorial y no la inexorable destrucción. Confirmando esta hipótesis de lectura, podemos remontarnos algunas líneas más arriba al pasaje en que Heidegger relaciona el olvido con la repetición (*Wiederholung*) en el sentido de *retomar*, que consiste en "asumir el ente que el *Dasein* es "ya" (Idem). Se realiza así un acoplamiento entre "adelantarse" y "venir-hacia-atrás", como en Koselleck entre horizonte de espera y espacio de experiencia, pero en el plano que Heidegger consideraría como derivado de la conciencia histórica. Es en torno al "ya", marca temporal común al ser arrojado a la deuda, al desamparo, donde se organiza la cadena de las expresiones emparentadas: sido, olvido, poder más propio, repetición, reanudación. En resumen, el olvido reviste una significación positiva en la medida en que el que-ha-sido prevalece sobre el no-ser-ya en la significación vinculada a la idea del pasado. El que-ha-sido hace del olvido el recurso inmemorial ofrecido al trabajo del recuerdo.

Finalmente, la equivocidad primera del olvido destructor y del olvido fundador sigue siendo fundamentalmente indecidible. No existe para la mirada

humana punto de vista superior desde el que se pueda percibir el origen común al destruir y al construir. No hay para nosotros posible balance de esta gran dramaturgia del ser.

III. El olvido de rememoración: uso y abuso

Vamos a pasar ahora a la segunda dimensión de la memoria, la reminiscencia de los Antiguos, la rememoración de los Modernos: ¿qué modalidades de olvido se revelan mediante la práctica conjunta de la memoria y el olvido? Desplazamos nuestra mirada desde las capas profundas de la experiencia, donde el olvido prosigue silenciosamente a la vez su trabajo de erosión y su trabajo de mantenimiento, hacia los niveles de vigilancia en los que la atención a la vida despliega sus añagazas.

Este nivel de manifestación es también aquel en el que las figuras del olvido se dispersan y desafían cualquier tipología, como lo atestigua la variedad casi incontable de expresiones verbales, de dichos de la sabiduría popular, de proverbios y refranes, y también de elaboraciones literarias cuya historia razonada ofrece Harald Weinrich. Las razones de esta sorprendente proliferación hay que buscarlas en varias direcciones. Por una parte, las observaciones sobre el olvido constituyen en gran medida un simple reverso de las que se ofrecen a la memoria; acordarse es, en gran medida, olvidar. Por otra, las manifestaciones individuales del olvido están inextricablemente unidas a sus formas colectivas, hasta el punto de que las experiencias más inquietantes del olvido, como la obsesión, sólo despliegan sus efectos más maléficos dentro de las memorias colectivas; es en este nivel donde interfiere la problemática del perdón, que mantendremos al margen el más largo tiempo posible.

Para orientarnos en este laberinto, propongo de nuevo una sencilla casilla de lectura que consta de un eje vertical, con los grados de manifestación, y otro horizontal, con los modos de pasividad o de actividad. Las consideraciones de Pierre Buser sobre el consciente y el subconsciente en el plano de los fenómenos mnemónicos abren el camino a la primera regla de ordenamiento; se añadirán todas las contribuciones del psicoanálisis que no tardaremos en mostrar. En cuanto a los modos de pasividad y de actividad que desplegamos horizontalmente, toda la fenomenología de la rememoración nos prepara para dar una explicación de ellos: el esfuerzo de rememoración tiene sus grados en una escala de lo arduo, como habrían dicho los hombres de la Edad

Media. ¿No es la última palabra de la *Ética* de Spinoza: "Sin duda, debe ser difícil lo que se encuentra tan raramente"? Al volver a cruzar así dos reglas de clasificación, de lo más profundo a lo más manifiesto, de lo más pasivo a lo más activo, coincidimos también, sin excesiva preocupación por la simetría, con la tipología de los usos y de los abusos de memoria: memoria impedida, memoria manipulada, memoria obligada. Sin embargo, no se tratará de un simple doblote, en cuanto que se incluyen fenómenos complejos que no podíamos anticipar en el plano de la fenomenología de la memoria, que implica no sólo la memoria colectiva, sino también el juego complicado entre la historia y la memoria, sin contar los cruces entre la problemática del olvido y la del perdón, que se abordarán directamente en el epílogo.

1. El olvido y la memoria impedida

Una de las razones para creer que el olvido por destrucción de las huellas corticales no agota el problema del olvido es que muchos olvidos se deben al impedimento para acceder a los tesoros escondidos de la memoria. El reconocimiento, a menudo inopinado, de una imagen del pasado ha constituido hasta ahora la experiencia *princeps* del retorno de un pasado olvidado. Sólo por razones didácticas vinculadas a la distinción entre memoria y reminiscencia, hemos mantenido esta experiencia dentro de los límites de lo súbito, prescindiendo del trabajo de rememoración que pudo precederla. Ahora bien, los obstáculos para el retorno de la imagen se hallan precisamente en el camino de la rememoración. De la instantaneidad del retorno y de la aprehensión, nos remontamos gradualmente a la búsqueda y a la captura.

En este estadio de nuestra investigación, recogemos por segunda vez y de modo sistemático las enseñanzas del psicoanálisis más apropiadas para franquear la puerta cerrada del coloquio analítico. Después de haber releído los dos textos examinados en apoyo del tema de la memoria impedida, ampliaremos nuestra actividad hacia los fenómenos más específicamente asignables a la problemática del olvido y, sobre todo, de gran alcance en el plano de la memoria colectiva, por otra parte cargada de historia.

La memoria impedida evocada en "Rememoración, repetición, per-elaboración" y en "Duelo y melancolía" es una memoria olvidadiza. Recordamos la observación de Freud al comienzo del primer texto: el paciente repite en lugar de acordarse. En lugar de: la repetición equivale a olvido. Y el mismo olvido es

llamado un trabajo en cuanto que es obra de la compulsión de repetición, la cual impide la toma de conciencia del acontecimiento traumático. En este aspecto, la primera lección del psicoanálisis es que el trauma permanece incluso cuando es inaccesible, indisponible. En su lugar surgen fenómenos de sustitución, síntomas que enmascaran el retorno de lo inhibido bajo formas diversas ofrecidas al desciframiento realizado en común por el paciente y el psicoanalista. La segunda lección es que, en circunstancias particulares, pueden volver partes enteras del pasado tenidas por olvidadas y perdidas. El psicoanálisis es así para el filósofo el aliado más fiable a favor de la tesis de lo inolvidable. Fue incluso una de las convicciones más fuertes de Freud: el pasado experimentado es indestructible. Esta convicción es inseparable de la tesis del inconsciente declarado *zeitlos*, sustraído al tiempo, entiéndase al tiempo de la conciencia, con su antes y su después, sus sucesiones y sus coincidencias. A este respecto, se impone un acercamiento entre Bergson y Freud, los dos abogados de lo inolvidable. No veo incompatibilidad alguna entre sus dos nociones de inconsciente. La de Bergson abarca la totalidad del pasado, al que la conciencia actual centrada en la acción cierra detrás de sí. La de Freud parece más limitada, permítaseme la expresión, ya que sólo abarca el ámbito de los recuerdos a los que no se permite acceder, censurados por la línea de la represión; además, la teoría de la represión, vinculada a la de compulsión de repetición, parece confinar el descubrimiento al ámbito de lo patológico. En cambio, Freud corrige a Bergson en un punto esencial, que, a primera vista, parece autorizar la denegación del psicoanálisis respecto al bergsonismo: mientras que el inconsciente bergsoniano se define por su impotencia, el inconsciente freudiano debe a su vínculo con la pulsión su carácter energético, que fomentó la lectura "económica" de la doctrina. Todo lo que, al parecer, Bergson coloca del lado de la atención a la vida, parece referido y trasladado al dinamismo pulsional de la libido inconsciente. No creo que haya que atenerse a esta discordancia en apariencia clara. Por parte de Bergson, no se ha dicho la última palabra con la ecuación impotencia-inconsciencia-existencia. El recuerdo puro sólo es impotente respecto a la conciencia preocupada por la utilidad práctica. La impotencia asignada al inconsciente mnemónico sólo es tal por antífrasis: es sancionada por el salto fuera del círculo mágico de la preocupación a corto plazo y por la retirada al ámbito de la conciencia soñadora. Además, la tesis de la reviviscencia de las imágenes del pasado nos pareció compatible con la aceptación del binomio acción/representación, que sólo deja fuera del campo de la experiencia viva a esta clase de acción accesible a la mirada objetiva de las neurociencias, a saber, el

funcionamiento neuronal sin el cual no pensaríamos. Del lado psicoanalítico, el corte que caracteriza al inconsciente por represión respecto al inconsciente del recuerdo puro no constituye un abismo infranqueable respecto al inconsciente bergsonian. ¿No es también una suspensión del cuidado inmediato lo que requiere el acceso al coloquio analítico y su regla de "decir todo"? ¿No es la entrada en el psicoanálisis una forma de dejar que el sueño se exprese? Pero, sobre todo, lo que acabamos de llamar la segunda lección del psicoanálisis, la creencia en la indestructibilidad del pasado experimentado, va acompañada de una tercera lección, que se lee mejor en el segundo ensayo evocado en nuestro capítulo sobre la memoria impedida: la per-elaboración, en la que consiste el trabajo de rememoración, va siempre acompañada del trabajo de duelo por el que nos liberamos de los objetos perdidos del amor y del odio. Esta integración de la pérdida en la prueba de rememoración es de una importancia considerable para todas las transposiciones metafóricas de las enseñanzas del psicoanálisis fuera de su esfera de operación. El riesgo que existe aquí y que no se deja expresar en la misma conceptualidad que la pulsión de repetición, al menos en una primera aproximación, es la atracción de la melancolía, cuyas ramificaciones exploramos mucho más allá de la esfera propiamente patológica a la que Freud la circunscribió. Así es como se componen, en el cuadro clínico de las neurosis llamadas de transferencia, las figuras sustituidas del síntoma y las medidas de depreciación de sí de la melancolía, el exceso del retorno de la represión y el vacío del sentimiento de sí perdido. Ya no se puede pensar en términos de pulsión sin pensar también en términos de objeto perdido.

Estas instrucciones del psicoanálisis que acabamos de recordar, ¿dan acceso a los abusos que encontramos en cuanto que se sale del marco del coloquio analítico delimitado por la competencia y la deontología profesional y en cuanto uno se aleja del discurso clínico? Sí, sin duda; es un hecho que el psicoanálisis engendró, de grado o por fuerza, una especie de vulgata que lo elevó al rango de fenómeno cultural a la vez subversivo y estructurador; otro hecho es que Freud fue el primero en librar su descubrimiento de la confidencialidad del secreto médico, no sólo publicando sus investigaciones teóricas, sino también multiplicando sus excursiones fuera de la esfera de lo patológico. En este aspecto, *Psicopatología de la vida cotidiana* constituye un hito precioso en el camino que, del coloquio analítico, conduce a la escena pública en general.

Ahora bien, es principalmente de olvido de lo que trata *Psicopatología de la vida cotidiana*, esa esfera de actividad tan próxima del espacio público. Y la cosecha es abundante: en primer lugar, al unir los hilos aparentemente rotos del

presente con un pasado que se podría creer abolido para siempre, la obra enriquece a su modo el alegado de la *Traumdeutung* a favor de la indestructibilidad del pasado; en segundo lugar, al revelar intenciones que los mecanismos debidos a la represión habían hecho inconscientes, introduce inteligibilidad donde se invoca, sucesivamente, el azar o el automatismo; finalmente, esboza, de paso, las líneas de transposición de la esfera privada a la esfera pública.

El caso del olvido de los nombres propios con el que se abre el libro ilustra de maravilla el primer propósito: buscamos un nombre conocido, otro viene en su lugar; el análisis revela una sutil sustitución motivada por deseos inconscientes. El ejemplo de los recuerdos-pantalla, interpuestos entre nuestras impresiones infantiles y las narraciones que hacemos de ellos con toda confianza, añade a la simple sustitución, en el olvido de los nombres, una verdadera producción de falsos recuerdos que nos desorientan sin saberlo nosotros; el olvido de impresiones y de acontecimientos vividos (de cosas que conocemos o conocíamos) y el olvido de proyectos, que equivalen a la omisión, a la negligencia selectiva, revelan el lado astuto del inconsciente colocado en posición defensiva. Los casos de olvido de proyectos —omisión de hacer— revelan, además, los recursos estratégicos del deseo en sus relaciones con el otro: la conciencia moral sacará de ahí su arsenal de excusas para su estrategia de disculpa. El lenguaje contribuye a ello mediante sus *lapsus*, la práctica gestual, por los errores, torpezas y otros actos fallidos (la llave de la oficina que se introduce en la cerradura que no es). Es esta misma habilidad, enroscada en sus intenciones inconscientes, la que se deja reconocer en otra vertiente de la vida cotidiana, que es la de los pueblos: olvidos, recuerdos-pantalla, actos fallidos adquieren, a escala de la memoria colectiva, proporciones gigantescas, que sólo la historia, y más precisamente la historia de la memoria, es capaz de explicar y esclarecer.

2. El olvido y la memoria manipulada

Proseguimos nuestra exploración de los usos y abusos del olvido más allá del nivel psicopatológico de la memoria impedida, y encontramos formas de olvido a la vez más alejadas de las capas profundas del olvido, por tanto manifestadas, pero también más desplegadas entre un polo de pasividad y de actividad. Así ocurría, en nuestro estudio paralelo de las prácticas vinculadas a la rememoración, en el plano de la memoria manipulada (véase antes, pp. 109-117). Así sucedía igualmente en el plano en el que la problemática de la memoria

atravesaba la de la identidad hasta el punto de confundirse con ella, como en Locke: todo lo que constituye la fragilidad de la identidad aparece como ocasión de manipulación de la memoria, principalmente por vía ideológica. ¿Por qué los abusos de la memoria son de entrada abusos del olvido? Lo habíamos dicho entonces: precisamente por la función mediadora del relato, los abusos de memoria se hacen abusos de olvido. En efecto, antes del abuso hay uso, es decir, el carácter ineluctablemente selectivo del relato. Si no podemos acordarnos de todo, tampoco podemos contar todo. La idea de relato exhaustivo es una idea performativamente imposible. El relato entraña por necesidad una dimensión selectiva. Entramos en contacto aquí con la estrecha relación que existe entre memoria declarativa, narratividad, testimonio, representación figurada del pasado histórico. Como decíamos entonces, fue posible la ideologización de la memoria gracias a los recursos de variación que ofrece el trabajo de configuración narrativa. Las estrategias del olvido se injertan directamente en ese trabajo de configuración: siempre se puede narrar de otro modo, suprimiendo, desplazando los momentos de énfasis, refigurando de modo diferente a los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma. Para quien atravesó todas las secciones de configuración y de refiguración narrativa, desde la constitución de la identidad personal hasta la de las identidades comunitarias que estructuran nuestros vínculos de pertenencia, el peligro principal, al término del recorrido, está en el manejo de la historia autorizada, impuesta, celebrada, conmemorada —de la historia oficial—. El recurso al relato se convierte así en trampa, cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de esta trama e imponen un relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el halago. Se utiliza aquí una forma ladina de olvido, que proviene de desposeer a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos. Pero este desposeimiento va acompañado de una complicidad secreta, que hace del olvido un comportamiento semipasivo y semiactivo, como sucede en el olvido de elusión, expresión de la mala fe, y su estrategia de evasión y esquivéz motivada por la oscura voluntad de no informarse, de no investigar sobre el mal cometido por el entorno del ciudadano, en una palabra, por un querer-no-saber. Europa Occidental y el resto de Europa dieron el penoso espectáculo de esta terca voluntad, después de los plúmbeos años de mediados del siglo XX. La insuficiente memoria de la que hablamos en otro lugar puede considerarse como olvido pasivo en la medida en que puede aparecer como un déficit del trabajo de memoria. Pero, en cuanto estrategia de evitación, de elusión, de

huida, se trata de una forma ambigua, tanto activa como pasiva, de olvido. Como activa, este olvido entraña la misma clase de responsabilidad que la que se imputa a los actos de negligencia, de omisión, de imprudencia, de imprevisión, en todas las situaciones de no-obrar, en las que se manifiesta después a una conciencia ilustrada y honesta que uno debía y podía saber, o al menos intentar saber, que se debía y se podía intervenir. Reencontramos así, en el camino de la reconquista del dominio de su capacidad de narrar que realizan los agentes sociales, todos los obstáculos vinculados al desmoronamiento de las formas de ayuda que la memoria de cada uno puede encontrar en la de los otros en cuanto capaces de autorizar, de ayudar a crear relato a la vez de modo inteligible, aceptable y responsable. Pero la responsabilidad de la obcecación recae sobre cada uno. Aquí, el lema de las Luces: *sapere aude!*, ¡sal de la minoría!, puede reescribirse: atreverte a crear relato, a narrar, por ti mismo.

Precisamente en este nivel de manifestación del olvido, a mitad de camino entre las confusiones propias de la psicopatología de la vida cotidiana y las confusiones asignables a la sociología de la ideología, la historiografía puede intentar proporcionar una eficacia operativa a categorías tomadas de estas dos disciplinas. La historia del tiempo presente es, a este respecto, el marco propicio para esta experimentación, en la medida en que ella misma se sitúa en otra frontera, aquella en la que se confrontan la palabra de los testigos aún vivos y la escritura en la que se recogen ya las huellas documentales de los acontecimientos considerados. Como ya se dijo antes anticipadamente,²⁴ el período de la historia de Francia que sigue a las violencias de 1940-1945, y sobre todo a la ambigüedad política del régimen de Vichy, se presta de modo electivo a la transposición historizante de ciertos conceptos psicoanalíticos llegados al dominio público, como traumatismo, represión, retorno de lo inhibido, negación, etcétera. Henry Rousso²⁵ se aventuró, desde el punto de vista

²⁴ Cf. antes, primera parte, capítulo 2, sobre el deber de memoria, pp. 117-123.

²⁵ Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, ob. cit.; *Vichy, un passé qui ne passe pas*, ob. cit.; *La Hantise du passé*, ob. cit. Hay que observar que la expresión "un pasado que no pasa", sinónima de la de obsesión, se encuentra en la controversia de los historiadores alemanes. En este sentido, la evocación que hacemos de los trabajos de Henry Rousso debe unirse a la de los trabajos de sus colegas alemanes: la diferencia de las situaciones de trabajo entre historiadores franceses e historiadores alemanes constituiría por sí sola un tema para historiadores. Los trabajos concebidos en las orillas opuestas del Rin coinciden en otro punto sensible: la relación entre el juez y el historiador (Henry Rousso: "Quel tribunal pour l'histoire?", en *La Hantise du passé*, ob. cit., pp. 85-138). Cf. antes, "El historiador y el juez", pp. 412-434.

epistemológico –y, a veces, político–, a construir una tabla de lectura de los comportamientos públicos y privados de 1940-1944 hasta nuestros días sobre la base del concepto de obsesión: la “obsesión del pasado”. Este concepto es semejante al de repetición que encontramos de camino, opuesto precisamente al de per-elaboración, al de trabajo de memoria.²⁶ De este modo, el autor puede considerar su propia contribución a la historia del “síndrome de Vichy” como un acto de ciudadanía, destinado a ayudar a sus contemporáneos a pasar del exorcismo siempre inacabado al trabajo de memoria, el cual, no hay que olvidarlo, es también un trabajo de duelo.

La elección del tema de la obsesión del pasado da ocasión para escribir, paralelamente a la historia del régimen de Vichy, “otra historia, la de su recuerdo, su persistencia, su devenir, después de 1944” (*Le Syndrome de Vichy*, ob. cit., p. 9). En este sentido, el síndrome de Vichy concierne a la historia de la memoria evocada en el capítulo anterior.²⁷ La obsesión es una categoría que concierne a esta historia de la memoria en cuanto posteridad del acontecimiento. Otra ventaja de este tema: tiene como blanco directo el olvido al mismo tiempo que la memoria, a través de actos fallidos, no-dichos, lapsus y, sobre todo, retorno de lo inhibido: “Pues, incluso estudiada a escala de una sociedad, la memoria aparece como una organización del olvido” (ibíd., p. 12). Otro privilegio del tema tratado: muestra fracturas creadas por la controversia misma, que, por esta razón, merece ser incorporada al dossier del *dissensus* abierto por Mark Osiel.²⁸ Una vez asumida la elección del tema, la justificación del uso de la “metáfora” psicoanalítica²⁹ de la neurosis y de la obsesión encuentra su fecundidad heurística en su eficacia hermenéutica. Esta eficacia se demuestra principalmente en el plano de la “ordenación historiadora” de los síntomas que se relacionan con los síndromes. Según el autor, esta ordenación puso en evidencia una evolución en cuatro fases (ibíd., p. 19): fase del duelo entre 1944 y 1955, que precisamente no se realiza –“el duelo inaca-

²⁶ Cf. antes, primera parte, capítulo 2, “La memoria impedida”.

²⁷ Cf. tercera parte, capítulo 2, § III. Sobre la historia de la memoria, cf. H. Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, ob. cit., p. 111. La relación se establece con la noción de “lugares de memoria” de Pierre Nora.

²⁸ Cf. antes, tercera parte, capítulo 1, § III: “El historiador y el juez”: las mismas clases de documentos son incorporadas al dossier de las guerras franco-francesas y al de los grandes procesos criminales: películas (*Le Chagrin et la Pitié*), obras de teatro, etcétera.

²⁹ “Los préstamos tomados del psicoanálisis sólo tienen aquí valor de metáforas, no de explicación” (*Le Syndrome de Vichy*, ob. cit., p. 19).



bado", observa el historiador (ibíd., p. 29)—: fase marcada por las secuelas de la guerra civil, desde la depuración a la amnistía; fase de represión aprovechando la instauración del mito dominante, el *resistencialismo*, en la órbita del partido comunista y del partido gaullista; fase del retorno de lo inhibido, al romperse el espejo y hacerse añicos el mito (es aquí donde Roussó ofrece sus mejores páginas con la reflexión en torno a la admirable película *Le Chagrin et la Pitié*, al adquirir el caso Touvier, de rebote, una dimensión simbólica inesperada); fase, en fin, de la obsesión, en la que, al aparecer, nos encontramos aún, marcada por el despertar de la memoria judía y la importancia de las reminiscencias de la Ocupación en el debate político interno.

¿Cómo actúa la "organización del olvido" en estas diferentes fases?

Respecto a la primera, el concepto de recuerdo-pantalla funciona tanto en el plano de la memoria colectiva como en el del psicoanálisis de la vida cotidiana, merced a la exaltación del acontecimiento de la Liberación: "Con la distancia, la jerarquía de las representaciones suplantó la de los hechos, que confunde la importancia histórica de un acontecimiento con su carácter positivo o negativo" (ibíd., p. 29); un recuerdo-pantalla, que permite al gran liberador decir que "Vichy fue siempre y sigue siendo nulo y sin valor". Por tanto, se soslayará a Vichy, ocultando así la especificidad de la ocupación nazi. De este modo, el retorno de las víctimas del universo de los campos de concentración se convierte en el acontecimiento más pronto reprimido. Las conmemoraciones sellan el recuerdo incompleto y su doblamiento de olvido.

En la fase de la represión, el "exorcismo gaulliano" (ibíd., p. 89) logra casi ocultar, pero no impedir, con ocasión de la guerra de Argelia, lo que el historiador caracteriza finamente como el "nuevo juego de la falla" (ibíd., p. 93) —"El juego y nuevo juego de las secuelas" (ibíd., p. 117)—. Todo está ahí: la herencia, la nostalgia, el fantasma (Maurras) y, de nuevo, las celebraciones (el vigésimo aniversario de la Liberación, Jean Moulin en el Panteón).

Las páginas de la obra titulada "La miroir brisé" (ibíd., pp. 118 y ss.) son las más ricas en el plano del juego de las representaciones: "el despiadado *Chagrin...*", escribe (ibíd., p. 121). El pasado inhibido estalla en la pantalla, gritando su "acuérdate" por boca de testigos llevados a escena a través de sus silencios y de sus lapsus; se había olvidado una dimensión: el antisemitismo de Estado de tradición francesa. La desmitificación del *resistencialismo* pasa por el duro enfrentamiento entre memorias, enfrentamiento digno del *dissensus* del que se habló después de Mark Osiel. La exhortación al olvido, unido a la gracia presidencial otorgada al miliciano Touvier, en nombre de la paz

social, lleva al primer plano la cuestión cuyas ramificaciones mostraremos, en el momento oportuno, en el punto en que se cruzan la memoria, el olvido y el perdón. Aquí, el historiador deja oír la voz del ciudadano: "¿Cómo permitir el uso de la guerra franco-francesa, en un momento en que se despiertan las conciencias, se proclama *Le Chagrin*, se reanuda el debate? ¿Se puede acallar con un solo gesto, furtivo o simbólico, las preguntas y las dudas de las nuevas generaciones? ¿Se puede ignorar las angustias de los antiguos miembros de la resistencia o de los deportados que luchan contra la amnesia?" (ibíd., pp. 147-148). La pregunta es tanto más apremiante cuanto que "el olvido que ella preconiza no va acompañado de ninguna otra lectura satisfactoria de la historia, a diferencia de la palabra gaulliana" (ibíd., p. 148).³¹ De ello se deduce que la gracia que amnistía adquirió valor de amnesia.

Con el título "La obsesión" —que caracteriza a un período, también el nuestro, y que proporciona su perspectiva al libro—, un fenómeno como el renacimiento de la memoria judía da un contenido concreto a la idea de que, cuando uno fija la mirada en un aspecto del pasado —la Ocupación—, se vuelve ciego ante otro aspecto —el exterminio de los judíos—. La obsesión es selectiva y los relatos dominantes producen la obliteración de una parte del horizonte de la mirada; también aquí, la representación cinematográfica desempeña su papel (*Holocauste, Nuit et Brouillard*); también aquí, lo penal se cruza con lo narrativo: el proceso Barbie, antes de los casos Legay, Bousquet y Papon, proyecta en primer plano una desgracia y una responsabilidad que la fascinación ejercida por la colaboración había impedido captar en su clara especificidad. Ver una cosa es no ver otra. Narrar un drama es olvidar otro.

En todo esto, la estructura patológica, la coyuntura ideológica y la escenificación mediática unieron con regularidad sus efectos perversos, mientras que la pasividad exculpatoria transigía con las estrategias activas de las omisiones, de las obcecaciones y de las negligencias. En este sentido, la conocida "trivialización" del mal no es más que un efecto-síntoma de esta combinatoria retorcida. En consecuencia, el historiador del tiempo presente no puede eludir una cuestión importante, la de la transmisión del pasado. ¿Hay que hablar de él? ¿cómo hacerlo? La pregunta va dirigida tanto al ciudadano como al historiador; al menos este último aporta, en el agua turbia de la memoria colectiva dividida contra sí misma, el rigor de la mirada distanciada. En un punto al menos, puede afirmarse sin reserva su positividad: en la refutación fáctica del

³¹ "La justice et l'historien", *Le Debat*, núm. 32, noviembre 1988.

negacionismo, éste ya no depende de la patología del olvido, ni siquiera de la manipulación ideológica, sino del manejo de la falsificación: contra ello, la historia está bien preparada desde Valla y el desmantelamiento de la falsificación de la *Donación de Constantino*. El límite para el historiador, como para el cineasta, el narrador, el juez, está en otro lugar: en la parte intransmisible de una experiencia extrema. Pero, como subrayamos varias veces en el transcurso de la presente obra, quien dice intransmisible no dice indecible.³¹

3. El olvido impuesto: la amnistía

Los abusos de memoria colocados bajo el signo de la memoria obligada, impuesta, ¿tienen su paralelo y su complemento en abusos de olvido? Sí, en formas constitucionales de olvido cuya frontera con la amnesia es fácil de franquear: se trata principalmente de la amnistía y, de modo más marginal, del derecho de gracia, llamado también de gracia amnistiante. Se franquea de modo insidioso la frontera entre olvido y perdón en la medida en que estas dos disposiciones tienen relación con diligencias judiciales y con la imposición de la pena; pero el tema del perdón se plantea allí donde hay acusación, condena y castigo; además, las leyes que tratan de la amnistía la designan como una especie de perdón. Me limitaré, en este capítulo, al aspecto institucional discrecional de las medidas concernidas y dejaré para el epílogo la cuestión de la interferencia de la frontera con el perdón inducida por la de la frontera con la amnesia.

El derecho de gracia es un privilegio de regaña que sólo se pone en práctica periódicamente según la voluntad del jefe del Estado. Es el residuo de un derecho cuasi divino vinculado a la soberanía subjetiva del príncipe y justificado en la época de lo teológico-político por la unción religiosa que coronaba el poder de coerción del príncipe. Kant manifestó lo bueno y lo malo que conlleva este privilegio.³²

³¹ Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, París, Maspero, 1981. Alain Finkielkraut, *L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, París, Seuil, 1982.

³² Kant, "Le droit de gracier", en *La Métaphysique des mœurs*, I: *Doctrine du droit*, introd. y trad. fr. de A. Philonenko, París, Vrin, 1971, segunda parte, "El derecho público", observaciones generales, E, "Del derecho de castigar y de indultar": "El derecho de indultar al criminal, ya suavizando su pena, ya perdonándosela totalmente, es el más delicado de todos los derechos del soberano, pues, si da más esplendor a su grandeza, es también ocasión de cometer la mayor injusticia". Y añade Kant: "Sólo, pues, puede usar de ella cuando se trate de una ofensa que le afecte a él mismo" (p. 220).

De otro alcance bien distinto es la amnistía. En primer lugar, la amnistía se pronuncia sobre graves desórdenes políticos que afectan a la paz social —guerras civiles, episodios revolucionarios, cambios violentos de regímenes políticos—, violencia que, supuestamente, la amnistía interrumpe. Además de estas circunstancias extraordinarias, la amnistía se distingue por la institución que la instaura: en Francia, actualmente el Parlamento. En cuanto a su contenido, se refiere a una categoría de delito y de crímenes cometidos por una y otra parte durante el período sedicioso. A este respecto, opera como una especie de prescripción selectiva y puntual que deja fuera de su campo ciertas categorías de delincuentes. Pero la amnistía, como olvido institucional, alcanza a las raíces mismas de lo político y, a través de éste, a la relación más profunda y más oculta con un pasado aquejado de interdicción. La proximidad más que fonética, incluso semántica, entre amnistía y amnesia señala la existencia de un pacto secreto con la negación de memoria que, como veremos más tarde, la aleja en verdad del perdón después de haber propuesto su simulación.

Considerada en su proyecto reconocido, la amnistía tiene como finalidad la reconciliación entre ciudadanos enemigos, la paz cívica. Tenemos varios modelos notables. El más antiguo, recordado por Aristóteles en la *Constitución de Atenas*, es sacado del famoso decreto promulgado en Atenas en el 403 a.C., después de la victoria de la democracia sobre la oligarquía de los Treinta.³³ Vale la pena recordar la fórmula. En realidad, es doble. Por un lado, el decreto propiamente dicho; por otro, el juramento pronunciado nominativamente por los ciudadanos considerados uno a uno. Por un lado, "se prohíbe recordar los males [las desgracias]"; el griego posee para expresarlo un sintagma único (*mnesikakein*), que sólo busca el recuerdo-contras [alguien]. Por otro lado, "no recordaré los males [las desgracias]", bajo pena de las maldiciones desencadenadas por el perjurio. Las fórmulas negativas son sorprendentes: no recordar. Ahora

³³ Nicole Loraux le dedica un libro entero: *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, París, Payot, 1997. El recorrido del libro es significativo: parte de la evocación del vínculo profundo entre la "sedición" (*stasis*) y la descendencia mítica de los "Hijos de la noche" en la figura de Eris, la Discordia —"Eris: forma arcaica de la reflexión griega sobre lo político" (p. 119)—. El análisis atraviesa las capas profundas del verbo poético hacia la prosa de lo político, asumida y proclamada. El libro concluye con las "políticas de la reconciliación" (pp. 195 y ss.) e intenta valorar el precio pagado en términos de negación del fondo inhibido de Discordia. Por razones de estrategia personal, seguiré el orden inverso, del decreto de amnistía y del juramento de no-memoria hacia el fondo invencible de la Cólera y de la Aflicción "no-olvidadiza", según la expresión del autor (p. 165).

bien, el recuerdo negaría algo, a saber, el olvido. ¿Olvido contra olvido? Olvido de la discordia contra olvido de los daños sufridos. Deberemos adentrarnos, en su momento, en estas profundidades. Desde la superficie de las cosas, hay que saludar la ambición que muestran el decreto y el juramento atenienses. La guerra ha terminado, se proclama solemnemente: las luchas presentes, de las que habla la tragedia, se convierten en el pasado que no hay que recordar. La prosa de lo político toma el relevo. Se crea un imaginario cívico: la amistad y hasta el vínculo entre hermanos son elevados al rango de fundamentos, pese a los asesinatos de familiares; se sitúa el arbitraje por encima de la justicia procesal que mantiene los conflictos con el pretexto de resolverlos; más radicalmente, la democracia quiere olvidar que es poder (*kratos*): quiere ser olvido incluso de la victoria, en la benevolencia compartida. Preferiremos, de ahora en adelante, el término *politeia*, que significa orden constitucional, a democracia, que lleva la huella del poder, del *kratos*. En una palabra, se restablecerá la política sobre el olvido de la sedición. Evaluaremos más tarde el precio que deberá pagar la empresa de no olvidar de olvidar.

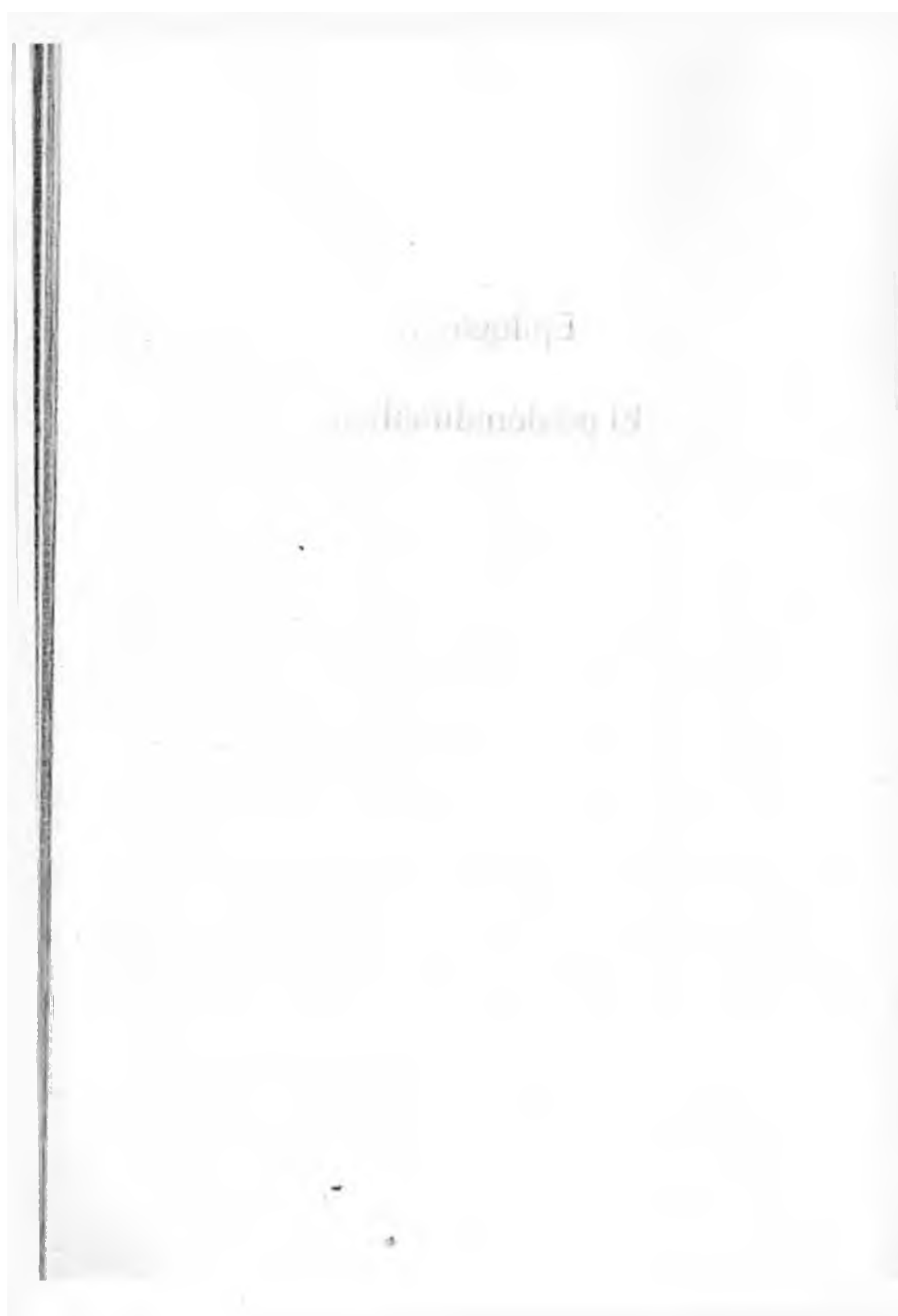
Tenemos en Francia un modelo distinto, con el edicto de Nantes promulgado por Enrique IV. En él se lee:

Artículo 1: En primer lugar, la memoria de todas las cosas pasadas en una y otra parte desde el comienzo del mes de marzo de 1585 hasta nuestra llegada al trono, y durante las anteriores revueltas, y con ocasión de estas, quedará extinguida y apaciguada como cosa no advenida. No se permitirá a nuestros fiscales del Tribunal Supremo ni a ninguna otra persona, pública o privada, en ningún tiempo ni ocasión, mencionarla, entablar pleito o diligencias judiciales contra ella en ningún tribunal o jurisdicción. Artículo 2: Prohibimos a todos nuestros súbditos de cualquier estado y condición que reaviven su memoria, que se enfrenten, se injurien y provoquen mutuamente, reprochándose cuanto ocurrió por cualquier causa o pretexto que fuere, disputar, discutir, reñir, ultrajarse u ofenderse de hecho o de palabra; sino contenerse y vivir en paz juntos como hermanos, amigos o conciudadanos, bajo pena de castigar a los contraventores como infractores de la paz y perturbadores del orden público.

Es sorprendente la expresión "como cosa no advenida": subraya el lado mágico de la operación, que consiste en actuar como si nada hubiese ocurrido. Abundan las negaciones, como en la época de la Grecia de Trasíbulo. Se subraya la dimensión verbal, así como el alcance penal por el cese de las dili-

Epílogo

El perdón difícil





El perdón plantea una cuestión originariamente distinta de la que motivó, desde el preámbulo de este libro, toda nuestra empresa, la de la representación del pasado, en el plano de la memoria y de la historia y a riesgo del olvido. La cuestión ahora planteada trata de otro enigma distinto del de la representación presente de una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior. Es doble: por una parte, el enigma de una falta que paralizaría el poder de obrar de este "hombre capaz" que somos; y, como réplica, el de la eventual suspensión de esta incapacidad existencial designada por el término de perdón. Este doble enigma atraviesa oblicuamente el de la representación del pasado, puesto que los efectos de la falta y del perdón cruzan de nuevo todas las operaciones constitutivas de la memoria y de la historia y marcan el olvido de un modo particular. Pero, si la falta constituye la ocasión del perdón, es la denominación del perdón la que da el tono a todo el epílogo. Este tono es el de la escatología de la representación del pasado. El perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido. Siempre en retirada, el horizonte huye de la presa. Hace el perdón difícil: ni fácil ni imposible.¹ Pone el sello de la inconclusión en toda la empresa. Si es difícil darlo y recibirlo, otro tanto es concebirlo. La trayectoria del perdón tiene su origen en la desproporción que existe entre los dos polos de la falta y del perdón.

Hablaré, a lo largo de este ensayo, de una diferencia de altura, de una disparidad vertical, entre la profundidad de la falta y la altura del perdón. Esta polaridad es constitutiva de la ecuación del perdón: abajo, la confesión de la falta; arriba, el himno al perdón. Se despliegan aquí dos actos de discurso: el primero lleva al lenguaje una experiencia de igual rango que la soledad, el fracaso, la duda, esos "datos de la experiencia" (J. Nabert), —"esas situaciones límite" (Karl Jaspers)— en los que se injerta el pensamiento reflexivo. Se pone así al descubierto el lugar de la acusación moral —la imputabilidad, ese lugar en el que el agente se vincula con la acción y se reconoce responsable de ella—. El segundo es propio de la gran poesía sapiencial que, en la misma inspiración, celebra el amor y la alegría. Existe el perdón, dice la voz. La tensión entre la confesión y el himno será llevada casi hasta un punto de ruptura, ya que la imposibilidad del perdón replica al carácter imperdonable del mal moral. Así quedará formulada la ecuación del perdón (sección I).

¹ Me sugirió el título de este epílogo la excelente obra de Domenico Jervolino, *L'Amore difficile*, Roma, Studium, 1995.

Desde este momento, la trayectoria del perdón adquiere la figura de una odisea destinada a reconducir gradualmente el perdón desde las regiones más alejadas de la ipseidad (lo jurídico, lo político y la moralidad social) hasta el lugar de su presunta imposibilidad, la imputabilidad. Esta odisea atraviesa una serie de instituciones suscitadas por la acusación pública. Éstas aparecen escalonadas en varias capas, según el grado de interiorización de la culpabilidad pronunciada por la regla social: es en el plano de lo judicial donde se plantea la temible cuestión de la inprescriptibilidad de los crímenes, que puede considerarse como la primera prueba importante de la problemática práctica del perdón. El recorrido se proseguirá desde el plano de la culpabilidad criminal al de la culpabilidad política y moral, inherente al estatuto de ciudadanía compartida. La cuestión planteada es, pues, la del lugar del perdón al margen de instituciones responsables del castigo. Si es cierto que debe hacerse justicia, bajo pena de que se consagre la impunidad de los culpables, el perdón no puede más que refugiarse en gestos incapaces de transformarse en instituciones. Estos gestos, que constituirían lo *incognito* del perdón, designan el lugar ineluctable de la consideración debida a todo hombre, singularmente al culpable (sección II).

En la segunda etapa de nuestro análisis, tomamos buena nota de una notable relación que, por un tiempo, coloca la petición de perdón y su otorgamiento en un plano de igualdad y de reciprocidad, como si existiera entre los dos actos de discurso una verdadera relación de intercambio. Alienta la exploración de esta pista el parentesco que existe, en numerosas lenguas, entre perdón y don. A este respecto, la correlación entre el don y el contra-don en ciertas formas arcaicas del intercambio tiende a reforzar la hipótesis de que petición y ofrecimiento de perdón se equilibrarían en una relación horizontal. He pensado que, antes de ser corregida, esta sugerencia merece llevarse hasta el final, hasta el punto en que incluso el amor a los enemigos puede aparecer como el restablecimiento del intercambio en un plano no mercantil. Por tanto, el problema consiste en reconquistar, desde el seno de la relación horizontal del intercambio, la disimetría de la relación vertical inherente a la ecuación inicial del perdón (sección III).

Así pues, hay que trasladar al corazón de la ipseidad la efectuación de este desigual intercambio. Con el binomio del perdón y de la promesa, se propone el último intento de clarificación que descansa, una vez más, en una correlación horizontal. Para ligarse mediante la promesa, el sujeto de la acción debería también poder desligarse mediante el perdón. La estructura temporal de la acción, a saber, la irreversibilidad y la impredecibilidad del tiempo, exigiría la réplica del doble control ejercido sobre la dirección de la acción. Mi tesis, en este caso, es ésta: existe una disimetría significativa entre el poder perdonar y el poder prometer, como lo atestigua la imposibilidad de auténticas instituciones políticas del perdón. Así se pone al descubierto, en el corazón mismo de la ipseidad y en el centro de la imputabilidad, la paradoja del perdón avivada por la dialéctica del arrepentimiento en la gran tradición abrahá-

mica. No se trata más que del poder del espíritu de perdón de desligar al agente de su acto (sección IV).

Queda por intentar la recapitulación de todo el recorrido realizado en *La memoria, la historia, el olvido*, a la luz del espíritu de perdón. El reto es la proyección de una especie de escatología de la memoria y, tras ella, de la historia y del olvido. Formulada de manera optativa, esta escatología se estructura a partir y en torno al deseo de una memoria feliz y sosegada, de la que algo se transmite en la práctica de la historia y hasta en el centro de las insuperables incertidumbres que dominan nuestras relaciones con el olvido (sección V).

...

I. La ecuación del perdón

1. Profundidad: la falta

La falta es la presuposición existencial del perdón (digo existencial, y no existencial como en las páginas precedentes, para señalar la imposibilidad de distinguir aquí entre el rasgo inseparable de la condición histórica del ser que somos siempre y la experiencia personal y colectiva marcada por la historia cultural cuyo carácter universal no deja de suponerse).

La experiencia de la falta se da esencialmente en el sentimiento. Ahí radica la primera dificultad, en cuanto que la filosofía, y especialmente la filosofía moral, se ha detenido poco en los sentimientos como estados afectivos específicos, distintos de las emociones y de las pasiones. En este aspecto, la noción de auto-afección de origen kantiano sigue siendo confusa. Jean Nabert, el filósofo racionalista que más se ha adentrado en esta dirección, coloca la experiencia de la falta, al lado de las del fracaso y de la soledad, entre los "elementos de la reflexión inmediatamente presentes a la conciencia".² Se acerca así a Karl Jaspers, menos tributario de la tradición kantiana, fichteana o poskantiana, que sitúa la culpabilidad, otro nombre de la falta, entre las

² Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943, libro I: "Les données de la réflexion", capítulo I: "L'expérience de la faute", pp. 13-18. "Los sentimientos alimentan la reflexión, son su materia: hacen que la reflexión, aunque libre, aparezca como un momento en la historia del deseo constitutivo de nuestro ser" (p. 4).

"situaciones límite", es decir, esas determinaciones no fortuitas de la existencia que encontramos siempre presentes, como la muerte, el sufrimiento, la lucha.³ En este sentido, la culpabilidad, como las demás "situaciones límite", está implicada en todas las situaciones fortuitas e incumbe a lo que nosotros mismos designamos con el término de condición histórica en el plano de la hermenéutica ontológica.

La experiencia de la falta se ofrece precisamente para la reflexión como un dato. Le hace pensar. Lo primero que se ofrece a la reflexión es la designación de la estructura fundamental en la que viene a inscribirse esta experiencia. Esta estructura es la de la imputabilidad de nuestros actos. En efecto, sólo puede haber perdón allí donde se puede acusar a alguien, suponerlo o declararlo culpable. Y sólo se puede acusar de los actos imputables a un agente que se da por su autor verdadero. En otros términos, la imputabilidad es esa capacidad, esa aptitud, en virtud de la cual ciertas acciones pueden imputarse y cargarse en la cuenta de alguien. Esta metáfora de la cuenta constituye un excelente esquema para el concepto de imputabilidad, que halla otra expresión apropiada en la sintaxis común a las mismas lenguas del verbo modal "poder": puedo hablar, actuar, narrar, considerarme responsable de mis actos —éstos pueden imputárseme—. La imputabilidad constituye a este respecto una dimensión integrante de lo que yo llamo el hombre capaz. La falta, la culpabilidad, hay que buscarla en el ámbito de la imputabilidad. Este ámbito es el de la articulación entre el acto y el agente, entre el "qué" de los actos y el "quién" del poder de obrar —de la *agency*—. Entonces, es esta articulación la que, en la experiencia de la falta, es afectada de alguna forma, herida de una afección penosa.

Esta articulación no nos es desconocida: la exploramos en la primera parte de esta obra, en el momento crucial del análisis objetual de la memoria-recuerdo y del análisis reflexivo de la memoria de sí mismo. Se trataba ya de un *nexus* entre el "qué" de los recuerdos y el "quién" de la memoria. Pusimos a prueba, entonces, el concepto de atribución de la memoria-recuerdo a un sujeto de inherencia y propusimos redistribuir la atribución según el triple eje de lo propio, lo próximo y lo lejano. Volveremos a encontrar, en el tercer

³ Karl Jaspers, *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphysique*, trad. fr. de Jeanne Hersch, Paris-Berlin-Heidelberg-Nueva York-Tokio, Springer-Verlag, 1986; ediciones originales: Berlín-Heidelberg, Springer-Verlag, 1932, 1948, 1956, 1973; libro II: *Éléments de l'existence*, 3ª división: "L'existence en tant qu'inconditionnalité en situation. Conscience et action. La culpabilité", pp. 455-458.

momento de este epílogo, la ocasión de aplicar al perdón esta tripartición de la atribución. En el estadio inicial de la presente investigación, la radicalidad de la experiencia de la falta nos obliga a mantenernos dentro de los límites de la asignación a sí mismo de la falta, aunque tengamos que esbozar, desde este nivel, las condiciones de la puesta en común de una culpabilidad fundamental. La forma específica que toma la atribución a sí de la falta es la confesión, ese acto de lenguaje por el que el sujeto asume la acusación. Sin duda, este acto tiene que ver con la rememoración en la medida en que en ésta se revela ya un poder de conexión creadora de historia. Pero la rememoración es por principio inocente. Y en este sentido la describimos. O mejor dicho, como antaño, en *Filosofía de la voluntad*, construida sobre la hipótesis de la *epokhé* de la culpabilidad,⁴ la fenomenología de la memoria fue conducida, de parte a parte, en la indeterminación eidética de una descripción metódicamente ignorante de la distinción entre inocencia y culpabilidad. Ahora se suprime la *epokhé* y, respecto a esta indistinción concertada, la falta depende de los *parerga*, de lo "accesorio" de la fenomenología de la memoria. El enigma de la falta sólo se hace más grande: permanece el problema de saber en qué medida la falta, tratada en la terminología de Nabert como un "dato de la reflexión", constituye, en otra terminología —la de Jaspers—, una situación límite de igual naturaleza que el sufrimiento, el fracaso, la muerte, la soledad. La confesión, en todo caso, salva el abismo abierto por un escrúpulo tan metódico como la duda hiperbólica cartesiana entre la inocencia y la culpabilidad.

A su vez, la confesión salva otro abismo distinto del que separa la culpabilidad empírica de la inocencia que podemos llamar metódica: el abismo entre el acto y su agente. En lo sucesivo, sólo nos interesará este abismo. Sin duda, es legítimo trazar una línea entre la acción y su agente. Es lo que hacemos cuando condenamos moral, jurídica y políticamente una acción. Por su lado "objetual", la falta consiste en la transgresión de una regla, cualquiera que sea, de un deber, que implica consecuencias perceptibles, fundamentalmente un daño hecho al otro. Es un actuar malo y, por esta razón, condenable en términos de apreciación negativa. En la terminología del ensayo kantiano sobre las magnitudes negativas, la falta es una magnitud negativa de la práctica.⁵ Por

⁴ *Philosophie de la volonté*, tomo 1: *Le volontaire et l'involontaire*, ob. cit., Introducción general: "L'abstraction de la faute", pp. 23-31.

⁵ Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, en *Œuvres Philosophiques*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", tomo 1, pp. 277-280.

esta primera razón, la falta es tan limitada como la regla que infringe, aunque las consecuencias puedan revestir, por su repercusión en términos de sufrimiento infligido, un aspecto indefinido. No sucede lo mismo con la implicación del agente en el acto. Ésta equivale a "no poner límites a la repercusión sobre la conciencia de cada una de nuestras acciones" (Nabert, *Éléments pour une éthique*, ob. cit., p. 6). Lo que está en juego es, respecto a la confesión, "detrás de la calidad de su acción, la calidad de la causalidad de la que su acción procedió" (ibíd., p. 7). En este nivel de profundidad, el reconocimiento de sí es indivisamente acción y pasión, acción de obrar mal y pasión de ser afectado por la propia acción. Por eso, el reconocimiento de vínculo entre la acción y el agente va acompañado de la sorpresa de la conciencia, asombrada, después de la acción, "de no poder disociar la idea de su propia causalidad del recuerdo del acto singular que realizó" (ibíd., p. 5). A este respecto, la representación del acto impide, de alguna manera, el retorno de la acción al agente. Las representaciones fragmentarias de la memoria siguen las líneas de dispersión del recuerdo. La reflexión, en cambio, reconduce al centro de la memoria del sí, que es el lugar de la afección constitutiva del sentimiento de falta. El trayecto del acto al agente repite el de la memoria-recuerdo a la memoria reflexiva. Lo duplica y se libra de él, en el sentimiento de la pérdida de la integridad propia. La ilimitación es al mismo tiempo sentimiento de lo insondable. La conciencia del pasado, que escapa al sentimiento de lo deslavado y de lo caduco, se hace apropiación del poder de obrar en su estado de desamparo. Entre el mal que está en su acción y el mal que está en su causalidad, la diferencia es la de la inadecuación del yo a su deseo más profundo. Éste sólo puede enunciarse en términos de deseo de integridad, y es mejor conocido por los fallos del esfuerzo por existir que por las aproximaciones de su ser propio. Se podría hablar, a este respecto, de un pasado, si no inmemorial, al menos de "un pasado que desborda el marco de sus recuerdos y de toda su historia empírica" (ibíd., p. 13). Es virtud de la falta, si se puede hablar así, dar acceso a ese pasado preempírico, aunque no sin historia, tanto se adhiere a la historia del deseo la experiencia de la falta. Por tanto, se hablará aquí con prudencia de experiencia metafísica para explicar esta anterioridad de la constitución mala respecto a la cronología de la acción. La significación de esta anterioridad estriba en permanecer siempre práctica y en resistir a cualquier control especulativo.

¿Significa esto que debería prohibirse incluso la especulación que permaneciese bajo el control de la práctica? No podemos tomar esta resolución, en

la medida en que la terminología del ser y del no-ser se halla ya comprometida por cualquier expresión que designe el ser que somos, bajo las formas del deseo de ser y del esfuerzo por existir: en una palabra, el ser propio del deseo mismo. El propio término de causalidad aplicado al poder de obrar y a la impotencia figurada por la falta muestra lo que yo llamaba en otro tiempo la vehemencia ontológica del discurso sobre sí mismo. Pienso que esta vehemencia ontológica, que es la de la atestación, está marcada en el lenguaje por la caracterización de la falta como mal, mal moral, desde luego, pero mal a pesar de todo.

En Nabert, es indicativa y ejemplar, a este respecto, la sustitución del término "falta" por el de "mal" en el ensayo titulado precisamente *Ensayo sobre el mal*.⁶ La proximidad inquietante de discursos "metafísicos" que se han hecho insostenibles no debe paralizar la curiosidad de la mente hasta el punto de prohibirle el uso del verbo ser en la forma negativa del no-ser, como sugiere el término de mal moral. Con una condición, sin embargo: la de permanecer en la línea de la acepción del ser como potencia y acto más que como sustancia, atributo y accidente. Esta profundización de la profundidad, si se puede decir así, no deja de tener ventajas en el plano mismo de la fenomenología de la falta. Paso a detallarlas.

En primer lugar, bajo la égida de la metacategoría del no-ser, la experiencia de la falta es relacionada una vez más con las otras experiencias negativas, de las que puede hablarse igualmente como de participaciones en el no-ser. Así, el fracaso en cuanto contrario al éxito en la dimensión de la eficacia, de la eficiencia propia, posee su terminología específica en términos de potencia y acto, de proyecto y realización, de sueño y cumplimiento. El fracaso mantiene así la experiencia de la falta en la línea de la metafísica del ser y de la potencia, que es adecuada a la antropología del hombre capaz. La experiencia de la soledad no es menos rica en armónicos ontológicos: es cierto que ella se adhiere a la experiencia de la falta en cuanto que ésta es fundamentalmente solitaria, pero, al mismo tiempo, por contraste, da valor a la experiencia del ser-con y, en razón de esta dialéctica de la soledad y del compartir, permite decir "nosotros" con total veracidad. En otro lenguaje, el de Hannah Arendt, la soledad es la contrapartida del hecho de la pluralidad humana. La soledad sigue siendo fundamentalmente una interrupción de la comunicación recí-

⁶ J. Nabert, *Essai sur le mal*, París, PUF, col. "Épiméthée", 1955; reed. Aubier, 1970 [trad. esp. de José Demetrio Jiménez, *Ensayo sobre el mal*, Madrid, Caparrós, 1998].

proca y expresa sus intermitencias. A su vez, la situación límite del conflicto, según Karl Jaspers, añade, a la intermitencia propia de la soledad, la idea de un antagonismo insuperable sobre el que se injerta la agonística del discurso y de la acción: agonística del discurso que impone el carácter irreductible en el plano político y social del *dissensus* varias veces evocado en este libro —agonística de la acción, que parece inseparable del hecho de que toda acción es acción sobre..., por lo tanto, fuente de disimetría entre el autor de la acción y su receptor—. Situada en este conjunto, la experiencia negativa de la falta reviste la dimensión del mal.

Otro efecto de este acoplamiento entre falta y mal: la referencia al mal sugiere la idea de un exceso, de una demasía insoportable. Este aspecto de las cosas aparece recalcado especialmente desde las primeras páginas del *Ensayo sobre el mal* de Nabert. El capítulo se titula "Lo injustificable". ¿Qué designa este término que no se haya dicho en los *Éléments pour une éthique*? Es digno de señalar que sea, en primer lugar, por el lado de las acciones que la noción del mal entra en el campo de la reflexión sobre lo injustificable antes de remitirse al sujeto. Considerado desde el lado del objeto, lo injustificable designa ese exceso de lo no-válido, ese más allá de las infracciones medidas según las reglas que la conciencia moral reconoce: tal crueldad, tal bajeza, tal desigualdad extrema en las condiciones sociales me perturban sin que yo pueda designar las normas violadas. No se trata ya de un simple contrario que yo entendería por oposición a lo válido; son males que se inscriben en una contradicción más radical que la de lo válido y de lo no-válido, y suscitan una demanda de justificación que el cumplimiento del deber ya no justificaría. Sólo se puede sugerir este exceso de lo no-válido atravesando lo válido mediante un paso límite: "son males —dice Jean Nabert—, son desgarramientos del ser interior, conflictos, sufrimientos sin alivio concebible". Los males son, entonces, desgracias incalificables para quienes los sufren.⁷ Los relatos de los supervivientes de la Shoá, tan difíciles de entender, apuntaron en esta dirección en la línea de nuestro propio texto: Saul Friedlander habló, en este sentido, de "lo inaceptable", lo que es una litote. Considerado desde el lado del agente al que se imputan estos actos, el exceso propio de lo injustificable constituye otro tipo de ilimitación distinto de la causalidad insondable abierta detrás de los actos en la intimidad del sujeto: es una ilimitación simétrica a la del perjuicio ocasionado al prójimo, cuya posibilidad se inscribe en ese per-

⁷ Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, op. cit.

juicio por excelencia: el asesinato, la muerte no sufrida sino infligida al otro, en una palabra, "ese mal que el hombre hace al hombre".⁸ En efecto, más allá de la voluntad de hacer sufrir, de eliminar, se alza la voluntad de humillar, de entregar al otro al desamparo del abandono, del desprecio de sí. Lo injustificable va más allá de la experiencia de la falta, puesto que a la confesión del más allá de lo no-válido en cuanto a las acciones, se añade la de la complicidad del querer por parte del agente. Entramos en contacto aquí con un impedimento interior, con una impotencia radical para coincidir con un modelo de dignidad, al mismo tiempo que con un frenesí de compromiso en la acción cuya medida apenas la da el odio, y que hace estallar la idea misma de afección del sujeto por sus propias acciones. Ni siquiera parece adecuada la noción de "causalidad impura" adelantada por Nabert. La idea de degradación irremediable apenas es más admisible. Así, es lo extremo del mal hecho al otro, en la ruptura del vínculo humano, lo que se convierte en el indicio de ese otro extremo, el de la maldad íntima del criminal. Es en este punto donde se anuncian nociones como lo irreparable en cuanto a los efectos, lo imprescriptible en cuanto a la justicia penal, lo imperdonable en cuanto al juicio moral. Enfrentaremos con estas nociones el último momento del epílogo. En cambio, ¿qué extremo de la justificación sigue siendo aún accesible?⁹

Último beneficio¹⁰ de la conexión entre la idea de falta y la de mal: la unión invita a dejarse llevar hacia los confines del gran imaginario cultural que alimentó el pensamiento de expresiones míticas. Ningún tema como el mal, fuera del amor y de la muerte, suscitó tantas construcciones simbólicas. Lo que sigue siendo filosóficamente instructivo es el tratamiento narrativo de la cuestión del origen, en la que el pensamiento puramente especulativo se pierde hasta el fracaso. Con el relato, como se ve en el mito adámico de la Torá judía, llega la idea del acontecimiento primordial, el de la pérdida de la inocencia –y con la idea de acontecimiento, la de la contingencia en cierto modo transhistórica–. La pérdida de la inocencia es algo que sucedió en un tiempo primordial imposible de coordinar con el de la historia, y, por lo tan-

⁸ Myriam Revault d'Allonnes, *Ce qui l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, París, Flammarion, Seuil, 1995.

⁹ "¿Existe lo injustificable absolutamente? En esta pregunta se resumen todas las preguntas y nada se ha dicho si queda sin respuesta" (J. Nabert, *Essai sur le mal*, ob. cit., p. 142).

¹⁰ Paul Ricoeur, en colaboración con André LaCocque, *Penser la Bible*, París, Seuil, 1998 [trad. esp. de Antonio Martínez Riu, *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001].

ro, algo que habría podido no suceder. Se propone la idea de un mal siempre presente en la experiencia y, sin embargo, fundamentalmente contingente en el orden primordial. De ahora en adelante, la acción es reputada universalmente mala y, por esta razón, universalmente deplorable y deplorada. Pero algo del sujeto está exento, que habría podido no ser agotado en la adhesión de la voluntad al mal cometido, una inocencia que quizás no está abolida totalmente y que haría irrupción con ocasión de ciertas experiencias de dicha extrema. Defendí, en otro momento, la tesis de que la culpabilidad constituye una situación límite heterogénea de la finitud constitutiva de la condición humana. La discontinuidad —pensaba yo— justificaría que se pase de la eidética de lo voluntario y de lo involuntario, a la manera husserliana, a la hermenéutica abierta a los símbolos primarios de la falta —como mancha, desviación, pecado— y a los símbolos secundarios estructurados por los grandes mitos que alimentaron, en particular, el pensamiento de Occidente —por no hablar de los mitos racionalizados, los de las diversas gnosis, incluida la gnosis cristiana antiagnóstica del pecado original—. Para nuestra presente investigación, esta atención prestada a los mitos de culpabilidad guarda interés no tanto para la especulación sobre el origen del mal, cuya vanidad me parece irremediable,¹¹ sino para la exploración de los recursos de regeneración que permanecen intactos. A ellos acudiremos al término de nuestro recorrido. En el tratamiento narrativo y mítico del origen del mal se dibujaría, en negativo, un lugar para el perdón.

2. *Altura: el perdón*

Si debiera pronunciarse una sola palabra al término de este descenso a las profundidades de la experiencia de la falta, prescindiendo de cualquier consideración sobre el imaginario mítico, esa palabra sería la de imperdonable. El término no se aplica sólo a los crímenes que, debido a la inmensidad de la desgracia que asola a las víctimas, caen, según Nabert, bajo el nombre de lo injustificable. Tampoco se aplica sólo a los actores que perpetraron estos crímenes. Se aplica también al vínculo más íntimo que une al agente con la acción, al culpable con el crimen. En efecto, cualquiera que sea la contingen-

¹¹ P. Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et Fides, 1986.



cia preempírica del acontecimiento fundador de la tradición del mal, la acción humana es entregada para siempre a la experiencia de la falta. Aunque la culpabilidad no sea originaria, es por siempre radical. Es esta adherencia de la culpabilidad a la condición humana la que, al parecer, la hace no sólo imperdonable de hecho, sino también imperdonable de derecho... Arrancar la culpabilidad de la existencia sería, parece, destruir completamente esta última.

Nicolai Hartmann, en su *Éthique*, dedujo esta consecuencia con un rigor implacable. Si el perdón fuera posible, afirma, constituiría un mal moral, pues pondría la libertad humana a disposición de Dios y ofendería la dignidad humana: "No se puede quitar a nadie el ser-culpable de la mala acción, porque es inseparable del culpable".¹² De nuevo somos llevados al punto de partida del análisis anterior, a saber, al concepto de imputabilidad, esa aptitud para considerarnos responsables de nuestras acciones como su verdadero autor. La experiencia de la falta es tan adherente a la imputabilidad que es su órgano y su revelador. Ciertamente, se puede atenuar concede Hartmann, la herida de la falta, su aguijón, hasta en las relaciones entre comunidades, pero no su culpabilidad: "Hay, sin duda, en el plano moral, una victoria sobre el mal [...], pero no una aniquilación de la falta". Se puede mostrar comprensión con el criminal, no absolverlo. La falta es, por su naturaleza misma, imperdonable, no sólo de hecho sino también de derecho.

Como Klaus M. Kodalle, tomaré estas declaraciones de Nicolai Hartmann como advertencia dirigida a cualquier discurso sobre el perdón por una ética filosófica que está inmunizada contra cualquier infiltración teológica. Parece indisoluble el vínculo entre la falta y el sí, entre la culpabilidad y la ipseidad.

Es como un reto inverso que proclama resumida esta sencilla palabra: "existe el perdón".

La expresión "existe" quiere proteger lo que Levinas llamaba la "illeidad" en cualquier proclamación del mismo estilo. La illeidad es aquí la de la altura desde la que se anuncia el perdón, sin que se deba asignar esta altura demasiado deprisa a alguien que sería su sujeto absoluto. El origen, sin duda, es sólo una persona, en el sentido de que es fuente de personalización. Pero el principio, recuerda Stanislas Breton, no es nada de lo que procede de él. El

¹² Citado por Klaus M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten?* [conferencias inaugurales pronunciadas en la Universidad Friedrich-Schiller de Jena, 2 de junio de 1994], Erlangen y Jena, Palm y Enke, 1994.

"existe" de la voz del perdón lo dice a su manera. Por eso, hablaré de esta voz como de una voz de lo alto. Es de lo alto, como la confesión de la falta procedía de la profundidad insondable de la ipseidad. Es una voz silenciosa, pero no muda. Silenciosa, pues no es un clamor como el de los exaltados; no muda, pues no está privada de palabra. En efecto, le es dedicado un discurso apropiado, el del himno. Discurso del elogio y de la celebración. Dice: existe, *es gibt, there is...* el perdón —el artículo "el" designa la illeidad—. Pues el himno no necesita decir quién perdona y a quién. Existe el perdón como existe la alegría, como existe la sabiduría, la locura, el amor. El amor, precisamente. El perdón es de la misma familia.

¿Cómo no evocar el himno al amor proclamado por san Pablo en la primera carta a los corintios? Pero ¡atención!: lo que el himno designa con este nombre no es a alguien, al menos en un primer movimiento de pensamiento, sino un "don espiritual" —un "carisma"— concedido por el Espíritu Santo: "En la cuestión de los dones espirituales no quiero que sigáis en la ignorancia" (1 Cor 12.1). Así se anuncia el himno. Y el *Introito* propiamente dicho insiste: "Ambicionad los dones espirituales. Y voy a señalaros un camino excepcional" (12,31). Sigue la conocida letanía de los "Ya puedo..." (ya puedo hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles, ya puedo hablar inspirado, ya puedo tener toda la fe, ya puedo dar en limosnas todo lo que tengo, ya puedo dejarme quemar vivo...) y las letanías de los "Si no tengo..." (si no tengo amor, no soy nada. No soy más que una campana ruidosa, eso de nada me sirve). Este inicio retórico del tema por la denuncia de una falta, de una carencia, en la articulación del haber y el ser, expresa, en términos negativos, el camino de la eminencia. El camino de lo que supera a todos los demás dones espirituales. El apóstol puede desplegar, entonces, el discurso de la efusión en el tiempo verbal del presente del indicativo: la caridad es esto... es eso... es lo que hace. "No lleva cuentas del mal; no simpatiza con la injusticia, se complace con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre." La caridad no lleva cuentas del mal, porque descende al lugar de la acusación, la imputabilidad, que lleva las cuentas del sí mismo. Si enuncia en el presente, es que su tiempo es el de la permanencia, de la duración más englobadora, la menos distendida, se diría en lenguaje bergsoniano. El amor "no pasa nunca", "permanece". Y permanece con más excelencia que las demás grandezas: "En una palabra, ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, pero la más valiosa de ellas es el amor". La más valiosa: porque el amor es la Altura, la grandeza misma. Pero si el amor disculpa siempre todo, esc

todo comprende lo imperdonable. Si no, el propio amor sería aniquilado. En este aspecto, Jacques Derrida, con quien me vuelvo a encontrar aquí, tiene razón: el perdón se dirige a lo imperdonable o no es. Es incondicional, sin excepción ni restricción. No presupone una petición de perdón: "No se puede perdonar o no se debería perdonar; sólo hay perdón —si hay—, allí donde hay algo imperdonable".¹³ Todo lo que sigue de la problemática sale de ahí, de lo que Pascal llama "desproporción", en una terminología marcada por la geometría cósmica y el álgebra que opone dos infinitos extremos. Esta desproporción entre la profundidad de la falta y la altura del perdón será nuestro tormento hasta el final de este ensayo. Ahora bien, esta exigencia infinita, que emana de un imperativo incondicional, está enmascarada, en realidad, por dos tipos de factores que dependen de la inscripción de hecho del imperativo en una historia.

En primer lugar, el mandato de perdonar nos es transmitido por una cultura determinada, cuya amplitud no logra ocultar la limitación. Como observa Derrida, el lenguaje que se intenta adaptar al imperativo pertenece "a una herencia religiosa, digamos abrahámica, para agrupar en ella al judaísmo, los cristianismos y los islamismos". Pero esta tradición, compleja y diferenciada, incluso conflictiva, es a la vez singular y está en vías de universalización. Es singular en el sentido de que es fruto de la "memoria abrahámica de las religiones del Libro y dentro de la interpretación judía, y sobre todo cristiana, del prójimo y del semejante" (idem). A este respecto, nadie ignora que el himno a la caridad de san Pablo es inseparable del kerigma de Jesucristo, de su inscripción en la proclamación trinitaria y de una tipología de los "dones" en la comunidad eclesial primitiva. Sin embargo, la entronización es universal, o al menos está en vías de universalización; lo que equivale de hecho, observa Derrida, a una "cristianización que ya no necesita de la Iglesia cristiana" (idem), como se ve en el ámbito japonés y con motivo de ciertas expresiones del fenómeno de "mundialatinización" del discurso cristiano. Esta simple observación plantea el gran problema de las relaciones entre lo fundamental y lo histórico para cualquier mensaje ético con pretensión universal, incluido el discurso de los derechos del hombre. A este respecto, se puede hablar de supuesto universal, sometido a la discusión de una opinión pública en vías de formación a escala mundial. A falta de tal ratificación, uno puede preocuparse de la banalización del test de universalización en beneficio de la confusión

¹³ Jacques Derrida, "Le siècle et le pardon", en *Le Monde des Débats*, diciembre de 1999.

entre universalización en el orden moral, internalización de rango político y globalización de rango cultural. De esta banalización, nada habría que decir, salvo apelar a una mayor vigilancia semántica en la discusión pública, si no se interpusiese un segundo factor que Jacques Derrida llama "escenificación". Él piensa en "todas las escenas de arrepentimiento, de confesión, de perdón o de excusas que se multiplican en la escena geopolítica desde la última guerra y, de modo acelerado, desde hace algunos años". Ahora bien, gracias a estas escenificaciones, se difunde de modo no crítico el lenguaje abrahámico del perdón. ¿Qué sucede con el "espacio teatral" sobre el que se representa "la gran acción del arrepentimiento"? ¿Qué sucede con esta "teatralidad"? Me parece que se puede adivinar aquí la existencia de un fenómeno de abuso comparable a aquellos que hemos denunciado repetidas veces en esta obra, ya se trate del presunto deber de memoria o de la era de la conmemoración: "Pero el simulacro, el ritual automático, la hipocresía, el cálculo o la torpe imitación participaron a menudo y se invitan como parásitos en esta ceremonia de la culpabilidad". En realidad, se trata de un mismo y único complejo de abusos. Pero ¿abusos de qué? Si se afirma, una vez más con Derrida, que "existe una urgencia universal de la memoria" y que "es preciso volverse hacia el pasado", la pregunta se refiere ineluctablemente a la inscripción de esta necesidad moral en la historia. Derrida lo admite cuando pide, con razón, que este acto de memoria, de autoacusación, de "arrepentimiento", de comparecencia, se lleve, "a la vez, más allá de la instancia política y del Estado-nación". La cuestión es, pues, grave: saber si un margen de más allá de lo jurídico y de lo político se deja identificar en el centro de uno u otro régimen; en una palabra, si el simulacro puede remedar gestos auténticos, incluso instituciones legítimas. A este respecto, el hecho de que la noción de crimen contra la humanidad siga estando "en el horizonte de toda geopolítica del perdón" constituye, sin duda, la última prueba de esta vasta discusión. Por mi parte, formularé de nuevo el problema en estos términos: si existe el perdón, al menos como himno —como himno abrahámico, si se quiere—, ¿hay perdón para nosotros? ¿Algo de perdón? O hay que decir, con Derrida:

Siempre que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque sea noble y espiritual (rescate o redención, reconciliación, salvación), siempre que tiende a restablecer la normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante el trabajo del duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el "perdón" no es puro —ni su concepto—. El perdón no es, ni debería ser, ni

normal ni normativo ni normalizador. Debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de lo imposible: como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica.

Es esta "prueba de lo imposible" la que debemos afrontar ahora.

II. La odisea del espíritu de perdón: la travesía de las instituciones

Las situaciones clasificadas globalmente bajo el signo de la institución —el otro lejano— tienen en común que la falta se coloca bajo la regla social de la inculpación. Si, en un marco institucional que lo autoriza, alguien acusa a alguien según unas reglas, hace de él un inculpado. Se establece una conexión a la que aún no se ha dado nombre, la conexión entre el perdón y el castigo. El axioma es éste: en esta dimensión social, sólo se puede perdonar allí donde se puede castigar; y se debe castigar allí donde hay infracción de reglas comunes. La sucesión de las conexiones es rigurosa: donde hay regla social, hay posibilidad de infracción; donde hay infracción existe lo punible, ya que el castigo tiende a restaurar la ley al negar simbólica y efectivamente el daño cometido en detrimento del otro, la víctima. Si el perdón fuera posible a este nivel, consistiría en levantar la sanción punitiva, en no castigar allí donde se puede y se debe castigar. Esto es imposible directamente, pues el perdón crea impunidad, que es una gran injusticia. Bajo el signo de la inculpación, el perdón no puede enfrentarse frontalmente con la falta, sino sólo marginalmente con el culpable. Lo imperdonable de derecho permanece. Para guiarnos en el dedalo de los niveles institucionales, adopto un marco de lectura como el propuesto por Karl Jaspers en *Die Schuldfrage* —esta obra de choque de la inmediata posguerra que se ha traducido por *La Culpabilité allemande* y *¿Es culpable Alemania?*, a la que hay que otorgarle, casi medio siglo después, toda su importancia conceptual—.

Karl Jaspers¹⁴ distingue cuatro clases de culpabilidad, que tratan todas de actos y, a través de éstos, de personas sometidas al juicio penal. Estos actos responden a los criterios siguientes: ¿qué categoría de falta?; ¿ante qué instancia?;

¹⁴ Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946), Munich, R. Piper, 1979; trad. fr. de Jeanne Hersch, *La Culpabilité allemande*, prefacio de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Minuit, 1990 [trad. esp. de Rodolfo Fechter, *¿Es culpable Alemania?*, Madrid, Nueva Época, 1948].

¿con qué efectos?; ¿a qué tipo de justificación, de exculpación, de sanción, dan derecho? El filósofo coloca en cabeza, como haremos aquí, la culpabilidad criminal; se refiere a actos de violación de leyes unívocas; la instancia competente es el tribunal en el escenario del proceso; el efecto producido es el castigo; la cuestión de la legitimidad, podemos añadir, se desplaza del plano del derecho internacional en vías de formación al de las opiniones públicas educadas por el *dissensus* según el esquema propuesto anteriormente, con motivo de la discusión referida a las relaciones entre el juez y el historiador.¹³ Dejaré de lado provisionalmente las otras tres clases de culpabilidad: la culpabilidad política en que incurre el ciudadano por el hecho de pertenecer al mismo cuerpo político que los criminales de Estado; la culpabilidad moral que se vincula a todos los actos individuales que pueden haber contribuido efectivamente, de un modo o de otro, a los crímenes de Estado; finalmente, la culpabilidad llamada "metafísica", que es solidaria del hecho de ser hombre en una tradición transhistórica del mal. De esta última clase de culpabilidad hablamos al principio de este epílogo.

1. La culpabilidad criminal y lo imprescriptible

El siglo XX ha traído al primer plano la culpabilidad criminal con motivo de los crímenes que, según Nalbert, entran dentro de la categoría de lo injustificable. Algunos de ellos fueron juzgados en Nuremberg, Tokio, Buenos Aires, París, Lyon y Burdeos. Otros lo son o lo serán en La Haya, ante el Tribunal Penal Internacional. Su juicio ha suscitado una legislación criminal especial de derecho internacional y de derecho interno que define los crímenes contra la humanidad, distintos de los crímenes de guerra, y, entre ellos, el crimen de genocidio. Esta disposición legal roza nuestro problema del perdón por la cuestión de la imprescriptibilidad.

La cuestión de lo imprescriptible se plantea porque la prescripción existe de derecho para todos los delitos y crímenes sin excepción, variando su plazo de prescripción según la naturaleza de los delitos y de los crímenes. Es, por una parte, una legislación de derecho civil que reviste una doble forma, adquisitiva y liberatoria; en la primera forma, dispone que, pasado cierto tiempo, la pretensión de la propiedad de cosas no puede oponerse a quien la

¹³ Cf. antes, tercera parte, capítulo I, sección III: "El historiador y el juez".

posee de hecho; de este modo, se convierte en un medio de adquirir de manera definitiva la propiedad de una cosa. En la segunda forma, la ley libera de un crédito, de una obligación, extinguiéndola. La prescripción es, por otra parte, una disposición de derecho penal: consiste en la extinción de la acción en justicia; prohíbe al demandante, pasado un plazo, acudir al tribunal competente. Una vez descartado el tribunal, impide cualquier continuación de diligencias (a excepción de las infracciones de desertión y de insumisión definidas por el código de justicia militar). En todas sus formas, la prescripción es una institución sorprendente, que se apoya, a duras penas, en el hipotético efecto del tiempo sobre las obligaciones que supuestamente persisten en el tiempo. A diferencia de la amnistía, que, como se mostró al final del capítulo sobre el olvido,¹⁶ tiende a borrar las huellas psíquicas o sociales, como si nada hubiese pasado, la prescripción consiste en una interdicción de considerar las consecuencias penales de la acción cometida, a saber, el derecho e incluso la obligación de perseguir penalmente. Si la prescripción tiene que ver con el tiempo, si es "un efecto del tiempo", como afirma el código civil,¹⁷ se trata, sin duda, de la irreversibilidad: es la negativa, después de un lapso de años definido arbitrariamente, a recorrer el tiempo hacia atrás hasta el acto y sus huellas ilegales o irregulares. Las huellas no están destruidas: es el camino hasta ellas el que es prohibido; esto significa el término "extinción" aplicado a los créditos y al derecho de persecución penal. ¿Cómo podría el tiempo por sí solo —lo que ya es una forma de hablar— realizar la prescripción sin un consentimiento tácito a la inacción de la sociedad? Su justificación es meramente utilitaria. Es de utilidad pública poner término a los eventuales procesos suscitados por la adquisición de las cosas, el cobro de los créditos y la acción pública dirigida contra los que infringen la regla social. La prescripción adquisitiva viene a

¹⁶ Cf. antes, tercera parte, capítulo 3, pp. 585-589.

¹⁷ El artículo 2219 del Código Civil francés enuncia crudamente el argumento del efecto del tiempo: "La prescripción es un medio de adquirir o de liberarse por cierto período de tiempo, y en las condiciones determinadas por la ley". ¿Por cierto período de tiempo? Gracias al tiempo, quizás alguien fue expoliado en cierto momento y otro amnistiado de su violencia original. G. Bauty-Lacantinerie y Albert Tissier, en su *Traité théorique et pratique de Droit civil. De la prescription*, París, Sirey, 1924, citan a Bourdaloue en uno de sus *Sermons*: "Apelo a vuestra experiencia. Recorred las casas y las familias distinguidas por la riqueza y la abundancia de los bienes, los de aquellos que se jactan más de estar establecidos honradamente, aquellas en las que, por otra parte, se manifiesta la probidad y la religión. Si os remontáis hasta el origen de esta opulencia, no os costará encontrar y descubrir, desde el origen y en el principio, cosas que hacen temblar" (p. 25).

consolidar propiedades; la prescripción liberadora protege de un endeudamiento indefinido. La prescripción de la acción pública penal refuerza el carácter conclusivo, "definitivo", de las sentencias penales en general, que supuestamente ponen término a la situación de incertidumbre jurídica que da lugar a litigios. Para terminar los procesos, no se debe reabrirlos o no abrirlos del todo. A este respecto, es significativo el concepto de extinción —extinción del crédito en derecho civil, extinción del derecho de perseguir en derecho criminal—. Comprende, a la vez, un fenómeno de pasividad, de inercia, de negligencia, de inacción social y un gesto social arbitrario que autoriza a considerar la institución de la prescripción como una creación del derecho positivo. El cometido de la regulación social desempeñado aquí es heterogéneo con respecto al perdón. La prescripción tiene una función de preservación del orden social que se inscribe en un tiempo largo. Aunque el perdón tenga una función social importante, como se mostrará más tarde en unión con la promesa, tiene una naturaleza y un origen inscrito en la función social, incluso la más marcada por la preocupación por la paz común.

Sobre este fondo hay que colocar la legislación que declara la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad y, entre ellos, de los crímenes de genocidio.¹⁸ La imprescriptibilidad significa que no hay razones

¹⁸ Los crímenes contra la humanidad fueron definidos por las cartas de los tribunales militares internacionales de Nuremberg, luego de Tokio del 8 de agosto de 1945 y del 12 de enero de 1946. Estos textos distinguen: los actos inhumanos cometidos contra cualquier población civil antes y después de la guerra, entre los cuales están el asesinato, el exterminio, la reducción a la esclavitud y la deportación; las persecuciones por motivos políticos, raciales o religiosos. Las Naciones Unidas han precisado la noción mediante la Convención sobre el genocidio del 10 de diciembre de 1948. La Convención del 26 de noviembre de 1968 sobre la imprescriptibilidad y la resolución del 13 de diciembre de 1973 que recomienda la cooperación internacional para la persecución de los criminales pusieron el sello del derecho internacional sobre la noción. Paralelamente, la noción de crimen contra la humanidad fue incluida en el derecho interno francés por la ley del 26 de diciembre de 1964, que "constata" la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad y del genocidio mediante referencia a la resolución de las Naciones Unidas de 1946: estos crímenes son declarados "imprescriptibles por su naturaleza". La jurisprudencia, expresada por una serie de decisiones del Tribunal de Casación suscitadas por los procesos entablados contra el responsable de esta acusación (casos Touvier y Barbie), condujo a considerar como crímenes imprescriptibles "los actos inhumanos y las persecuciones que, en nombre de un Estado que practica una política de hegemonía ideológica, se cometieron de forma sistemática, no sólo contra personas debido a su pertenencia a una colectividad racial o religiosa, sino también contra los adversarios de esta política cualquiera que sea la forma de su oposición". Un primer elemento común se refiere a la existencia

para invocar el principio de prescripción. Ella suspende un principio que consiste en obstaculizar el ejercicio de la acción pública. Al suprimir los plazos de persecución, el principio de imprescriptibilidad permite perseguir indefinidamente a los autores de estos enormes crímenes. En este sentido, devuelve al derecho su fuerza para persistir, pese a los obstáculos opuestos al despliegue de los efectos del derecho. La justificación de esta suspensión de una regla de suyo suspensiva apela a varios argumentos. Es, fundamentalmente, la gravedad extrema de los crímenes la que justifica la persecución de los criminales sin límite de tiempo. Frente al argumento falaz del desgaste de la vindicta pública por el efecto mecánico del tiempo, está la presunción de que la reprobación de los crímenes considerados no conoce límite en el tiempo. A este argumento se añade la consideración de la perversidad de planes concertados, refrendada por la definición restrictiva del crimen contra la humanidad en el derecho interno francés. Esta circunstancia justifica el celo particular en perseguir a los criminales, habida cuenta de la imposibilidad de emitir un juicio rápido, por lo hábiles que son los criminales en sustraerse a la justicia o en camuflar su identidad. Frente a la realidad de estas argucias, hacen falta pruebas que resistan el desgaste del tiempo y una palabra que tampoco debe conocer plazo de prescripción. Dicho esto, ¿qué ocurre con las relaciones entre la imprescriptibilidad y lo imperdonable? En mi opinión, sería un error confundir las dos nociones: sólo puede decirse (impropiamente) que los crímenes contra la humanidad y los de genocidio son imperdonables porque la cuestión no hay porqué plantearla. Lo sugerimos anteriormente: la justicia debe llegar hasta el final. La gracia no debe sustituir a la justicia. Perdonar sería ratificar la impunidad; sería una gran injusticia cometida a expensas de la ley y, más aún, de las víctimas. Sin embargo, ha podido fomentarse la confusión por el hecho de que la

de un plan concertado. Segundo elemento común: las víctimas son personas y nunca bienes, a diferencia de los crímenes de guerra. La definición del crimen contra la humanidad queda fijada ya por los artículos 211-1 y siguientes del nuevo Código Penal de 1994. En ellos se define el genocidio como un crimen contra la humanidad tendente a la destrucción de un grupo, que atenta contra la vida, la integridad física o psíquica, o que somete a los miembros del grupo discriminado "a condiciones de existencia encaminadas a la destrucción total o parcial del grupo, incluidos el aborto, la esterilización, la separación de los adultos en condiciones de procrear, los traslados de niños por la fuerza". Todos estos actos criminales consagran la ruptura de la igualdad entre los hombres garantizada por los artículos primero y tercero de la Carta Internacional de los Derechos del Hombre.

enormidad de los crímenes rompe con el principio de proporción que regula las relaciones entre la escala de los crímenes o de los delitos y la de los castigos. No hay castigo apropiado a un crimen desproporcionado. En este sentido, semejantes crímenes constituyen un imperdonable de hecho.¹⁹ Además, la confusión ha podido fomentarse por el concepto próximo de expiación. Se habla fácilmente de crimen inexpiable. Pero ¿qué sería la expiación sino una absolución obtenida mediante el castigo mismo, ese castigo que, de algún modo, vació la copa de maldad? En este sentido, la expiación tendría como resultado la extinción de cualquier diligencia, como lo exige la prescripción. Por tanto, afirmar que ciertos crímenes son inexpiables equivale a declararlos imperdonables. Pero esta problemática no es propia del derecho criminal.

¿Significa esto que el espíritu de perdón no puede dar algún signo de sí mismo en el plano de la culpabilidad criminal? No lo creo. Hemos podido observar que esa clase de culpabilidad ha seguido siendo medida con el mismo rasero que las infracciones de leyes unívocas. Son los crímenes los que se declaran imprescriptibles. Pero los castigados son los individuos. Teniendo

¹⁹ A mi entender, es así como se pueden comprender las variaciones de Vladimir Jankélévitch sobre este tema. En un primer ensayo, publicado en 1956 (París, Seuil, 1986) con el título *L'Imprescriptible*, contemporáneo de las polémicas relativas a la prescripción de los crímenes hitlerianos, él había pleiteado contra el perdón. ¿Pero se trataba de esto? Además, por el tono, este ensayo era una imprecación más que un alegato, en el que la otra parte no tuviera la palabra. Tenía razón en un punto: "Son desbaratados todos los criterios jurídicos habitualmente aplicables a los crímenes de derecho como en materia de prescripción" (ibíd., p. 21): crimen "internacional", crimen contra "la esencia humana", crimen contra "el derecho de existir", tantos crímenes desproporcionados; "olvidar estos crímenes gigantescos contra la humanidad sería un nuevo crimen contra el género humano". Esto es sin duda lo que yo llamo lo imperdonable de hecho. El estudio de 1967 sobre *Le Pardon* (Paris, Aubier) se interna por otra pista, en la que el tiempo del perdón se identifica con el tiempo del olvido. Se trata, pues, de la erosión del tiempo ("L'usure", ob. cit., p. 30). Sigue una tercera aproximación, en 1971, con el título en forma de pregunta *Pardonnez-vous?* (Éd. du Pavillon, retomado en *L'Imprescriptible*, ob. cit.). En él se lee la conocida exclamación: "¡El perdón! ¿Pero nos han pedido alguna vez perdón?" (ibíd., p. 50). "Solo el desamparo y el abandono del culpable darían un sentido y una razón de ser al perdón" (ídem). Nos encontramos aquí con otra problemática, en la que, efectivamente, se restablecería cierta reciprocidad mediante el acto de pedir perdón. Jankélévitch se da cuenta de la contradicción aparente: "Existe entre lo absoluto de la ley de amor y lo absoluto de la libertad mala un desgarró que no puede ser roto del todo. No hemos intentado reconciliar la irracionalidad del mal con la omnipotencia del amor. El perdón es fuerte como el mal, pero el mal es fuerte como el perdón" (Advertencia, ibíd., pp. 14-15).



en cuenta que culpable significa penable, la culpabilidad se remonta de los actos a sus autores. Pero algo es debido al culpable. Podemos llamarlo consideración, ese contrario del desprecio. Sólo se comprende el alcance de esta disposición de la mente si se abandona el ámbito especial de los crímenes extremos y si se vuelve a los crímenes de derecho común. Sus autores tienen derecho a la consideración porque siguen siendo hombres como sus jueces; por este motivo, son presuntos inocentes hasta su condena. Además, son llamados a comparecer con sus víctimas en el marco de la misma escenificación del proceso; también a ellos se les permite hacerse escuchar y defenderse. Finalmente, sufren la pena que, incluso reducida a la sanción y a la privación de libertad, sigue siendo un sufrimiento añadido al sufrimiento, sobre todo en los casos de largas penas. Pero la consideración no queda confinada al marco del proceso, ni tampoco al de la ejecución de la pena. Está llamada a impregnar todas las operaciones implicadas en el tratamiento de la criminalidad. Tiene relación, sin duda, con las operaciones de la policía. Pero, de modo más significativo, afecta a la mentalidad con que deberían abordarse los problemas criminales. Es cierto que el proceso tiene como función reemplazar la violencia por el discurso, el asesinato por el debate; pero también es evidente que no todo el mundo tiene el mismo acceso a las armas del debate. Hay excluidos de la palabra que, llevados ante los tribunales, en particular en casos de juicio de flagrante delito, pueden sentir la comparecencia como una expresión complementaria de lo que perciben diariamente como violencia institucional. Por tanto, es el juicio emitido desde el exterior por la moral sobre el derecho el que justifica el adagio: *summus jus, summa injuria*. Este juicio emitido por la moral sobre la justicia se prolonga como juicio emitido desde dentro del espacio judicial, en forma de intimaciones dirigidas a la justicia, requiriéndole que sea cada vez más justa, es decir, a la vez más universal y más singular, más cuidadora de las condiciones concretas de la igualdad ante la ley y más atenta a la identidad narrativa de los acusados. La consideración de las personas conlleva todo esto.

Que el horror de crímenes inmensos impida extender esta consideración a sus autores, sigue siendo la señal de nuestra incapacidad para amar absolutamente. Éste es el sentido de la última manifestación de Jankélévitch: "El perdón es fuerte como el mal, pero el mal es fuerte como el perdón". Concuerda con la de Freud, que termina con una perplejidad semejante su evocación de la gigantomaquia en la que se enfrentan Eros y Tánatos.

2. La culpabilidad política

Es importante distinguir, con Karl Jaspers, la culpabilidad política, tanto de los ciudadanos como de los políticos, de la responsabilidad criminal sujeta a los tribunales y, por tanto, a los procedimientos penales que rigen el curso de los procesos. Se deriva de la pertenencia de hecho de los ciudadanos al cuerpo político en cuyo nombre se cometieron los crímenes. En este sentido, se puede llamar colectiva siempre que no se la criminalice: debe rechazarse expresamente la idea de pueblo criminal. Pero este tipo de criminalidad compromete a los miembros de la comunidad política independientemente de sus actos individuales o de su grado de asentimiento a la política del Estado. Quien se benefició de los favores del orden público debe responder, de una u otra forma, de los males creados por el Estado del que forma parte. ¿Ante quién se ejerce este tipo de responsabilidad (*Haftung*)? En 1947, Karl Jaspers respondía: ante el vencedor —“Arriesgó su vida y el desenlace le fue favorable” (*La Culpabilité allemande*, ob. cit., p. 56)—. Hoy se diría: ante las autoridades representativas de los intereses y de los derechos de las víctimas y ante las nuevas autoridades de un Estado democrático. Pero se trata siempre de una relación de poder, de dominación, aunque sólo fuera la de la mayoría sobre la minoría. En cuanto a los efectos, se distribuyen entre las sanciones punitivas, dictadas por la justicia en nombre de una política de depuración, y las obligaciones de reparación a largo plazo, asumidas por el Estado surgido de la nueva relación de fuerzas. Pero, más importante que el castigo —e incluso que la reparación— sigue siendo la voz de la justicia que establece públicamente las responsabilidades de cada uno de los protagonistas y designa los lugares respectivos del agresor y de la víctima en una relación de justa distancia.

Los límites de esta culpabilidad son seguros: siguen estando implicadas relaciones de fuerza; a este respecto, hay que guardarse de erigir la historia de la fuerza en tribunal mundial. Pero, dentro de estos límites, existen conflictos que tienen importancia para la problemática del perdón. Seguimos estando bajo el régimen de la culpabilidad, de la inculpación, en la medida en que nos encontramos aún dentro del campo de la reprobación y de la condena. Pueden lanzarse, pues, estrategias de exculpación que obstaculizan la marcha del espíritu de perdón hacia el sí culpable. La defensa tiene siempre argumentos: se pueden oponer hechos a los hechos; apelar al derecho de gentes contra los

derechos nacionales; denunciar los propósitos interesados de los jueces, incluso acusarlos de haber contribuido al azote (*tu quoque?*); o también intentar ahogar las peripecias locales en la vasta historia de los acontecimientos del mundo. Por tanto, corresponde a la opinión ilustrada de siempre llevar el examen de conciencia desde el gran escenario al pequeño escenario del Estado donde se lo alimentó. A este respecto, debe denunciarse una forma honorable de exculpación, la invocada por el ciudadano que se considera como no concernido por la vida de la ciudad: "La ética política, recuerda Karl Jaspers, se funda en el principio de la vida del Estado en la que todos participan, por su conciencia, su saber, sus opiniones y sus voluntades" (ibíd., p. 49). En contrapartida, la consideración debida al acusado toma, en el plano político, la forma de la moderación en el ejercicio del poder, de la autolimitación en el uso de la violencia, incluso de la clemencia respecto a los vencidos: *parcere victis!* la clemencia, la magnanimidad, esa sombra del perdón...

3. La culpabilidad moral

Con la responsabilidad moral, nos alejamos un poco de la estructura del proceso y nos acercamos al centro de la culpabilidad, la voluntad mala. Se trata del conjunto de los actos individuales, pequeños o grandes, que contribuyeron, por su aquiescencia tácita o expresa, a la culpabilidad criminal de los políticos y a la culpabilidad política de los miembros del cuerpo político. Aquí termina la responsabilidad colectiva de naturaleza política y comienza la responsabilidad personal: "La instancia competente es la conciencia individual, es la comunicación con el amigo y el prójimo, con el hermano humano capaz de amar y de interesarse por su alma" (Karl Jaspers, *La Culpabilité allemande*, ob. cit., pp. 46-47). Se esboza aquí la transición del régimen de la acusación al del intercambio entre demanda y perdón, al que volveremos en un momento. Pero es en este nivel donde las estrategias de exculpación actúan con más fuerza: encuentran un refuerzo en las argucias de quien quiere tener razón siempre. En ninguna parte, la honestidad intelectual y la voluntad de ver claro en sí mismo son más requeridas que en este plano de las motivaciones complejas. Volvemos a encontrar aquí la voluntad de no saber, el refugio en la ofuscación y las tácticas del olvido semipasivo, semiactivo, evocadas anteriormente. Pero habría que evocar también los excesos inversos de la autoacusación ostentativa y sin escrúpulo, el sacri-

ficio del orgullo personal que puede tornarse en agresividad contra los compatriotas aquejados de mutismo.²⁰ Piénsese en la representación verbal del "juez penitente", en el relato, *La caída*, de Camus, en el que se combinan hábilmente los dos roles, el del acusador y el del acusado, sin la mediación de un tercero imparcial y benevolente.²¹ Sin embargo, la situación del período inmediato a la posguerra no debería centrar la atención únicamente en la responsabilidad moral ligada a la relación de los individuos con la fuerza pública del Estado nacional y los problemas internos planteados por los totalitarismos. Las guerras de liberación, la guerras coloniales y poscoloniales, y más aún los conflictos y las guerras suscitadas por las reivindicaciones de minorías étnicas, culturales, religiosas proyectaron al primer plano una pregunta inquietante que Klaus M. Kodalle coloca al principio de sus reflexiones sobre la dimensión pública del perdón: ¿Tienen los pueblos capacidad para perdonar? La pregunta va dirigida, sin duda, a los individuos considerados uno por uno; por eso se trata de responsabilidad moral que se apoya en comportamientos precisos. Pero la motivación de los actos es reemplazada por la memoria colectiva a escala de comunidades históricas cargadas de historia. En este sentido, estos conflictos repartidos por todo el planeta comparten con los evocados por los grandes procesos criminales del siglo XX la misma estructura de imbricación entre lo privado y lo público. La pregunta de Kodalle se plantea en este último nivel. La respuesta es, desgraciadamente, negativa. Se debe concluir de esto que los discursos sobre "la reconciliación de los pueblos siguen siendo un piadoso deseo". La colectividad carece de conciencia moral; así enfrentados a la culpabilidad "en el exterior", los pueblos recaen en la repetición de los antiguos odios, de las anti-

²⁰ Kodalle, que no es sospechoso de complacencia respecto a la exculpación barata, no se muestra menos severo hacia el "hipermoralismo arrogante" (ob. cit., p. 36) que le corresponde. Enfrentado a la misma cuestión, Max Weber, después de la Primera Guerra Mundial, denunciaba entre sus conciudadanos los vencidos que se flagelaban y se dedicaban a la caza del culpable: "Mejor harían adoptando una actitud viril y digna diciendo al enemigo: 'Nosotros perdimos la guerra y vosotros la ganasteis. Olvidemos el pasado y hablemos ahora sobre las consecuencias que hay que sacar de la nueva situación [...] sin olvidar la responsabilidad ante el futuro, que recae, en primer lugar, en el vencedor'" (*Le Savant et le Politique*, París, Plon, 1959; reed. 10/18, 1996, p. 201) (trad. esp.: *El sabio y la política*, Córdoba (Argentina), Eudecor, 1966). Karl Jaspers, veinte años después, pide más conciencia a sus compatriotas.

²¹ Cf. P. Gifford, "Socrates in Amsterdam: the uses of irony in 'La chute'", *The Modern Language Review*, 73/3-1978, Edimburgo, pp. 499-512.

guas humillaciones. El pensamiento político tropieza aquí con un fenómeno importante: la irreductibilidad de la relación amigo-enemigo, sobre la que Carl Schmitt construyó su filosofía política, a las relaciones de enemistad entre individuos. Esta constatación, hecha con pesar, es muy embarazosa para una concepción de la memoria, como la propuesta en esta obra, para la cual existe continuidad y mutua relación entre memoria individual y memoria colectiva, erigida a su vez en memoria histórica en el sentido que le da Halbwachs. Al parecer, el amor y el odio funcionan de modo distinto de la escala colectiva de la memoria.

Enfrentado a este pobre balance, Kodalle propone como remedio para memorias enfermas la idea de la normalidad en las relaciones entre vecinos enemigos; concibe la normalidad como una especie de *incognito* del perdón (*Inkognito der Verzeihung*) (*Verzeihung nach Wendezeiten?*, ob. cit., p. 14). No —dice— la fraternización, sino la corrección en las relaciones intercambiables. Y relaciona y vincula esta idea a la de la cultura de la consideración (*Nachsichtlichkeit*) a escala cívica y cosmopolita. Encontramos ya esta noción en el plano de la culpabilidad criminal. Pudo ser extendida al plano de la responsabilidad política bajo la forma de la moderación, de la mansedumbre, de la clemencia. Puede serlo, finalmente, al plano de la responsabilidad moral enfrentada a los “odios hereditarios” bajo la forma de la voluntad tenaz por comprender a esos otros a los que la historia hizo enemigos. Implica, aplicada a sí mismo, el rechazo de la exculpación a bajo costo respecto al extranjero, el enemigo o el ex enemigo. La benevolencia a este nivel pasa, en particular, por la atención a los acontecimientos fundadores que no son los míos y a los relatos de vida que son los de la otra parte; es el momento de repetir el adagio: “aprender a narrar de otra manera”. Es en el marco de esta cultura de la consideración aplicada a las relaciones de política exterior donde adquieren sentido gestos incapaces de transformarse en institución, como el gesto del canciller Brandt de arrodillarse en Varsovia. Su carácter excepcional es importante. Merced a una alquimia secreta, pueden influir sobre las instituciones, suscitando una “disposición para la consideración”, según la expresión de Kodalle. Pero sucede que estos gestos son también peticiones de perdón. En este sentido, demuestran su pertenencia a dos regímenes de pensamiento, el de la inculpación, que es también el de lo imperdonable, y el del intercambio entre una demanda y una oferta, en el que lo imperdonable comienza a desmoronarse. Ahora hay que avanzar precisamente en dirección a este nuevo régimen.

III. La odisea del espíritu de perdón: el transmisor del intercambio

Demos un paso fuera del círculo de la acusación y del castigo, círculo en cuyo interior sólo hay un lugar marginal para el perdón. Este paso es suscitado por una pregunta como la que planteaba Jankélévitch: "¿Se nos ha pedido perdón?". La pregunta presupone que, si el agresor hubiese pedido perdón, perdonarlo hubiera sido una cuestión admisible. Pero esta misma suposición se opone frontalmente a la caracterización principal del perdón, su incondicionalidad. Si existe el perdón —dijimos con Derrida—, debe poder otorgarse sin condiciones de demanda. Sin embargo, creemos, con una creencia práctica, que existe algo como una correlación entre el perdón solicitado y el perdón otorgado. Esta creencia traslada la falta del régimen unilateral de la inculpación y del castigo al del intercambio. Los gestos de hombres de Estado pidiendo perdón a sus víctimas atraen la atención sobre la fuerza de la demanda de perdón en ciertas condiciones políticas excepcionales.

Mi tesis es la siguiente: si la irrupción del perdón en el círculo del intercambio significa tener en cuenta la relación bilateral entre la solicitud y el ofrecimiento del perdón, sigue sin reconocerse el carácter vertical de la relación entre altura y profundidad, entre incondicionalidad y condicionalidad. Prueba de ello son los dilemas propios de esta correlación, notable a pesar de todo. Como observa Olivier Abel en el apéndice que escribe a una encuesta sobre el perdón, sólo se puede proponer, al menos en esta fase, una "geografía de los dilemas".²² Estos dilemas se insertan en dos actos de discurso colocados frente a frente: el del culpable que enuncia la falta cometida, a costa del terrible trabajo de formulación del daño, de la penosa configuración de la trama, y el de la víctima supuestamente capaz de pronunciar la palabra liberadora de perdón. Ésta ilustraría perfectamente la fuerza de un acto de discurso que hace lo que dice: "Yo te perdono". Los dilemas descansan precisamente en las condiciones de semejante intercambio de palabras y se presentan como un rosario de preguntas: "¿Se puede perdonar al que no confiesa su falta?". "¿Es

²² Olivier Abel, "Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique", en: *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, París, Autrement, serie "Morales", 1992, pp. 208-236 [trad. esp.: *El perdón: quebrar la deuda y el olvido*, Madrid, Cítedra, 1992].

necesario que el que enuncia el perdón haya sido el ofendido?" "¿Puede uno perdonarse a sí mismo?"²³ Aunque tal autor se decida por un sentido más que por el otro —y cómo no lo haría el filósofo, si su tarea no quiere limitarse a registrar los dilemas?—, siempre sigue existiendo un lugar para la objeción.

Ante el primer dilema, pienso que esperar del culpable la confesión es respetar su propia estima —subrayar en él esta consideración de la que hablábamos anteriormente—. El segundo dilema es más inquietante: el círculo de víctimas se agranda sin cesar, habida cuenta de las relaciones de filiación, la existencia de vínculos comunitarios, la proximidad cultural, y esto hasta un límite cuya determinación corresponde a la sensatez política, aunque sólo sea para prevenirse contra los excesos de la tendencia contemporánea al victimismo. Lo que sigue siendo embarazoso es más bien la cuestión contraria: ¿sólo el ofensor está habilitado para pedir perdón? Las escenas públicas de penitencia y de contrición evocadas anteriormente suscitan, más allá de la sospecha de banalización y de teatralización, una cuestión de legitimidad: un hombre político en función, el jefe actual de una comunidad religiosa, ¿qué delegación pueden invocar para pedir perdón a víctimas a las que, por lo demás, no agredieron personalmente y las cuales no sufrieron en persona el supuesto daño? Se plantea la cuestión de la representatividad en el tiempo y en el espacio a lo largo de la línea de continuidad de una tradición ininterrumpida. La paradoja es que las instituciones no tienen conciencia moral y que son sus representantes quienes, hablando en su nombre, les confieren algo así como un nombre propio y, con éste, una culpabilidad histórica. No obstante, ciertos miembros de las comunidades concernidas pueden sentirse comprometidos personalmente por una solidaridad cultural que posee una fuerza distinta de la solidaridad política, de la que deriva la responsabilidad colectiva evocada anteriormente.²⁴

²³ *Ibid.*, pp. 211-216.

²⁴ Cf. Walter Schweidler, "Verzeihung und geschichtliche Identität, über die Grenzen der kollektiven Entschuldigung" [El perdón y la identidad histórica, más allá de las fronteras de la exculpación colectiva], en: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, XLIV/XLV, 1999/2000.

El autor evoca excusas públicas de hombres políticos en América, en Australia, en Japón, así como la comisión "Verdad y reconciliación" de África del Sur, o también la solicitud de perdón formulada por obispos católicos y el propio Papa por las Cruzadas o la Inquisición. De lo que aquí se trata es de una forma de responsabilidad que implica la existencia de una "memoria moral" de dimensión comunitaria: con otras palabras, el reconocimiento de la dimensión moral de la memoria colectiva, dimensión moral que sería la fuente de la "identidad histórica"

En cuanto al tercer dilema, sólo recibirá una respuesta completa en la última etapa de nuestra odisea. La hipótesis de un perdón ejercido de sí a sí mismo crea un doble problema. Por una parte, la dualidad de los roles de agresor y de víctima resiste a la interiorización total; sólo otro puede perdonar, la víctima. Por otra parte, y esta reserva es decisiva, la diferencia de altura entre el perdón y la confesión de la falta ya no es reconocida en una relación cuya estructura vertical es proyectada sobre una correlación horizontal.

Es este desconocimiento el que, en mi opinión, grava la asimilación precipitada del perdón en un intercambio definido sólo por la reciprocidad.

1. *La economía del don*

A fin de poner en claro este equívoco, propongo relacionar la estructura particular de los dilemas del perdón con las dificultades que suscita la extensión a la problemática del perdón de un modelo de intercambio vinculado al concepto de don. La etimología y la semántica de numerosas lenguas alientan esta relación: don-perdón, *gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben*... Ahora bien, la idea de don presenta sus propias dificultades, que podemos analizar bajo dos aspectos. En primer lugar, es importante recuperar la dimensión recíproca del don en contra de una primera caracterización como unilateral. En segundo lugar, se trata de restituir, en el centro de la relación de intercambio, la diferencia de altura que distingue el perdón del don según la naturaleza del intercambio.

Sobre la primera confrontación, hay que decir que la tesis del don sin retorno posee una gran fuerza y exige una atención suplementaria: dar, dice el diccionario Le Robert, es "ceder a alguien, con una intención liberal, o sin recibir nada a cambio, una cosa que se posee o de la que se disfruta". Se subraya aquí, sin duda, la ausencia de reciprocidad. La disimetría entre el que da y

para una comunidad humana. La memoria, dice el amor, es también algo público propio del juicio moral. También él admite la existencia de dilemas morales propios de la problemática de la *perplexité*: en efecto, la traslación de la culpabilidad a la esfera de la solidaridad humana hiperpública no debe alimentar intentos de exculpación del individuo en el plano de lo que anteriormente se llamó culpabilidad moral. Efectivamente, la exculpación puede ser más hipócrita que la inculpación, que corre el riesgo, por su parte, de ser exorbitante. La solidaridad desplegada aquí provendría, según Schweidler, de esos deberes que Kant llamaba "imperfectos", y que sería mejor relacionar con el *ordo amoris* según san Agustín.

el que recibe parece total. En una primera aproximación, no es falso. En efecto, dar más de lo que se debe constituye una figura paralela al dar sin recibir nada a cambio. Pero, por otro lado, otra lógica empuja el don hacia el restablecimiento de la equivalencia en otro nivel que aquel con el que rompe la lógica de superabundancia.²⁵ En este aspecto, debe alertarnos el libro clásico de Marcel Mauss sobre el don, forma arcaica del intercambio.²⁶ Pero Mauss no opone el don al intercambio, sino a la forma mercantil del intercambio, al cálculo, al interés: "Un regalo dado espera siempre un regalo a cambio", se lee en un antiguo poema escandinavo. La contrapartida del don, en efecto, no es recibir, sino dar a cambio, devolver. Lo que el sociólogo explora es un rasgo "profundo pero no aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito, y sin embargo obligatorio e interesado, de estas prestaciones" ("Essai sur le don", *ob. cit.*, p. 147). Ésta es la pregunta: "¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que obliga al donatario a devolverla?" (*ibid.*, p. 148). El enigma reside en el vínculo entre tres obligaciones: dar, recibir, devolver. Es la energía de este vínculo la que, según los portavoces de estas poblaciones,²⁷

²⁵ En *Amour et justice* (ed. bilingüe, Tübinga, Mohr, 1990) [trad. esp. de Tomás Domingo Moratalla, *Amor y justicia*, Madrid, Capatrés, 1993], yo había opuesto la lógica de superabundancia propia de lo que llamaba la economía del don a la lógica de equivalencia propia de la economía de la justicia, con sus excesos y sus equilibrios, hasta en la aplicación de las penas. Cf. también Luc Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences*, *ob. cit.*

²⁶ Marcel Mauss, "Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *Année Sociologique*, 1923-1924, tomo I; artículo reproducido en Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1950; 8ª edición, col. "Quadrige", 1990 [trad. esp. de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971]. Esta obra de Mauss es contemporánea de la de G. Malinowski dentro del mismo campo y de M. Day sobre la fe jurada (1922).

²⁷ Claude Lévi-Strauss cuestiona precisamente estas explicaciones en su conocida "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss" (en *Sociologie et Anthropologie*, *ob. cit.*): las nociones recibidas de las poblaciones estudiadas "no son nociones científicas. No aclaran los fenómenos que se propusieron explicar; participan en ellos" (*ibid.*, p. xlv). Las nociones de tipo *mana* representan el excedente de significación, el significante variable, del que dispone el hombre en su esfuerzo por comprender el mundo. Para salir de la simple repetición, de la tautología, la ciencia sólo puede ver en ellos la forma misma de la relación de intercambio en una de sus interpretaciones precientíficas. Nuestro problema es aquí muy distinto: el de la persistencia de este arcaísmo, en el plano fenomenológico, de la práctica y de la comprensión que tenemos de las formas residuales del intercambio no mercantil en la época de la ciencia.

Puede verse en Vincent Descombes, "Les essais sur le don", en *Les Institutions du sens*, París, Minuit, 1996, pp. 237-266, una discusión de las objeciones de Lévi-Strauss. Está enmar-

sirve de base a la obligación del don recíproco. La obligación de devolver procede de la cosa recibida; ésta no es inerte: "En las cosas intercambiadas en el *potlatch* hay una virtud que fuerza a los dones a circular, a ser dados y devueltos" (ibíd., p. 214).²⁸ El fondo sobre el que se destacaron la escuela mercantil

cada por el análisis lógico de las relaciones triádicas, de las que el intercambio de dones constituye un caso particular (donante, don, donatario). En cuanto al reproche que Lévi-Strauss hace a Mauss de haber asumido la descripción que los actores del don hacen de las transacciones de las que hablamos, no iría contra el carácter jurídico de obligación que preside el intercambio. Buscar en una estructura inconsciente del espíritu la causa eficiente de la obligación es tratar la obligación como una explicación de la que sólo se puede dar una versión ilusoria en términos de "aglutinante místico" (Descombes, ob. cit.). Contrariamente a la explicación mediante infraestructuras inconscientes del espíritu, "el *Essai sur le don* de Mauss está escrito en un estilo descriptivo que sólo puede satisfacer a los filósofos que plantean, con Peirce, que la relación del don encubre el infinito y desborda cualquier reducción a hechos sin elaboración, o también, con Wittgenstein, que la regla no es una causa eficiente de la conducta (un mecanismo psicológico u otro), sino que es una norma que la gente sigue porque quiere servirse de ella para guiarse en la vida" (Descombes, ob. cit., p. 257). A mi entender, la cuestión planteada es la de la relación entre la lógica de las relaciones triádicas (dar algo a alguien) y la obligación de ponerla en práctica en situaciones concretas de naturaleza histórica. Se plantea, pues, legítimamente, el problema, que es también el nuestro, de la persistencia del presunto arcaísmo del *potlatch* en el plano de la práctica del intercambio no mercantil en la época de la ciencia y de la técnica.

²⁸ Desde el inicio de la investigación realizada en poblaciones contemporáneas tan diversas como algunas tribus del noroeste americano (a quienes se debe la denominación del *potlatch*), de Milanesia, de Polinesia, de Australia, se plantea, para nosotros, lectores, la cuestión de la persistencia de las huellas dejadas en nuestras relaciones contractuales por este arcaísmo de un régimen de intercambio anterior a la institución de los comerciantes y de su principal invención, la moneda propiamente dicha. Existe ahí, observa Mauss, un funcionamiento subyacente en nuestra moral y en nuestra economía —"una de las rocas humanas sobre las que se construyen nuestras sociedades" (*Essai sur le don*, ob. cit., p. 148)—. Lo que esta forma de intercambio entre prestación y contraprestación valoriza es la competitividad en la munificencia, el exceso en el don que suscita el contra-don. Ésta es la forma arcaica del intercambio y su razón. Ahora bien, Mauss distingue las supervivencias de esta forma en los derechos antiguos (derecho romano muy antiguo) y en las economías antiguas (la prenda del derecho germánico). Por ello, son las "conclusiones morales" de Mauss las que nos interesan aquí: "Tenemos otras morales además de la del mercader", exclama el moralista alentado por el sociólogo (ibíd., p. 259). "En nuestros días —añade—, los viejos principios reaccionan contra los rigores, las abstracciones y la inhumanidad de nuestros códigos [...] y esta reacción contra la insensibilidad romana y sajona de nuestro régimen es muy sana y fuerte (ibíd., p. 260). Y une la cortesía a la hospitalidad bajo la égida de la generosidad. Se observa la inquietante deriva del don considerado funesto, como lo atestigua el doble sentido del término *giften* en las lenguas germánicas: don por una parte; veneno, por otra. ¿Cómo dejar de evocar a este respecto el *pharmakon* según el *Fedro* de Platón, del que tanto hemos hablado?



y su noción de interés individual, cuyo triunfo celebra la *Fable des abeilles* de Mandeville (ob. cit., p. 271), debe seguir siendo un fundamento al que volver: aquí "damos en la roca" (ibid., p. 264). "Da tanto cuanto recibes; te sentirás muy feliz", dice un hermoso proverbio maorí (ibid., p. 265).

2. Don y perdón

¿Ofrece el modelo arcaico así contemplado un apoyo suficiente para resolver los dilemas del perdón? La respuesta puede ser positiva al menos en lo que concierne a la primera parte del argumento que se refiere a la dimensión bilateral y recíproca del perdón. Pero la objeción reaparece de la manera siguiente: al ajustar pura y simplemente el perdón a la circularidad del don, el modelo ya no permitiría distinguir entre el perdón y la retribución, que igualan totalmente a los dos miembros. Por eso, uno se siente tentado de invertir el discurso y, de un salto, dirigirse al otro polo del dilema. ¿Con qué nos enfrentamos entonces? Con el mandato radical de amar a los enemigos sin reciprocidad. Parece que este mandato imposible es el único a la altura del espíritu de perdón. El enemigo no ha pedido perdón: hay que amarlo tal cual es. Pero este mandato no se vuelve únicamente en contra del principio de retribución, ni sólo contra la ley del talión que este principio pretende corregir, sino, en última instancia, contra la Regla de Oro que supuestamente rompe la ley del talión. "No hagáis al prójimo lo que no queréis que él os haga", dice la Regla de Oro. De nada sirve reescribir: "Tratad a los demás como queréis que ellos os traten". Es la reciprocidad la que se cuestiona. Poco a poco, el recelo arremete contra los comportamientos privados o públicos que apelan al espíritu de generosidad (voluntariado, colectas públicas, respuestas a la mendicidad), por no hablar de los ataques de que son víctimas actualmente las organizaciones no gubernamentales de intervención humanitaria. Éste es el argumento de los adversarios: dar obliga a dar a cambio (*do ut des*); dar crea, por caminos ocultos, desigualdad al colocar a los donantes en posición de superioridad condescendiente; dar ata al beneficiario, convertido en obligado, obligado al reconocimiento; dar aplasta al beneficiario bajo el peso de una deuda que no se puede pagar.

La crítica no es forzosamente malévola; los evangelistas la ponen en los labios de Jesús, justamente después de haber recordado la Regla de Oro. Se lee lo siguiente: "Si queréis a los que os quieren, ¡vaya generosidad! También los descreídos quieren a quien los quiere; [...] sino amad a vuestros enemigos,

haced bien y prestad sin esperar nada a cambio" (Lucas 6,32-35). De este modo, la crítica anterior se encuentra radicalizada: la medida absoluta del don es el amor a los enemigos. Y a él se asocia la idea del préstamo sin esperanza de reciprocidad. Lejos de debilitarse, la crítica se radicaliza bajo la presión de un mandato (casi) imposible.

Quisiera sugerir, no sólo que únicamente cae bajo la crítica el intercambio mercantil, sino también que se aspira a una forma superior de intercambio hasta en el amor a los enemigos. En efecto, todas las objeciones presuponen un interés oculto detrás de la generosidad. Tienen lugar en el espacio de los bienes mercantiles, el cual tiene su legitimidad, pero precisamente en un orden en el que la esperanza de la reciprocidad toma la forma de la equivalencia monetaria. El mandato de amar a sus enemigos comienza por quebrar la regla de reciprocidad, al exigir lo extremo; fiel a la retórica evangélica de la hipérbole, el mandato quería que sólo fuera justificado el don hecho al enemigo, del que, por hipótesis, no se espera nada a cambio. Pero, precisamente, la hipótesis es falsa: del amor se espera precisamente que convierta al enemigo en amigo. El *poilatch*, celebrado por Marcel Mauss, quebraba el orden mercantil desde el interior mediante la munificencia —como lo hace, a su modo, el "derroche" según Georges Bataille—. El evangelio lo hace dando al don una medida "exagerada" a la que los actos ordinarios de generosidad sólo se aproximan de lejos.²⁹

¿Qué nombre dar a esta forma no mercantil del don? No el de intercambio entre dar y devolver, sino entre dar y simplemente recibir.³⁰ Lo que potencialmente se ofendía en la generosidad, todavía tributaria del orden mercantil, era la dignidad del donatario. Dar, honrando al beneficiario, es la forma que, en el plano del intercambio, reviste la consideración evocada anteriormente. La reciprocidad del dar y del recibir pone fin a la disimetría horizontal del don sin mentalidad de reciprocidad, bajo la égida de la figura singular que reviste desde ese momento la consideración. El reconocimiento de la dimensión recíproca de la relación entre la demanda y la oferta del perdón no constituye más que una primera etapa en la reconstrucción integral de esta relación. Queda

²⁹ Me arriesgaré a decir que encuentro algo de hipérbole evangélica hasta en la utopía política de la "paz perpetua", según Kant: utopía que confiere a todo hombre el derecho a ser recibido en país extranjero "como un huésped y no como un enemigo", al constituir en verdad la hospitalidad universal la aproximación política del amor evangélico a los enemigos.

³⁰ Peter Kemp, *L'Incompréhensible*, Paris, Caili, 1997.

por explicar la distancia vertical entre los dos polos del perdón: de ella se trata realmente cuando se confronta la incondicionalidad del perdón y la condicionalidad de la demanda de perdón. Esta dificultad, que reaparece continuamente, resurge en el corazón mismo del modelo de intercambio aplicado al perdón, en forma de pregunta: ¿qué hace a los interlocutores capaces de entrar en el intercambio entre la confesión y el perdón? La pregunta no es superflua si se recuerda una vez más los obstáculos que cierran el paso a la confesión y los no menos grandes que se levantan en el umbral de la palabra de perdón; pedir perdón, en efecto, es también estar preparado para recibir una respuesta negativa: no, no puedo, no puedo perdonar. Pero el modelo de intercambio da por sabida la obligación de dar, de recibir y de devolver. Mauss —ya lo vimos— atribuye su origen a la fuerza casi mágica de la cosa intercambiada. ¿Qué sucede con la fuerza invisible que une los dos actos de discurso de la confesión y del perdón? Este carácter aleatorio de la presunta transacción proviene de la disimetría, que podemos llamar vertical, que la reciprocidad del intercambio tiende a enmascarar: en realidad, el perdón salva el intervalo entre lo alto y lo bajo, entre lo altísimo del espíritu de perdón y el abismo de la culpabilidad. Esta disimetría es constitutiva de la ecuación del perdón. Ella nos acompaña como un enigma que nunca se termina de sondear.

Quisiera recordar, a la vista de estas perplejidades, las dificultades específicas valientemente asumidas por los iniciadores de la conocida comisión “Verdad y Reconciliación” (Truth and Reconciliation Commission), solicitada por el presidente de la nueva África del Sur, Nelson Mandela, y presidida habitualmente por monseñor Desmond Tutu. La misión de esta comisión, que trabajó desde enero de 1996 hasta julio de 1998 y entregó su importante informe de cinco gruesos volúmenes en octubre de 1998, era “reunir los testimonios, consolar a los ofendidos, indemnizar a las víctimas y amnistiar a los que confesaban haber cometido crímenes políticos”.¹¹

¹¹ Sophie Pons, *Apartheid. L'aveu et le pardon*, París, Bayard, 2000, p. 13. La comisión, compuesta de veintinueve personas —de grupos religiosos, políticos y cívicos—, constaba de tres comités: el comité de violación de los derechos del hombre, cuya misión era restablecer la naturaleza, la causa y el alcance de los abusos cometidos entre 1960 y 1994, y que estaba dotado de amplios poderes para investigar y hacer comparecer en juicio; el comité de reparación y de indemnización, cuya misión era identificar a las víctimas y estudiar sus denuncias para posibles indemnizaciones, ayuda material y apoyo psicológico; el comité de amnistía, encargado de examinar las peticiones de perdón, con la condición de contar con confesiones completas que probasen la motivación política de los actos inculcados.

"Comprender y no vengar", tal era el lema, en contraste con la lógica punitiva de los grandes procesos criminales de Nuremberg y de Tokio.³² Ni la amnistía ni la inmunidad colectiva. En este sentido, merece recordarse, bajo la égida del modelo del intercambio, esta experiencia alternativa de verificación definitiva de las cuentas de un pasado violento.

Seguramente es demasiado pronto para apreciar los efectos de esta empresa de justicia, llamada de reparación, sobre las poblaciones. Pero la reflexión fue llevada bastante lejos por los protagonistas y por múltiples testigos directos para poder hacer un balance provisional sobre los obstáculos encontrados y los límites inherentes a una operación que no tenía como objetivo el perdón sino la reconciliación en su dimensión explícitamente política, como la delimitó K. Jaspers con el nombre de la culpabilidad política.

Del lado de las víctimas, el beneficio es innegable en términos indivisiblemente terapéuticos, morales y políticos. Familias que habían luchado durante años por saber, pudieron expresar su dolor, dar libre curso a su odio ante sus ofensores y delante de testigos. A costa de largas sesiones, pudieron contar los malos tratos y llamar por su nombre a los criminales. En este sentido, las audiencias permitieron realmente el ejercicio público del trabajo de memoria y de duelo, guiado por un procedimiento contradictorio apropiado. Al ofrecer un espacio público a la denuncia y a la narración de los sufrimientos, la comisión suscitó indudablemente una *katharsis* compartida. Además, es importante que, más allá de los individuos convocados, se haya invitado a sondear sus memorias a profesionales de la prensa, de los negocios, de la sociedad civil, de las Iglesias.

Dicho esto, quizás sea demasiado esperar de esta experiencia sin precedente preguntar hasta dónde pudieron progresar los protagonistas en el camino

³² "La mayor innovación de los sudafricanos se debió a un principio, el de la amnistía individual y condicional, al contrario de las amnistías generales otorgadas en América Latina bajo la presión de los militares. No se trataba de horrar sino de revelar; no de encubrir los crímenes, sino, al contrario, de descubrirlos. Los antiguos criminales tuvieron que participar en la reescritura de la historia nacional para ser perdonados: la inmunidad se merece, implica el reconocimiento público de sus crímenes y la aceptación de las nuevas reglas democráticas. [...] Desde la noche de los tiempos, se dice que todo crimen merece castigo. Es en el extremo sur del continente africano donde, a iniciativa de un antiguo prisionero político y bajo la dirección de un hombre de Iglesia, un país exploró una nueva vía, la del perdón para quienes reconocen sus ofensas" (S. Pons, ob. cit., pp. 17-18).

del perdón verdadero. Es difícil de decir. La legítima preocupación por otorgar indemnizaciones podía satisfacerse sin que la purificación de la memoria fuera impulsada hasta el desistimiento de la cólera, vinculada a la concesión del perdón verdadero, como ocurrió, por cierto, por parte de personas dotadas de conciencia religiosa y reflexiva o habituadas a los encantamientos propios de la sabiduría ancestral. En cambio, muchos se alegraron públicamente cuando se negó la amnistía a los que los habían llenado de tristeza, o rechazaron las excusas de los ofensores de sus allegados. Además, la amnistía otorgada por el comité competente tampoco equivalía a perdón por parte de víctimas privadas de la satisfacción que proporciona, de ordinario, la sanción de un proceso.

Del lado de los acusados, el balance es más contrastado y, sobre todo, más equívoco: ¿no era muy a menudo la confesión pública una estratagema para pedir y obtener una amnistía liberatoria de cualquier persecución judicial y de cualquier condena penal? Confesar para no terminar ante los tribunales... No responder a las preguntas de la víctima, sino cumplir con los criterios legales de los que depende la amnistía... El espectáculo del arrepentimiento público deja perplejo. En realidad, el uso público como simple convención de lenguaje no podía dejar de ser la ocasión de gestiones tendentes a la simple amnistía política. Confesar excesos sin ceder nada de la convicción de haber tenido razón era hacer el uso más económico de las reglas del juego de la confesión. ¿Qué decir entonces de los acusados que transformaron en su provecho los procedimientos de la confesión haciéndose los delatores eficaces de sus superiores o de sus cómplices? Sin duda contribuyeron a establecer la verdad factual, pero a costa de la verdad que libera. La impunidad de hecho de crímenes antiguos se mudó para ellos en impunidad de derecho como recompensa de confesiones sin contrición. En contraste, el rechazo altivo de semejantes antiguos maestros rehusando pedir perdón merece más respeto si este rechazo es políticamente perjudicial, en la medida en que alimenta la cultura del desprecio.

Esta perplejidad, que se produce en las dos caras del intercambio entre la confesión y el perdón, invitan a considerar los límites inherentes a semejante proyecto de reconciliación. La instauración misma de la comisión provenía de negociaciones oficiosas vehementes entre el antiguo poder y el nuevo, sin contar los enfrentamientos entre facciones rivales condenadas a compartir la victoria. Más profundamente y de forma más duradera, las violencias del *apartheid* dejaron heridas que algunos años de intervenciones públicas no

podían bastar para curar.⁴³ De este modo, se nos lleva de nuevo, con pesar, no lejos de la inquietante constatación de Kodalle: los pueblos no perdonan. Los iniciadores y los defensores de la comisión "Verdad y Reconciliación" asumieron el reto de desmentir esta confesión desengañada y dieron una oportunidad histórica a una forma pública del trabajo de memoria y de duelo al servicio de la paz pública. Muy a menudo, la comisión expuso verdades brutales imposibles de soportar por parte de las instancias de la reconciliación política entre antiguos enemigos, como lo demuestra el rechazo, por parte de muchos, del informe de la comisión. No es mostrar desesperanza reconocer los límites no circunstanciales, pero de alguna forma estructurales de una empresa de reconciliación que no sólo exige mucho tiempo, sino también un trabajo sobre sí en el que no es excesivo discernir algo como un *incognito* del perdón en la figura del ejercicio público de reconciliación política.

La experiencia dolorosa de la comisión "Verdad y Reconciliación" nos reconduce, merced a las perplejidades que suscitó en sus protagonistas y en sus testigos, al punto en el que interrumpimos la discusión sobre las relaciones entre perdón, intercambio y don. Sin duda, esta discusión sólo era, como lo sugiere el título dado a esta sección del "Epílogo", una parada en la trayectoria tendida entre la formulación de la ecuación del perdón y su resolución en el plano de la ipseidad más secreta. Pero esta parada era necesaria para poner de manifiesto la dimensión de alteridad de un acto que es fundamentalmente una relación. Vinculamos entonces este carácter relacional a la presencia de otro que confronta dos actos de discurso, el de la confesión y el del perdón: "—Te pido perdón. —Te perdono". Estos dos actos de discurso hacen lo que dicen: se confiesa realmente la falta; la falta es perdonada realmente. Se trata ahora de comprender cómo se hace esto, habida cuenta de los términos de la ecuación del perdón: la inconmensurabilidad aparente entre la incondicionalidad del perdón y la condicionalidad de la petición de perdón. ¿No se ha salvado, de alguna forma, este abismo gracias a un tipo de intercambio que preserva la polaridad de los extremos? Se propone, pues, el modelo del don y su dialéctico del contra-don. La desproporción entre la palabra de perdón y la

⁴³ Al peso político de las cosas no manifestadas, hay que añadir las enseñanzas del desprecio, la obsesión de los miedos ancestrales, las justificaciones ideológicas, incluso teológicas, de la injusticia, las argumentaciones geopolíticas que datan de la guerra fría y todo el conjunto de motivaciones relacionadas con la identidad personal y colectiva. Todo esto constituye una enorme masa no fácil de levantar.

de confesión vuelve en forma de una única pregunta: ¿qué fuerza hace a uno capaz de pedir, dar, recibir la palabra de perdón?

IV. El retorno sobre sí

Ahora debemos llevar el examen al corazón de la ipseidad. Pero ¿a qué poder, a qué valor se puede apelar para pedir simplemente perdón?

1. El perdón y la promesa

Antes de adentrarnos en la paradoja del arrepentimiento, hay que poner a prueba el intento de clarificación que será para nosotros el último, después del intercambio y del perdón; el valor de pedir perdón puede sacarse, al parecer, de nuestra capacidad para dominar el curso del tiempo. El intento es el de Hannah Arendt en *La condición humana*.¹⁴ Su reputación no es usurpada: se apoya en la revalorización de una simbólica muy antigua, la de *desatar-atar*, y el acoplamiento, dentro de este tema dialéctico, entre el perdón y la promesa: uno nos desataría, nos desligaría, y el otro nos ataría. La virtud de estas dos capacidades es la de replicar, de manera responsable, a las coacciones temporales a la que está sometida la "continuación de la acción" en el plano de los asuntos humanos.¹⁵

¹⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*

¹⁵ Un paso en esta dirección lo dio Jankélévitch en *L'Irreversible et la Nostalgie*, París, Flammarion, 1974. El autor opone con firmeza lo irrevocable a lo irreversible (cap. 4). Lo irreversible expresa que el hombre no puede volver sobre su pasado, ni el pasado volver como pasado; lo irrevocable significa que el "haber sido" —principalmente el "haber hecho"— no puede ser aniquilado: lo hecho no puede ser destruido. Dos imposibilidades inversas. La nostalgia, que era el primer sentimiento explorado por el amor, cae del lado de lo irreversible. Es el pesar del nunca más, el que querría retener, revivir. El remordimiento es otra cosa: éste querría borrar, "desvivir" (ibid., p. 219). El remordimiento opone su carácter específicamente ético al carácter estetizante e intensamente pático del pesar. No es, por eso, menos desgarrador. Si "el olvido no nihiliza lo irrevocable" (ibid., p. 233), si éste es imborrable, no hay que contar con la erosión temporal para revocar el pasado, sino con el acto que desata y libera. Por tanto, se debe conservar la idea de que "la revocación deja detrás de ella un residuo irreductible" (ibid., 237). Será la parte inclucable del duelo. Se bordea aquí lo imperdonable, y con él, lo irreparable, vestigios últimos del "haber sido" y del "haber comido". Imposible *undone*, como dice Shakes-

Recordamos que la acción es la tercera categoría de un ternario: labor, obra, acción. Es la tríada de base de la *via activa* considerada en sus estructuras antropológicas, en unión de lo fundamental y de lo histórico. Pero la acción se distingue de los otros dos términos por su temporalidad. La labor se consume en el uso; la obra quiere durar más que sus autores mortales; la acción quiere simplemente continuar. Mientras que, en Heidegger, no existe, en verdad, categoría de la acción que, en conexión con el cuidado, sea capaz de proporcionar un pedestal a la moral y a la política, Hannah Arendt tampoco tiene que pasar por la angostura del *Musein* para municipalizar el cuidado, el cual, en *El ser y el tiempo*, sigue estando marcado por el sello de la muerte incommunicable. Enseguida, de golpe, la acción se despliega en un espacio de visibilidad pública en el que muestra su red de relaciones y de interacciones. Hablar y actuar ocurren en el espacio público de exposición de lo humano, y esto directamente, sin transposición de la intimidad a la publicidad, de la interioridad a la socialidad. La pluralidad humana es primitiva. ¿Por qué, pues, hay que pasar por el poder de perdonar y del de prometer? En virtud de lo que Arendt llama las "debilidades" intrínsecas de la pluralidad. En efecto, la fragilidad de los asuntos humanos no se reduce al carácter perecedero, mortal, de empresas sometidas al orden despiadado de las cosas, a la destrucción física de las huellas, ese proveedor del olvido definitivo. El peligro está en el carácter de incertidumbre que va unido a la acción bajo la condición de la pluralidad. Esta incertidumbre debe relacionarse, por una parte, con la irreversibilidad que destruye el deseo de dominio soberano aplicado a las consecuencias de la acción, a lo que replica el perdón; y, por otra parte, impredecibilidad que arruina la confianza en un transcurso esperado de acción, la fiabilidad del obrar humano, a lo que replica la promesa.³⁶

peate en *Macbeth*, imposible "no-hecho" (ibíd., p. 241). Precisamente al final de este capítulo, Jankélévitch pronuncia la frase reproducida sobre la puerta de su casa y colocada en exergo, al principio de este libro: "Lo que fue ya no puede no haber sido: en adelante, este hecho misterioso y profundamente oscuro de haber sido es su viático para siempre" (ibíd., p. 275).

³⁶ La estricta polaridad entre los esquemas del atar y del desatar suscitó una interesante exploración de sus recursos de articulación en nuevos campos: François Ost, en *Le temps du droit*, Paris, Odile Jacob, 1999, despliega sobre la temporalidad del derecho "una medida de cuatro tiempos": atar el pasado (memoria), desatar el pasado (perdón), atar el futuro (promesa), desatar el futuro (cuestionar). El tiempo del que habla el derecho "es el presente, pues es en el presente donde tiene lugar la medida en cuatro tiempos del derecho" (ibíd., p. 333).

Respecto a la problemática que suscitamos desde la primera secuencia del presente ensayo, en la que el perdón es contemplado como viniendo de arriba, la postura adoptada por Hannah Arendt señala una distancia significativa: "el remedio contra la irreversibilidad y la imprevisibilidad del proceso desencadenado por la acción no viene de otra facultad eventualmente superior; es una de las virtualidades de la acción humana" (*Condition de l'homme moderne*, ob. cit., p. 266). Es en el lenguaje de la facultad donde se habla de "la facultad de perdonar, de hacer y mantener las promesas" (*ídem.*). ¿Se dirá que nadie puede perdonarse a sí mismo y que, abandonados a nosotros mismos, vagaríamos sin fuerza y sin rumbo? Esto es cierto: "ambas facultades dependen de la pluralidad". La pluralidad humana basta para la presencia requerida de una y otra parte. La facultad de perdón y la de promesa descansan en experiencias que nadie puede realizar en la soledad y que se fundan totalmente en la presencia del otro. Si el origen de estas dos facultades es inherente a la pluralidad, su esfera de ejercicio es eminentemente política. Sobre este punto, Arendt utiliza la exégesis de los textos evangélicos más favorables a su interpretación. Sólo —dicen estos textos— si los hombres intercambian entre sí el perdón, podrán esperar que Dios los perdone también: el poder de perdonar es un poder humano.³⁷ "Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, observa Arendt, los hombres pueden seguir siendo agentes libres" (*ibíd.*, p. 270). Esto se confirma, por una parte, por la oposición entre perdón y venganza, estas dos maneras humanas de reaccionar a la ofensa; por otra, por el paralelismo entre perdón y castigo, ya que ambos interrumpen una serie interminable de daños.³⁸

³⁷ Esto se lee en Mateo 18,35: "Pues lo mismo os tratará mi Padre del cielo si no perdonáis de corazón, cada uno a su hermano". O también: "Pues si perdonáis sus culpas a los demás, también vuestro padre del cielo os perdonará a vosotros. Pero si no perdonáis a los demás, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras culpas" (Mateo, 6,14-15). Lucas 17,3: "Si tu hermano te ofende, repréndelo; y si se arrepiente, perdónalo. Si te ofende siete veces y vuelve siete veces a decirte ¡lo siento!, lo perdonarás".

³⁸ Sobre este punto, Hannah Arendt manifiesta cierta indecisión: "Por tanto, es muy significativo, es un elemento estructural en la esfera de los asuntos humanos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar, e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Ésta es la verdadera marca de esas ofensas que, desde Kant, llamamos 'radicalmente malas' y de las que sabemos tan poco, incluso nosotros, que hemos estado expuestos a uno de sus raros estallidos en público. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, y que, por consiguiente, trascienden el dominio de los asuntos humanos y el potencial poder humano que ellas destruyen radicalmente por dondequiera que se manifiestan. Entonces, cuando el acto mismo nos despoja de todo poder, sólo

Quisiera someter a examen precisamente esta simetría, en términos de poder, entre el perdón y la promesa. No pasó desapercibido a Hannah Arendt que el perdón tiene un aura religiosa que no posee la promesa. Ésta replica a la imprevisibilidad derivada de las intermitencias del corazón y de la complejidad de las cadenas de consecuencias de nuestros actos; a esta doble incertidumbre de los asuntos humanos, la promesa opone la facultad de dominar el futuro como si se tratase del presente. Y esta capacidad halla en seguida su inscripción política en la conclusión de los pactos y de los tratados consistentes en intercambios de promesas declaradas inviolables. Sobre este punto, Arendt se acerca al Nietzsche de la segunda disertación de *La genealogía de la moral*, donde la promesa se anuncia como "memoria de la voluntad", conquistada sobre la pereza del olvido.³⁹ A este rasgo, que procede de Nietzsche, Arendt añade la inscripción del acto de prometer en el juego de la pluralidad, que, a su vez, marca el acceso de la promesa al campo político.

No sucede lo mismo con el perdón, al que su relación con el amor mantiene alejado de lo político.

podemos repetir con Jesús: "Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y lo arrojasen al mar" (ob. cit., p. 271).

³⁹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, texto fijado por G. Colli y M. Montinari, trad. fr. de Isabelle Hübner y Jean Gracien, París, Gallimard, 1987 [trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 2001]. El comienzo de la segunda disertación de *La genealogía de la moral* es llamativo: "Crear un animal al que le sea lícito hacer promesas, ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto respecto a lo humano? ¿no es ése el auténtico problema? Pero el hecho de que este problema se halle resuelto en gran parte tiene que parecer tanto más sorprendente a quien sabe perfectamente qué fuerza actúa en contra suya: la fuerza del olvido. ¿Y cómo es resuelto? Por la promesa hecha contra el olvido. Pero el olvido no es considerado como simple inercia, sino como "una facultad de inhibición activa, una facultad positiva en el sentido más riguroso del término". La promesa figura, pues, en la genealogía como una conquista de segundo grado; es conquistada sobre el olvido, el cual, a su vez, lo es sobre la agitación de la vida: "éste es el beneficio del olvido, activo, como hemos dicho, una especie de guardiana, una mantenedora del orden psíquico, de la tranquilidad, de la etiqueta". La memoria trabaja en contra de este olvido; no una memoria cualquiera, no la memoria guardiana del pasado, la rememoración del acontecimiento fracasado, del pasado caduco, sino esa memoria que confiere al hombre el poder de cumplir y mantener sus promesas: memoria de ipseidad, diríamos nosotros, memoria que, regulando el futuro según el compromiso del pasado, hace al hombre "previsible, regular, necesario" y así capaz de "responder de sí mismo como futuro". Precisamente, sobre este fondo glorioso se desencadena esa otra "lúgubre cosa": la deuda, la falta, la culpabilidad. Sobre todo esto, puede leerse la admirable obra de Gilles Deleuze, *Nietzsche es la Filosofía*, París, PUF, 1962, 1998.



Tenemos una prueba por reducción al absurdo en el fracaso, a veces monstruoso, de todos los intentos por institucionalizar el perdón. Mientras que existen instituciones fiables de la promesa, propias, por razones diversas, del orden de la fe jurada, no existen del perdón. Evocamos anteriormente esa caricatura del perdón que es la amnistía,⁴⁰ forma constitucional del olvido. Pero se puede evocar, en otra dimensión muy distinta, las perplejidades suscitadas por la administración del sacramento de la penitencia en la Iglesia Católica.⁴¹ Totalmente opuesta al ejercicio del poder de atar y desatar en una comunidad eclesial bien ordenada con el fin de tranquilizar y perdonar, se alza la figura del Gran Inquisidor en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski.⁴² Los intentos, incluso suaves,

⁴⁰ Cf. antes, tercera parte, capítulo 3, pp. 577-581.

⁴¹ Jean Delumeau, *L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession, XIII-XVII siècle*, Paris, Fayard, 1964, 1992 [trad. esp. de Mauro Armijo, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión: siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza, 1992]: "Ninguna Iglesia cristiana ni ninguna otra religión han dado tanta importancia como el catolicismo a la confesión detallada y repetida de los pecados. Seguimos estando marcados por esta incesante invitación y esta formidable contribución al conocimiento de sí" (p. 5). Se trata de saber si la concesión del perdón al precio de semejante confesión ha sido más fuente de seguridad que de miedo y de culpabilización, como se lo pregunta el autor en la línea de sus trabajos sobre *La Peur en Occident* (1978) [trad. esp. de Francisco Pérez Gutiérrez, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989] y *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident* (1983): "Hacer que el pecador se confiese para recibir del sacerdote el perdón divino y partir en paz: ésta ha sido la ambición de la Iglesia Católica, sobre todo a partir del momento en que hizo obligatoria la confesión privada anual y exigió además a los fieles la declaración detallada de todos sus pecados 'mortales'" (*L'Aveu et le Pardon*, ob. cit., p. 9). Otra cuestión distinta es esclarecer las presuposiciones de un sistema que confía el "poder de las llaves" a clérigos, separados de la comunidad de los fieles, en la triple función de "médico", "juez" y "padre".

⁴² Figura del Anticristo —y carcelero de Cristo, ese vencedor de las tres tentaciones satánicas según los Evangelios, pero el gran vencido de la historia—, el Gran Inquisidor ofrece a las multitudes la paz de la conciencia, la remisión de todos los pecados a cambio de la sumisión: "Dime, ¿no tenemos razón al obrar de este modo? ¿No amábamos, por ventura, a la humanidad al reconocer tan humildemente su debilidad, al aligerarla con amor de su carga, al tolerar incluso el pecado a su débil naturaleza, a condición de que fuera con nuestro permiso? ¿Por qué, pues, vienes a esotarnos? [...] Haremos a todos los hombres felices; cesarán las rebeliones y las muertes inseparables de la libertad. [...] Les diremos que todo pecado será redimido, si se comete con nuestro consentimiento; les permitiremos pecar por amor y cargaremos sobre nosotros con el castigo. Nos queráis como a sus bienhechores que cargan con sus pecados ante Dios. No tendrán secreto alguno para nosotros" ("La légende du Grand Inquisiteur", en *Les frères Karamazov*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1952, 1973, tomo I, pp. 358-359-361) [trad. esp. de Augusto Vidal, *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Cátedra, 1987].

de buscar la salvación de los hombres a costa de su libertad deben medirse tomando como modelo esta leyenda del Gran Inquisidor. No hay política del perdón.

Es lo que presintió Hannah Arendt. Lo dice partiendo del polo opuesto al figurado por el Gran Inquisidor, el polo del amor: el amor, un "fenómeno muy raro en la vida humana" (ob. cit., p. 272), aparece extraño al mundo y, por esta razón, no sólo apolítico sino antipolítico. Nos importa eminentemente esta discordancia entre los niveles operativos del perdón y de la promesa. Sólo se halla oculta por la simetría entre estas dos "debilidades" que las cosas humanas deben a su condición temporal, irreversibilidad e imprevisibilidad. Y es esta simetría la que parece autorizar el salto que el autor realiza en estos términos: "Pero al amor, en su bien delimitada esfera, corresponde el respeto en el vasto dominio de los asuntos humanos" (ibid., p. 273). Y recuerda, más que el *agapē* del apóstol, la *philia politikē* del filósofo, esa especie de amistad sin intimidad, sin proximidad. Esta última observación reconduce el perdón al plano del intercambio horizontal de nuestra sección anterior. Es en el seno de la pluralidad humana donde el perdón ejerce el mismo poder de revelación del "quién" oculto por la acción y el discurso. Arendt llega hasta sugerir que podríamos perdonarnos a nosotros mismos si pudiéramos percibirnos a nosotros mismos: si somos considerados incapaces de perdonarnos a nosotros mismos, es "porque dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una singularidad que somos incapaces de percibir" (idem).

¿Pero todo tiene lugar en el espacio de visibilidad de la esfera pública? La última página del capítulo de la acción en *La condición humana* introduce, de repente, una meditación sobre la mortalidad y la natalidad en la que se encuentra enraizada la acción humana: "Dejados sin control, los asuntos humanos no pueden más que obedecer a la ley de la mortalidad, la ley más cierta, la única digna de confianza de una vida que transcurre entre el nacimiento y la muerte" (ibid., p. 277). Si la facultad de obrar, unida a la de hablar, puede interferir con esta ley hasta el punto de interrumpir el automatismo inexorable, es porque acción y lenguaje sacan sus recursos de la "articulación de la natalidad" (ibid., p. 276). ¿No hay que escuchar aquí una discreta pero obstinada protesta contra la filosofía heideggeriana del ser-para-la-muerte? ¿No hay que "recordar constantemente que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para innovar"? (ibid., p. 277). A este respecto, "la acción semeja un milagro" (idem).⁴¹

⁴¹ "De hecho, la acción es la única facultad traumática, milagrosa: Jesús de Nazaret, cuya visión penetrante sobre esta facultad evoca, por su originalidad y novedad, la de Sócrates sobre

La evocación del milagro de la acción, en el origen del milagro del perdón, cuestiona seriamente todo el análisis de la facultad de perdonar. ¿Cómo se articula el dominio del tiempo y el milagro de la natalidad? Es exactamente esta pregunta la que relanza toda la empresa e invita a conducir la odisea del espíritu de perdón hasta el centro de la ipseidad. Lo que, a mi entender, falta a la interpretación política del perdón, que garantizaba su simetría con la promesa en el mismo plano del intercambio, es la reflexión sobre el acto mismo de desatar propuesto como condición del de atar.⁴⁴ Me parece que Hannah Arendt se ha quedado en el umbral del enigma al situar el gesto en la unión del acto y de sus consecuencias y no en la del agente y del acto. Es cierto que el perdón tiene este efecto que sería el de disociar la deuda de su carga de culpabilidad y, de alguna manera, el de poner al desnudo el fenómeno de la deuda, en cuanto dependencia de una herencia recibida. Pero hace más. Al menos, debería hacer más: desatar, desligar al agente de su acto.

2. *Desligar al agente de su acto*

Entendamos bien el reto. Toda nuestra investigación sobre el perdón partió del análisis de la confesión por la que el culpable toma sobre sí su falta, interiorizando así una acusación que, en lo sucesivo, concierne al autor del acto: los códigos reprueban las infracciones de la ley, pero los tribunales castigan a las personas. Esta constatación nos ha llevado a la tesis de Nicolai Hartmann

las posibilidades del pensamiento, debió de conocerlo sin duda cuando comparaba el poder de perdonar con el más general de realizar milagros, poniéndolos al mismo nivel y al alcance del hombre. El milagro que salva al mundo, el ámbito de los asuntos humanos, de su ruina normal, 'natural', es, en último término, el hecho de la natalidad, en el que se entrelaza ontológicamente la facultad de obrar. [...] Es esta fe y esta esperanza en el mundo las que encontraron sin duda su más gloriosa y sucinta expresión en la corta frase de los Evangelios que anuncian su 'buena nueva': 'Os ha nacido un niño'" (*Condition...*, ob. cit., pp. 277-278).

⁴⁴ La articulación que hace Hannah Arendt de la pareja que forman juntos el perdón y la promesa en función de su relación con el tiempo no es la única posible. La autora de *La condición humana* eligió los temas de la irreversibilidad y de la imprevisibilidad; Jankélévitch, los de la irreversibilidad y de la irrevocabilidad. Olivier Abel, en trabajos inéditos que he podido consultar, se refiere a la secuencia temporal creada por la capacidad de comenzar, de entrar en el intercambio, a la que asigna la promesa, la de mantenerse en el intercambio, bajo la égida de la idea de justicia, y la de salir del intercambio, y es el perdón. Entre los dos polos -afirma- se extiende el intervalo de la ética.

que proclama la inseparabilidad del acto y del agente. De esta declaración, convertida en provocación, llegamos a la conclusión del carácter imperdonable de derecho de la ipseidad culpable. Por ello, como réplica a este imperdonable de derecho, reivindicamos el perdón imposible. Entonces, todos nuestros análisis posteriores consistieron en la exploración del intervalo abierto entre la falta imperdonable y el perdón imposible. Los gestos excepcionales de perdón, los preceptos sobre la consideración debida a lo justificable y todos estos comportamientos que nos arriesgamos a considerar, en el triple plano de la culpabilidad criminal, política y moral, como unos *incognito* del perdón – y que, muy a menudo, no son más que coartadas del perdón – a duras penas colmaron el intervalo. Todo se reduce, en definitiva, a la posibilidad de separar al agente de su acción. Esta desligadura marcaría la inscripción, en el campo de la disparidad horizontal entre la potencia y el acto, de la disparidad vertical entre lo altísimo del perdón y el abismo de la culpabilidad. El culpable, capacitado para comenzar de nuevo: ésta sería la figura de esta desligadura que rige todas las demás.

Es esta desligadura la que rige todas las demás. ¿Pero es ella misma posible? Me acerco, una vez más, al argumento de Derrida: separar al culpable de su acto, en otras palabras, perdonar al culpable sin dejar de condenar su acción, sería perdonar a un sujeto totalmente distinto del que cometió el acto.⁴⁵ El argumento es serio y la respuesta, difícil. Hay que buscarla, a mi modo de ver, en un desacoplamiento más radical que el supuesto por el argumento entre un primer sujeto, el del daño cometido, y un segundo, el que es castigado, un desacoplamiento en el centro del poder de obrar – de la *agency* –, entre la efectución y la capacidad que ésta actualiza. Esta disociación íntima significa que la capacidad de compromiso del sujeto moral no es agotada por sus inscripciones diversas en el curso del mundo. Esta disociación expresa un acto de fe, un crédito otorgado a los recursos de regeneración del sí.

Para explicar este último acto de confianza, no existe otro recurso que asumir la última paradoja que ofrecen las religiones del Libro y que encuentro inscrita en la memoria abrahámica. Se enuncia como una clase de acopla-

⁴⁵ Más precisamente, hablando del perdón condicional explícitamente pedido, Derrida prologa: "Y que, desde ese momento, ya no es, de parte a parte, el culpable sino otro, y mejor que el culpable. De este modo, y con esta condición, ya no es *al culpable en cuanto tal* al que se perdona" ("Le siècle et le pardon", *ob. cit.*). El mismo, diría yo, pero potencialmente otro, aunque no otro distinto.

miento que aún no hemos mencionado y que actúa en un ámbito de intimidad al que no llega ninguno de los acoplamientos evocados hasta ahora: el del perdón y el del arrepentimiento.

Se trata, en este caso, de algo bien distinto de una transacción.⁴⁶ Esta paradoja, más que un dilema, sugiere la idea de un género único en virtud del cual la respuesta existencial al perdón está implicada, de alguna forma, en el don mismo, mientras que la precedencia del don es reconocida en el corazón mismo del gesto inaugural de arrepentimiento. Desde luego, si existe el perdón, "éste permanece", como se dice del amor en el himno que celebra su grandeza; si es la altura misma, entonces no permite ni antes ni después, mientras que la respuesta del arrepentimiento sucede en el tiempo, sea repentina, como en algunas conversiones espectaculares, o progresiva, capaz de resistir toda una vida. La paradoja es precisamente la de la relación circular entre lo que "permanece" para siempre y lo que sucede cada vez. Se sabe, a este respecto, cuántos pensamientos dogmáticos se dejaron encerrar en lógicas alternativas: la gracia, primero, incluso la gracia sola, o la iniciativa humana en primer lugar. El estancamiento se hace total con la aparición de la causalidad preveniente, adyuvante, soberana u otra. Dejemos, pues, la paradoja en su estatuto naciente lejos de los excesos especulativos, y limitémonos a decir cómo se inscribe en la condición histórica: en las variadas figuras del desligar que afectan a la relación del agente con el acto.

Este acto de desligar no es filosóficamente aberrante: sigue siendo conforme al estilo de la filosofía de la acción en la que se pone el acento sobre los poderes que, juntos, componen el retrato del hombre capaz. A su vez, esta

⁴⁶ Annick Charles-Saget, *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, París, Vrin, 1998. Los trabajos del Centro A. J. Festugière de París X-Nanterre reunidos aquí están consagrados a los entrecruzamientos entre el arrepentir bíblico y el retorno al Principio en el neoplatonismo. El primero tiene su raíz en la *Teshuvá* hebrea como retorno a Dios, a la Alianza, al camino recto, bajo el signo de la Ley. A su vez, el Evangelio de Marcos evoca el bautismo del arrepentimiento (*metanoia*) del Bautista (*metanoia* se traducirá como *conversio* en latín). El arrepentimiento cristiano se da, pues, no tanto como un "volver" sino como un gesto inaugural. El griego de los Setenta y el de los Escritos sapienciales recurre a la figura del cambio total, de la "Vuelta", de la *epistrophe*. En cambio, las *Enéadas* de Plotino proponen el movimiento puramente filosófico de la *epistrophe*, que es una búsqueda de conocimiento al tiempo que un impulso vital. Con Proclo, el retorno al Principio se hace círculo cerrado en sí misma. Sólo con la escuela de la mirada interior (cf. antes, primera parte, capítulo 3, pp. 128-156), se plantea la cuestión de la contribución del retorno o del arrepentimiento a la constitución de sí, y, con esta cuestión, la serie de paradojas evocadas aquí.

antropología filosófica se apoya en una ontología fundamental que, dentro de la gran polisemia del verbo ser según la metafísica de Aristóteles, da preferencia al ser como acto y como potencia, a diferencia de la acepción sustancialista que prevaleció en la metafísica hasta Kant. Esta ontología fundamental del acto y de la potencia, cuya huella se puede seguir en Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson y Freud, resurge, a mi modo de ver, en las fronteras de la filosofía moral, en el punto en que la filosofía de la religión se incorpora a la concepción deontológica de la moral, como se ve en el propio Kant en la última sección del *Ensayo sobre el mal radical* colocado delante de *La religión en los límites de la simple razón*. Por muy radical que sea el mal, se dice –y lo es efectivamente como máxima de todas las máximas malas–, no es originario. Radical es la “inclinación” al mal; originaria es la “disposición” para el bien. Ahora bien, es esta disposición para el bien la que se presumía en la conocida fórmula con la que se abre la primera sección de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*: “De todo lo que se puede concebir en el mundo, e incluso, en general, fuera del mundo, no existe nada que pueda considerarse bueno sin restricción, si no es únicamente una buena voluntad”. Esta declaración no señala sólo la absorción explícita de la estética teológica en la moral deontológica, sino también, en sentido inverso, el reconocimiento implícito del arraigo de la segunda en la primera. Es este enraizamiento el que es reafirmado en las fórmulas de *La religión...* que señalan la articulación de la inclinación al mal en la disposición al bien: en efecto, todo discurso sobre la disposición (*Anlage*) es un discurso teleológico que encadena, de modo recíproco, la disposición a la animalidad, la disposición a la racionalidad y, finalmente, la disposición a la personalidad. Este ternario se resume en la afirmación de que “la disposición original del hombre es buena” (“Observación final”). Así, la fórmula inaugural de la filosofía moral y la fórmula terminal del *Ensayo sobre el mal radical* se solapan totalmente.

Ahora bien, en esta “disposición original para el bien” reside la posibilidad de su “restablecimiento en su fuerza”. Yo diría gustosamente que, en esta modesta rúbrica –“la restauración en nosotros de la disposición original para el bien”–, se oculta y se revela todo el proyecto de la filosofía de la religión centrada en el tema de la liberación del fondo de bondad del hombre. Este “móvil para el bien”, declara Kant, “nunca pudimos perderlo, y si esto hubiera sido posible, nunca más podríamos recuperarlo de nuevo” (*La religión...*, ob. cit., p. 69). Esta convicción halla un apoyo en la relectura filosófica de los viejos mitos que tratan del origen metahistórico o transhistórico del mal. A

este respecto, evocamos anteriormente el mito adánico en el que la caída se narra como un acontecimiento primordial que inaugura el tiempo de después de la inocencia. De este modo, resulta que la forma del relato preserva la contingencia radical del estatuto histórico convertido en irremediable pero en absoluto fatal en cuanto a su advenimiento. Esta diferencia respecto al estatuto de criatura contiene en reserva la posibilidad de otra historia inaugurada continuamente por el acto de arrepentimiento y acompañada por todas las interrupciones de bondad y de inocencia en el transcurso de los tiempos. A esta posibilidad existencial-existencial colocada bajo la custodia del relato de origen, hace eco la disposición para el bien sobre la que se construye la filosofía kantiana de *La religión en los límites de la simple razón*. Por tanto, habría que incorporar al servicio de este inmenso proyecto de restauración, por una parte, los símbolos que —como el del servidor sufriente y de su expresión crística— alimentan el imaginario religioso judío y cristiano; por otra, las instituciones metapolíticas —como, en el ámbito cristiano, las formas visibles de la Iglesia colocadas, respecto a este depósito imaginario, en la doble posición de discípulo y de guardián—. A estos símbolos y a estas instituciones está dedicado el desarrollo de *La religión...*, que Kant despliega —es cierto— con un tono cada vez más vehemente para con las formas revestidas de esa religiosidad de base que hoy, podemos decir, es la de las religiones del Libro.

Sobre el trasfondo de esta lectura filosófica de la religiosidad occidental, se destaca el enigma del perdón dentro del espacio de sentido de estas religiones. Al tratar de la inscripción del espíritu de perdón en las operaciones de la voluntad, Kant se limita aquí a evocar la “colaboración sobrenatural” capaz de acompañar y de completar “la acogida del móvil moral en las máximas de la voluntad”. Este vínculo es tanto la desligadura del perdón como la atadura de la promesa.¹⁷

¹⁷ “Suponed que, para llegar a ser bueno o mejor, sea necesaria además una cooperación sobrenatural, consista esta simplemente en la reducción de los obstáculos o sea incluso una ayuda positiva, el hombre, sin embargo, debe hacerse antes digno de recibirla y aceptar esa ayuda (lo que no es poco), es decir, acoger en su máxima el aumento positivo de fuerza por el cual únicamente se hace posible que el bien le sea imputado y que el mismo sea reconocido como hombre de bien” (Kant, *La Religión...*, p. 67). Una filosofía de la religión dentro de los límites de la simple razón evita escoger entre estas dos interpretaciones que rozan el compromiso existencial personal, guiado por una u otra tradición de lectura y de interpretación dentro del ámbito de las religiones del Libro. La última palabra de la “Observación general” es para exhortar a cada uno a utilizar su disposición original al bien para estar en condiciones de esperar “que lo que no está en su capacidad sea suplido por una colaboración de arriba” (ibid., p. 76).

¿Qué sucede con la inteligibilidad de que es capaz esta unión? Cualesquiera que sean las soluciones ensayadas en el transcurso de las disputas teológicas sobre el tema de la libertad y de la gracia, de las que Kant se separa en la tercera parte de *La religión...*, no parece que sea adecuado a la problemática del perdón y del arrepentimiento el vocabulario de lo incondicional y de lo condicional, heredado de las antinomias de la dialéctica de la razón pura. Al parecer, a la disyunción, al dilema, hay que oponer la paradoja. De esta paradoja es preciso renunciar a hablar según el modo especulativo o trascendental.⁴⁸ De naturaleza irreductiblemente práctica, sólo se deja enunciar en la gramática del optativo.

Bajo el signo del perdón, el culpable sería tenido por culpable de otra cosa distinta de sus delitos y de sus faltas. Sería devuelto a su capacidad de obrar; y su acción, a la de continuar. Es esta capacidad la que se proclamaría en los pequeños actos de consideración en los que reconocimos el *incognito* del perdón representado en la escena pública. Finalmente, es de esta capacidad restaurada de la que se apoderaría la promesa que proyecta la acción hacia el porvenir. La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación, sería: vales más que tus actos.

V. Retorno a un itinerario: recapitulación

Una vez reconducida la trayectoria del perdón a su lugar de origen y reconocido el sí en su capacidad moral fundamental, la imputabilidad, se trata ahora de saber qué exploración nos permiten realizar, sobre todo el camino recorrido en este libro, nuestras reflexiones sobre el acto de perdonar. ¿Qué sucede con la memoria, la historia y el olvido afectados por el espíritu de perdón? La

⁴⁸ "La posibilidad de que un hombre naturalmente malo se haga él mismo un hombre bueno, eso sobrepasa todos nuestros conceptos: pues, ¿cómo puede un árbol malo dar frutos buenos? Sin embargo, dado que, como se reconoció anteriormente, un árbol originalmente bueno (según su disposición) produjo frutos malos y la caída del bien en el mal (si se tiene en cuenta que el mal procede de la libertad) no es más inteligible que la restauración en el bien a partir del mal, no puede impugnarse la posibilidad de esta última. Pues, pese a esa caída, resuena con tanta fuerza en nuestra alma el mandamiento de 'que tenemos la obligación de hacernos mejores'; consiguientemente, es preciso que podamos hacerlo, aunque lo que podamos hacer sea en sí insuficiente y que así nos hagamos simplemente capaces de recibir una ayuda superior, insondable para nosotros" (*La religión...*, pp. 67-68).

respuesta a esta pregunta última constituye, de alguna forma, el epílogo del Epílogo.

El discurso adecuado a esta recapitulación no es ya el de la fenomenología, ni el de la epistemología, ni siquiera el de la hermenéutica; es el de la exploración del horizonte de realización de la cadena de operaciones constitutivas de este vasto memorial del tiempo que incluye la memoria, la historia y el olvido. Me arriesgo a hablar, a este respecto, de escatología, para subrayar la dimensión de anticipación y de proyección de este horizonte último. El modo gramatical más apropiado es aquí el optativo del deseo, a igual distancia del indicativo de la descripción y del imperativo de la prescripción.

A decir verdad, sólo bastante tarde identifiqué este presunto vínculo entre el espíritu de perdón y el horizonte de realización de toda nuestra empresa. Se trata claramente de un efecto de relectura. ¿Me guió desde el principio el presentimiento de este vínculo? Quizás. En este caso, ¿le aplicaré la distinción propuesta al comienzo de *Sí mismo como otro* entre el desarrollo oculto de la motivación y el controlado de la argumentación? ¿O también la distinción que debo —creo— a Eugen Fink entre conceptos operativos, nunca expuestos íntegramente ante la mente, y conceptos temáticos, erigidos en objetos pertinentes de saber? Es imposible decirlo. Lo que sí sé es que el envite de toda la investigación merece el hermoso nombre de felicidad.

. . .

1. La memoria feliz

Puedo decir ahora que la estrella guía de toda la fenomenología de la memoria ha sido la idea de memoria feliz. Estaba oculta por la fidelidad en la definición del objetivo cognitivo de la memoria. La fidelidad al pasado no es un dato sino un deseo. Como todos los deseos, puede frustrarse, o incluso ser traicionado. La originalidad de este deseo es que no consiste en la acción, sino en la representación retomada en una serie de actos de lenguaje constitutivos de la dimensión declarativa de la memoria. Como todos los actos de discurso, también los de la memoria pueden triunfar o fracasar. Por esta razón, este deseo no es percibido en principio como un anhelo, sino como una pretensión, una reivindicación —un *claim*— gravado por una aporía inicial cuyo enunciado he repetido con agrado, la aporía constituida por la representación

presente de una cosa ausente marcada por el sello de la anterioridad, de la distancia temporal. Pero, si esta aporía constituyó un problema real para el pensamiento, nunca constituyó una situación sin salida. De este modo, la tipología de las operaciones mnemónicas fue de principio a fin una tipología de los modos de superación del dilema de la presencia y de la ausencia. De esta tipología arborescente se liberó progresivamente el tema real del reconocimiento del recuerdo. Al comienzo, no era más que una de las figuras de la tipología de la memoria, y sólo al final, siguiendo el análisis bergsoniano del reconocimiento de las imágenes y bajo el hermoso nombre de supervivencia o de reviviscencia de las imágenes, afirmó su preeminencia el fenómeno del reconocimiento. En él distingo hoy el equivalente de lo que, en las secciones precedentes de este Epílogo, se caracterizó como *incognito* del perdón. Equivalente sólo, ya que la nota de culpabilidad no es aquí discriminante, sino únicamente la de reconciliación, que pone su marca final en toda la serie de las operaciones mnemónicas. Considero el reconocimiento como el pequeño milagro de la memoria. Como milagro, también él puede fallar. Pero cuando se produce, entre los dedos que hojean un álbum de fotos o en el reencuentro inesperado con una persona conocida o en la evocación silenciosa de un ser ausente o desaparecido para siempre, se escapa la exclamación: "¡Es él! ¡Es ella!". Y la misma expresión acompaña progresivamente, con colores menos vivos, un acontecimiento rememorado, una habilidad recuperada, un estado de cosas de nuevo promovido al reconocimiento, a la "recognición". Todo el hacer-memoria se resume así en el reconocimiento.

El resplandor de esta estrella-guía se extiende, más allá de la tipología de la memoria, al conjunto de la investigación fenomenológica.

La referencia a la memoria feliz me autorizó desde el inicio a aplazar hasta el final del libro la aportación de las ciencias neuronales al conocimiento de la memoria. El argumento subyacente era que la comprensión de los fenómenos mnemónicos se realiza en el silencio de los órganos mientras algunas disfunciones no impongan tener en cuenta, en el plano de los comportamientos vividos y de la conducta humana, saberes que tienen por objeto el cerebro.

Fue la misma presuposición de la claridad que uno posee del fenómeno del reconocimiento la que proporcionó, después, el arma que decide entre dos ausencias: la de lo anterior y la de lo irreal; y así escindió, por principio, la memoria de la imaginación, a pesar de las inquietantes incursiones de la alucinación en el campo mnemónico. Creo que, la mayoría de las veces, puedo distinguir un recuerdo de una ficción, aunque el recuerdo vuelva

como imagen. Evidentemente, me gustaría ser capaz siempre de esta discriminación.

Fue, una vez más, el mismo gesto de confianza el que acompañó la exploración de los usos y de los abusos que jalonan la reconquista del recuerdo en el recorrido de la rememoración. Memoria impedida, memoria manipulada, memoria obligada: tantas figuras del recuerdo difícil, pero no imposible. El precio a pagar fue la unión entre el trabajo de memoria y el trabajo de duelo. Pero creo que, en determinadas circunstancias favorables, como la autorización concedida por otro para acordarse, o mejor, la ayuda que el otro aporta a la repartición del recuerdo, se puede decir que se logra la rememoración y que el duelo se detiene en la pendiente fatal de la melancolía, esa complacencia en la tristeza. Si fuera así, la memoria feliz se haría memoria apaciguada.

Finalmente, en el reconocimiento de sí mismo culmina, según el modo del deseo, el momento reflexivo de la memoria. Pero nos guardamos de dejarnos fascinar por la apariencia de inmediatez, de certeza, de seguridad que caracteriza fácilmente a este momento reflexivo. También él es un desco, una pretensión, una reivindicación. A este respecto, el esbozo de la teoría de la atribución, bajo la triple figura de la atribución a sí, a los allegados y a los otros lejanos, merece retomarse desde el punto de vista de la dialéctica del atar y del desatar propuesta por la problemática del perdón. En cambio, al extenderse así a la esfera de la memoria, esta dialéctica termina por alejarse de la esfera específica de la culpabilidad, para adquirir la envergadura de la dialéctica de la reconciliación. Colocada de nuevo a la luz de la dialéctica del desatar-atar, la atribución a sí del conjunto de los recuerdos que constituyen la frágil identidad de una vida singular parece provenir de la mediación incesante entre un momento de distanciación y un momento de apropiación. Es preciso que yo pueda considerar a distancia la escena en la que son invitados a comparecer los recuerdos del pasado para que me sienta autorizado a considerar su entera sucesión como mía, como mi posesión. Al mismo tiempo, la tesis de la triple atribución de los fenómenos mnemónicos a sí, a los otros próximos y a los otros lejanos, invita a abrir la dialéctica del desatar-atar al otro distinto de mí mismo. Lo que se consideró anteriormente como la aprobación dirigida a la manera de ser y de obrar de los que tengo por mis allegados —y la aprobación vale como criterio de proximidad— consiste también en un desatar-atar: por un lado, la consideración tenida hacia la dignidad de otro —y que mereció anteriormente ser considerada como un *incognito* del perdón en las situaciones señaladas por la acusación pública— constituye el momento de desatadura

de la aprobación, mientras que la simpatía constituye su momento de atadura. Corresponderá al conocimiento histórico proseguir esta dialéctica del desatar-atar en el plano de la atribución de la memoria a todos los otros distintos de mí y a mis allegados.

Así se despliega la dialéctica del desatar-atar a lo largo de las líneas de la atribución del recuerdo a sujetos múltiples de memoria: memoria feliz, memoria apaciguada, memoria reconciliada, como serían las figuras de la felicidad que nuestra memoria desea para nosotros mismos y para nuestros allegados.

"¿Quién nos enseñará a decantar, a clarificar la alegría del recuerdo?", exclamaba André Breton en *El amor loco*,⁴⁹ como un eco de hoy, más allá de las bienaventuranzas evangélicas, al apóstrofe del salmista hebraico: "¿Quién nos hará ver la dicha?" (Salmos 4,7). La memoria feliz es una de las respuestas dadas a esta pregunta retórica.

2. ¿Historia desgraciada?

Aplicada a la historia, la idea de escatología no deja de suscitar equívoco. ¿No volvemos una vez más a esas proyecciones metafísicas o teológicas que Pomian llama "cronosofías", por oposición a las cronologías y cronografías de la ciencia histórica? No debe olvidarse que aquí se trata del horizonte de realización del conocimiento histórico consciente de sus límites, cuyo alcance ya vimos desde el comienzo de la tercera parte de esta obra.

El hecho principal que la comparación entre el proyecto de verdad de la historia y el objetivo de fidelidad de la memoria muestra es que el pequeño milagro del reconocimiento no tiene equivalente en historia. Este vacío, que nunca se llenará del todo, proviene del corte, que podemos llamar epistemológico, que impone el régimen de la escritura al conjunto de las operaciones historiográficas. Éstas —lo hemos dicho repetidas veces— son, de principio a fin, tipos de escrituras, desde la etapa de los archivos hasta la de la escritura literaria en forma de libros o de artículos propuestos para la lectura. A este respecto, pudimos reinterpretar el mito del *Fedro* sobre el origen de la escritura —o al menos de la escritura confiada a signos exteriores— como mito del origen de la historiografía en todos sus estados.

⁴⁹ André Breton, *L'Amour fou*, Paris, Gallimard, 1937 [trad. esp.: *El amor loco*, Alianza, Madrid, 2000].

No es que se suprima por esta transposición escrituraria cualquier transición entre la memoria y la historia, como lo confirma el testimonio, ese acto fundador del discurso histórico: "¡Yo estaba allí! Creedme o no. ¡Y si no me creéis, preguntad a cualquier otro!". Confiado así en el crédito de otro, el testimonio transmite a la historia la energía de la memoria declarativa. Pero la palabra viva del testimonio, transmutada en escritura, se funda en el conjunto de documentos de archivos que dependen de un nuevo paradigma, el "indiciario", que engloba las huellas de cualquier naturaleza. Todos los documentos no son testimonios, como lo son todavía los de los "testigos a su pesar". Además, tampoco los hechos tenidos por establecidos son todos acontecimientos puntuales. Numerosos acontecimientos considerados como históricos nunca fueron recuerdos de nadie.

La separación entre la historia y la memoria se ensancha en la fase explicativa, en la que se ponen a prueba todos los usos disponibles del conector "porque...". Es cierto que el acoplamiento entre la explicación y la comprensión, que hemos subrayado continuamente, sigue preservando la continuidad con la capacidad de decisión ejercida por los agentes sociales en situaciones de indecisión, y, por este rodeo, la continuidad con la comprensión de sí tributaria de la memoria. Pero el conocimiento histórico da la ventaja a arquitecturas de sentido que superan los recursos de la propia memoria colectiva: articulación entre acontecimientos, estructuras y coyunturas, multiplicación de escalas de duración extendidas a las escalas de normas y de evaluaciones, distribución de los objetos pertinentes de la historia según múltiples planos: económico, político, social, cultural, religioso, etcétera. La historia no es sólo más vasta que la memoria, sino que su tiempo es recorrido de otro modo. El máximo alejamiento de la historia respecto a la memoria se alcanzó con el tratamiento de los hechos de memoria como "objetos nuevos", de igual rango que el sexo, la moda, la muerte. La misma representación mnemónica, vehículo del vínculo con el pasado, se convierte así en objeto de historia. Con todo fundamento, se pudo plantear la cuestión de saber si la memoria, de matriz de historia, no se convirtió en simple objeto de historia. Llegados a este punto extremo de reducción historiográfica de la memoria, dejamos oír la protesta en la que se refugia el poder de atestación de la memoria sobre el pasado. La historia puede ampliar, completar, corregir, incluso refutar, el testimonio de la memoria sobre el pasado; pero no puede abolirlo. ¿Por qué? Porque pensamos que la memoria sigue siendo el guardián de la última dialéctica constitutiva de la pasedad del pasado, a saber: la relación entre el "ya no" que señala su carác-

ter terminado, abolido, superado, y el "sido" que designa su carácter originario y, en este sentido, indestructible. Algo sucedió realmente: ésta es la creencia antipredicativa –e, incluso, prenarrativa– sobre la que descansa el reconocimiento de las imágenes del pasado y el testimonio oral. A este respecto, los acontecimientos de la Shoá y los grandes crímenes del siglo XX, situados en los límites de la representación, se levantan en nombre de todos los acontecimientos que dejaron su impronta traumática en los corazones y en los cuerpos: afirman que existieron y, por ello, piden que sean divulgados, contados, comprendidos. Esta protesta, que alimenta la atestación, es de la naturaleza de la creencia: puede ser discutida, pero no refutada.

Dos corolarios se deducen de esta frágil constitución del conocimiento histórico.

Por una parte, la representación mnemónica tiene como único correspondiente histórico, a falta de la prueba del reconocimiento, el concepto de representación, cuyo carácter precario subrayamos anteriormente. ¿Son las construcciones del historiador reconstrucciones de acontecimientos efectivamente ocurridos? Sólo el trabajo de revisión y de reescritura realizado por el historiador en su estudio podrá reforzar el crédito de esta presunción.

Segundo corolario: la rivalidad entre la memoria y la historia, entre la fidelidad de la primera y la verdad de la segunda, no puede dilucidarse en el plano epistemológico. A este respecto, la sospecha instilada por el mito del *Fedro* –¿el *pharmakon* de la escritura es veneno o remedio?– nunca pudo ser abolida en el plano gnoscológico. Apareció relanzada por los ataques de Nietzsche contra los abusos de la cultura histórica. Un último eco se deja oír en los testimonios de algunos historiadores destacados sobre la "inquietante extrañeza de la historia". El debate debe llevarse a otro escenario, el del lector de historia que es también el del ciudadano sagaz. Corresponde al destinatario del texto histórico hacer, en él mismo y en el plano de la discusión pública, el balance entre la historia y la memoria.

¿Es ésa la última palabra sobre la sombra que el espíritu de perdón proyectaría sobre la historia de los historiadores? La verdadera réplica a la ausencia en historia de un equivalente del fenómeno mnemónico del reconocimiento se lee en las páginas consagradas a la muerte en historia. La historia –declamamos entonces– tiene a su cargo los muertos del pasado, cuyos herederos somos nosotros. Por tanto, toda la operación histórica puede considerarse como un acto de sepultura. No un lugar, un cementerio, simple depósito de osamenta, sino un acto renovado de enterramiento. Esta sepultura escritura-

ría prolonga, en el plano de la historia, el trabajo de memoria y el trabajo de duelo. El trabajo de duelo separa definitivamente el pasado del presente y da paso al futuro. El trabajo de memoria alcanzaría su objetivo si la reconstrucción del pasado lograra suscitar una especie de resurrección del pasado. ¿Hay que dejar únicamente a los émulos, declarados o no, de Michelet la responsabilidad de este deseo romántico? ¿No es la ilusión de todo historiador llegar, detrás de la careta de la muerte, al rostro de los que existieron en otro tiempo, actuaron y sufrieron e hicieron promesas que dejaron sin cumplir? Éste sería el deseo más disimulado del conocimiento histórico. Pero su cumplimiento continuamente diferido ya no pertenece a los que escriben la historia; está en las manos de los que hacen la historia.

¿Cómo no evocar aquí la figura de Klee titulada *Angelus Novus*, tal como la describió Walter Benjamin en la novena de las "Tesis sobre la filosofía de la historia"?⁵⁰

Existe —se dice— un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece querer alejarse del lugar en el que aparece inmóvil; tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas desplegadas. Éste es el aspecto que debe tener necesariamente el ángel de la historia. Su rostro mira hacia el pasado. En lo que para nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él sólo ve una sola y única catástrofe. [...] Él querría, sin duda, detenerse, despertar a los muertos y reunir a los vencidos.⁵¹ Pero del paraiso desciende una tempestad que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel ya

⁵⁰ Walter Benjamin, "Thèses sur la philosophie de l'histoire" (1940), en *Schriften*, 1955, *Illuminationen*, 1961, *Angelus Novus*, 1966, Frankfurt, Suhrkamp Verlag; trad. fr. de M. de Gandillac, en: Walter Benjamin, *Oeuvres II. Poésie et Révolution*, París, Denoel, 1971, pp. 277-288. Otra traducción se lee en Walter Benjamin, *Œuvres françaises*, París, Gallimard, 1991, con el título "Sur le concept d'histoire" (1940), pp. 333-356. Cito la primera de las traducciones mencionadas. Sobre las "Thèses..." puede leerse: Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, París, Seuil, 1992, pp. 173-181; Jeanne-Marie Gagnebin, "Histoire et césure", en: *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, París, L'Harmattan, 1994, pp. 143-173. [En español existen las siguientes traducciones de algunas de estas obras: de Jesús Aguirre, *Illuminaciones I*, Madrid, Taurus, 1971; *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971; de Alicia Matorell, la obra de Stéphane Mosès, *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1997.]

⁵¹ Tal sería el caso, sin duda, si el futuro pudiese salvar del olvido la historia de los vencidos: todo sería, finalmente, "recordado". En este punto futuro, coincidirían revolución y reelención.

no puede plegarlas. Esta tempestad lo empuja incesantemente hacia el futuro al que da la espalda, mientras que hasta el cielo, delante de él, se acumulan las ruinas. Esta tempestad es lo que nosotros llamamos progreso.

¿Cuál es, pues, para nosotros, esta tempestad que paraliza hasta este punto al ángel de la historia? ¿No es, en la figura hoy discutida del progreso, la historia que los hombres hacen y que se abate sobre la historia que los historiadores escriben? Pero entonces, el presunto sentido de la historia ya no depende de estos últimos sino del ciudadano que prolonga los acontecimientos del pasado. Permanece, para el historiador profesional, más acá del horizonte de huida, la inquietante extrañeza de la historia, la interminable competición entre el deseo de fidelidad de la memoria y la búsqueda de la verdad en historia.

¿Hablares, pues, de historia desgraciada? No sé. Pero no diré: desgraciada historia. En efecto, es un privilegio que no se puede negar a la historia: no sólo el de extender la memoria colectiva más allá de cualquier recuerdo efectivo, sino también el de corregir, criticar e incluso desmentir la memoria de una comunidad determinada, cuando se repliega y se encierra en sus sufrimientos propios hasta el punto de volverse ciega y sorda a los sufrimientos de las otras comunidades. La memoria encuentra el sentido de la justicia en el camino de la crítica histórica. ¿Qué sería una memoria feliz que no fuese al tiempo una memoria equitativa?

3. El perdón y el olvido

¿Confesaremos *in fine* algo como el deseo de un olvido feliz? Voy a manifestar algunas reticencias respecto a un *happy end* asignado a todo nuestro trabajo.

Mis dudas comienzan en el plano de las manifestaciones superficiales del olvido y se extienden a su constitución profunda, en el plano en que se imbrican el olvido de destrucción (de huellas) y el olvido de reserva.

Las añagazas del olvido son todavía fáciles de desenmascarar en el plano en el que las instituciones del olvido, cuyo paradigma es la amnistía, dan fuerza a los abusos que son simétricos respecto a los abusos de la memoria. En este sentido es ejemplar el caso de la amnistía de Atenas, de la que hablamos en el capítulo final del olvido. Vimos en qué estrategia de negación de la violencia fundadora se establece entonces la paz cívica. El decreto, acreditado por el juramento, que ordena "no recordar los males", sólo pretende

ocultar la realidad de la *stasis*, de la guerra interior, civil, pues la ciudad sólo aprueba la guerra exterior. El cuerpo político es declarado en su ser profundo extraño al conflicto. Se plantea, pues, la pregunta: ¿es posible una política sensata sin algo como la censura de la memoria? La prosa política comienza donde cesa la venganza, a menos que la historia siga estando encerrada en la mortal alternancia entre el odio eterno y la memoria olvidadiza. La sociedad no puede estar eternamente encolerizada consigo misma. Por tanto, sólo la poesía preserva la fuerza del no-olvido refugiado en la aflicción, que, según Esquilo, es "insaciable de males" (*Las Euménides*, v. 976). La poesía sabe también que lo político descansa en el olvido del no-olvido, "ese oxímoron nunca formulado", decía Nicole Loraux (*La Cité diviste*, ob. cit., p. 161). El juramento sólo puede evocarlo y articularlo según el modo de la negación de la negación, que decreta el no-lugar de esa desgracia de la que Electra afirma que es también "desgracia que no olvida" (*Electra*, v. 1246-1247). Éste es el reto espiritual de la amnistía: acallar el no-olvido de la memoria. Por eso, el político griego necesita de lo religioso para sostener la voluntad del olvido de lo inolvidable, en forma de imprecaciones próximas al perjurio. A falta de lo religioso y de lo poético, vimos que la retórica de la gloria, en la época de los reyes, evocada al hablar de la grandeza, era imponer otra memoria en lugar de la de Eris, la Discordia. El juramento, ese rito de palabra —*horkos* que conspira con *lethē*— quizás desapareció de la prosa democrática y republicana; pero no el elogio a la ciudad por sí misma, con sus eufemismos, sus ceremonias, sus rituales cívicos, sus conmemoraciones. Aquí, el filósofo se guardará de condenar las sucesivas amnistías de las que la República francesa en particular ha hecho gran consumo, pero hará hincapié en su carácter simplemente utilitario y terapéutico. Y escuchará la voz de la no-olvidadiza memoria, excluida del campo del poder por la olvidadiza memoria vinculada a la refundación prosaica de lo político. A este precio, puede preservarse la débil barrera que separa la amnistía de la amnesia. Que la ciudad siga siendo "la ciudad dividida", ese saber compete a la sabiduría práctica y a su ejercicio político. A ello concurre el uso fortificante del *dissensus*, eco de la no-olvidadiza memoria de la discordia.

El malestar sobre la justa actitud que hay que tener ante los usos y los abusos del olvido, principalmente en la práctica institucional, es, en definitiva, el síntoma de la incertidumbre tenaz que afecta a la relación del olvido con el perdón en el plano de la estructura profunda. Vuelve insistentemente la pregunta: si es posible hablar de memoria feliz, ¿existe algo como un olvi

do feliz? A mi parecer, una última indecisión afecta a lo que podría presentarse como la escatología del olvido. Hablamos anticipado esta crisis al final del capítulo sobre el olvido, cotejando el olvido por destrucción de huellas y el olvido de reserva. De este cotejo se trata nuevamente, en la perspectiva de la memoria feliz.

¿Por qué no se puede hablar de olvido feliz del mismo modo en que se pudo hablar de memoria feliz?

La primera razón es que nuestra relación con el olvido no está marcada por acontecimientos de pensamiento comparables al del reconocimiento, del que disfrutamos llamándolo el pequeño milagro de la memoria —se evoca un recuerdo, adviene, vuelve, reconocemos en un instante la cosa, el acontecimiento, la persona, y exclamamos: “¡Es ella! ¡Es él!”—. La llegada de un recuerdo es un acontecimiento. El olvido no es un acontecimiento, algo que sucede o que hace que suceda. Es cierto que uno puede darse cuenta de que se olvidó, y se da cuenta en un momento dado. Pero lo que se reconoce entonces es el estado de olvido en que uno estaba. Sin duda, este estado puede llamarse una “fuerza”, como afirma Nietzsche al comienzo de la segunda disertación de *La genealogía de la moral*. No es —dice— “una simple *vis inertiae*” (*Genealogie...*, ob. cit., p. 271); es, más bien, “una facultad de inhibición activa, una facultad positiva en el sentido más riguroso del término” (*idem*). Pero ¿cómo nos enteramos de ese poder que hace del olvido “el centinela, el guardián del orden psíquico, de la tranquilidad, de la etiqueta” (*idem*)? Lo sabemos por gracia de la memoria, esa facultad contraria “con cuya ayuda, en determinados casos, el olvido es suspendido —en los casos en que se trata de prometer—” (*ibíd.*, p. 252). En estos casos determinados, se puede hablar no sólo de facultad sino también de voluntad de no olvidar, “voluntad que persiste en querer lo que una vez quiso, en realidad, de una memoria de la voluntad” (*idem*). Atándose, uno se desata de lo que era una fuerza pero aún no una voluntad. Se objetará que las estrategias de olvido, de las que hablamos hace un momento, consisten en intervenciones más o menos activas que se pueden denunciar como maneras responsables de omisión, de negligencia, de obcecación. Pero, si se puede vincular la culpabilidad moral a los comportamientos propios de la clase del no-obrar, como pedía Karl Jaspers en la *Schuldfrage*, es que se trata de una multitud de actos puntuales de no-obrar cuyas ocasiones precisas pueden rememorarse después.

La segunda razón para descartar la idea de simetría entre memoria y olvido en términos de logro o de realización se basa en que el olvido tiene, res-

pecto al perdón, sus dilemas propios. Se deben a que, si la memoria se relaciona con acontecimientos hasta en los intercambios que dan lugar a retribución, reparación, absolución, el olvido trata de situaciones duraderas y que, en este sentido, se pueden llamar históricas, en la medida en que son constitutivas de lo trágico de la acción. De este modo, el olvido impide que la acción continúe, ya por imbricaciones de roles imposibles de aclarar, ya por conflictos insuperables en los que las discrepancias son insolubles, ya por daños irreparables que, muy a menudo, se remontan a épocas remotas. Si el perdón tiene algo que hacer en estas situaciones de un trágico creciente,³² sólo puede tratarse de una especie de trabajo no puntual sobre la manera de esperar y de acoger situaciones típicas: lo inextricable, lo irreconciliable, lo irreparable. Esta admisión tácita tiene menos que ver con la memoria que con el duelo en cuanto disposición duradera. Las tres figuras evocadas aquí son efectivamente figuras de la pérdida; admitir que hay pérdida para siempre sería la máxima de sabiduría digna de tenerse por el *incognito* del perdón en lo trágico de la acción. La búsqueda paciente del compromiso sería su componente de pequeño valor, pero también la acogida del *dissensus* en la ética de la discusión. ¿Se debe llegar hasta decir "olvidar la deuda", esa figura de la pérdida? Sí, sin duda, en la medida en que la deuda raya en la falta y se confina en la repetición. No, en cuanto significa reconocimiento de herencia. Hay que proseguir, en el corazón mismo de la deuda, el sutil trabajo de desatar y de atar; por un lado, liberar de la falta; por otro, atar a un deudor insolvente para siempre. La deuda sin la falta. La deuda al desnudo. Donde reencontramos la deuda para con los muertos y la historia como sepultura.

La razón más irreductible de la disimetría entre el olvido y la memoria respecto al perdón reside en el carácter indecible de la polaridad que divide contra él mismo el poder oculto del olvido: la polaridad entre el olvido por destrucción y el olvido de reserva. En la confesión de esta equivocidad irreductible puede colocarse la marca más preciosa y más secreta del perdón. Admitir que "no existe para la mirada humana punto de vista superior desde el que pudiese percibirse la fuente común al destruir y al construir": éste había

³² O. Abel, "Ce que le pardon vient faire dans l'histoire", *Esprit*, 1993, núm. 7, *Le Poids de la mémoire*. Se observará la proximidad de esta problemática con la de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: aquí el perdón descansa en una renuncia recíproca de las opciones, en la abdicación de cada uno a su parcialidad.

sido anteriormente el veredicto de la hermenéutica de la condición histórica pronunciado sobre el olvido: "De esta gran dramaturgia del ser, decíamos para concluir, no existe para nosotros balance posible". Por eso, no puede haber un olvido feliz como se puede soñar con una memoria feliz. ¿Cuál sería la marca del perdón sobre esta confesión? Consistiría, negativamente, en inscribir la impotencia de la reflexión y de la especulación a la cabeza de la lista de las cosas a las que renunciar, a la cabeza de lo irreparable, y, positivamente, en incorporar esta renuncia del saber a las pequeñas dichas de la memoria feliz cuando la barrera del olvido es alejada algunas posiciones. ¿Se podrá hablar entonces de un *ars oblivionis*, en el sentido en el que hablé, repetidas veces, de un *ars memoriae*? A decir verdad, los caminos son difíciles de trazar en este espacio poco familiar. Propongo tres pistas para nuestra exploración. Como Harald Weinrich, a quien debo la fórmula,⁵³ podríamos presentar este arte como la estricta simetría del *ars memoriae* alabado por Frances Yates. Si este último era esencialmente una técnica de la memorización más que un abandono a la rememoración y a sus ocurrencias espontáneas, el arte opuesto sería una "técnica del olvido" (*Lethe*, ob. cit., p. 29). Efectivamente, de seguir los tratados de arte mnemónico contemporáneos de las proezas del *ars memoriae*,⁵⁴ el arte del olvido debería descansar en la retórica de la extinción: escribir para destruir —lo contrario de crear archivo—. Pero Weinrich, demasiado atormentado por "Auschwitz y el olvido imposible" (ibid., pp. 235 y ss.), no se adhiere a este sueño bárbaro. Este saqueo, que en cierta época se llamó 'auto de fe, se perfila en el horizonte de la memoria como una amenaza peor que el olvido por destrucción de huellas. Esta reducción a cenizas, en cuanto experiencia límite, ¿no es la prueba *per absurdum* de que el arte del olvido, si existe alguno, no puede constituirse en proyecto distinto, al lado del deseo de memoria feliz? Se propone, pues, al contrario de esta ruinosa rivalidad entre las estrategias de la memoria y del olvido, el posible trabajo del olvido, tejido con todas las fibras que nos unen al tiempo: memoria del pasado, espera del futuro y atención al presente. Es el camino escogido por Marc Augé en *Las formas del olvido*.⁵⁵ Observador e intérprete sutil de los ritos africanos, el autor describe tres "figuras" del olvido que los ritos elevan al rango de emblemas.

⁵³ Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, ob. cit.

⁵⁴ Cf. antes, primera parte, capítulo 2, § 1, pp. 83-95.

⁵⁵ Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot, 1998 [trad. esp. de Mercedes Tricás Precles y Cienna Andújar, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998].



Para retornar al pasado, dice, hay que olvidar el presente, como en los estados de posesión. Para reencontrar el presente, hay que suspender los vínculos con el pasado y el futuro, como en los juegos de inversión de roles. Para abrazar el futuro, hay que olvidar el pasado en un gesto de inauguración, de comienzo, de recomienzo, como en los ritos de iniciación. "Finalmente, el olvido siempre se conjuga en presente" (*Les formes de l'oubli*, ob. cit., p. 78). Como lo sugieren las figuras emblemáticas, las "tres chicas" del olvido (ibid., p. 79) reinan sobre las colectividades y sobre los individuos; son, a la vez, instituciones y pruebas: "El vínculo con el tiempo es concebido siempre en singular-plural. Lo que significa que hay que ser dos al menos para olvidar, es decir, para administrar el tiempo" (ibid., p. 84). Pero, si "no hay nada más difícil de conseguir que un retorno" (idem), como se sabe desde la *Odisea*, y quizás también que una suspensión del tiempo y que un recomienzo, ¿hay que intentar olvidar, a riesgo de no reencontrar más que una memoria interminable, como el narrador de *En busca del tiempo perdido*? ¿De alguna forma, no debe el olvido burlar su propia vigilancia y olvidarse de sí mismo?

Una tercera pista se ofrece a la exploración: la del olvido que ya no sería ni estrategia ni trabajo, un olvido inactivo. Doblaría a la memoria, no como rememoración de lo acaecido ni como memorización de las habilidades, ni tampoco como conmemoración de acontecimientos fundadores de nuestra identidad, sino como disposición preocupada instalada en la duración. Si, en efecto, la memoria es una capacidad, el poder de hacer-memoria es más fundamentalmente una figura del cuidado, esa estructura antropológica de base de la condición histórica. En la memoria-cuidado, nos mantenemos cerca del pasado, seguimos estando preocupados por él. ¿No cabría, pues, una forma suprema de olvido, en cuanto disposición y manera de estar en el mundo, que sería la despreocupación, o, mejor dicho, el no-cuidado? Cuidados, cuidado: ya no se hablaría, como al final —se dice— de un psicoanálisis que Freud calificaría de "terminable"... Pero, bajo pena de recaer en las trampas de la amnistía-amnesia, este *ars oblivionis* no puede constituir un reino distinto de la memoria, por atención al desgaste del tiempo. No le queda más que plegarse al optativo de la memoria feliz. Pondría sólo una nota amable en el trabajo de memoria y en el trabajo de duelo. Pues ya no sería en absoluto trabajo.

¿Cómo no evocar —haciendo eco al apóstrofe de André Breton sobre la alegría del recuerdo y como contrapunto a la propia evocación que Walter Benjamin hace del ángel de la historia de las alas replegadas— el elogio que Kierkegaard hace del olvido como liberación del cuidado?

En efecto, la exhortación del Evangelista a "considerar los lirios del campo y los pájaros del cielo"⁵⁶ se dirigía, sin duda, a los preocupados: "Si el preocupado, observa Kierkegaard, presta una atención real a los lirios y a los pájaros, si se olvida de sí mismo en ellos y en su vida, aprenderá de estos maestros, por sí mismo e insensiblemente, algo de sí mismo" (*Discours édifiants...*, *ob. cit.*, p. 157). Lo que aprenderá de los lirios es que "no trabajan". ¿Se debe aprender, pues, que hay que olvidar hasta el trabajo de memoria y el trabajo de duelo? Y si tampoco "hilar", al ser su simple existencia su adorno, ¿hay que comprender que "el hombre también, sin trabajar ni hilar, sin mérito propio alguno, es vestido por el simple hecho de ser hombre, con más magnificencia que Salomón en toda su gloria"? En cuanto a los pájaros, "ni siembran, ni siegan, ni recogen en su graneros". Pero, si "la paloma torcaz es el hombre", ¿cómo dejará éste de ser "sagaz", de "romper con la inquietud de las comparaciones", para "contentarse con su condición de hombre"?

¿Qué "distracción divina", como Kierkegaard llama a este "olvido de la aflicción" para distinguirlo del esparcimiento ordinario, será capaz de llevar al hombre "a examinar *cudn magnifico es ser hombre*" (p. 180)?

Despreocupada memoria en el horizonte de la preocupada memoria, alma común a la olvidadiza y a la no-olvidadiza memoria.

Bajo el signo de este último *incognito* del perdón, se podría rememorar la máxima del Cantar de los Cantares: "El amor es tan fuerte como la muerte". El olvido de reserva, diría yo entonces, es tan fuerte como el olvido de destrucción.

⁵⁶ Søren Kierkegaard, "Ce que nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel", en *Discours édifiants à divers points de vue* (1847), trad. fr. de P.-H. Tisseau y E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1966. [trad. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo: trece discursos religiosos*, Madrid, Guadarrama, 1963].

En la historia, la memoria y el olvido.
En la memoria y el olvido, la vida.
Pero escribir la vida es otra historia.
Inconclusión.

PAUL RICŒUR



Índice temático

- Acción (*agency*): 207, 210, 238, 244, 298, 585, 588, 590, 592, 628
- Acontecimiento: 21, 31, 32, 41, 42, 45, 60, 61, 63, 66, 82, 83, 93, 170, 198-201, 202-206, 208-211, 222, 225, 233-235, 238, 246, 249, 252, 260, 272, 296, 303, 312, 313, 315, 322, 332, 340, 351, 365, 367, 391, 392, 397 (*v. t. Coyuntura, Estructura*)
- Acusación (*v. Culpabilidad*)
- Afección (*pathos*): 20, 31 n. 11, 46, 50, 59, 97, 118, 125, 163, 186 n. 6, 245
- Allegados: 171, 464 (*v. t. Atribución, Memoria personal/colectiva en Memoria*)
- Amnesia (*v. Olvido*)
- Amnistia (*v. Deber de olvido en Olvido*) (*v. t. Amnesia en Olvido*)
- Aprobación (*v. Atribución*)
- Archivo: 168, 177, 189, 208-210, 215, 216-230, 245, 247, 259, 261, 307, 373, 374, 387, 414, 438, 440, 443, 520, 521, 534, 547, 644 (*v. t. Documento*)
- Arqueología del saber: 258, 259 n. 34, 261-265, 293, 521
- Atar
— atar-desatar: 621, 625-633
- Atribución
— de la muerte: 463, 467
— de la responsabilidad: 430 (*v. t. Memoria personal/colectiva en Memoria*)
— del recuerdo: 162, 172, 636 (*v. t. Memoria personal/colectiva en Memoria*)
- Castigo: 287, 375, 577, 586, 599, 606, 610 (*v. t. Culpabilidad*)
- Comprensión (*v. Explicación/comprensión*)
- Conciencia de sí: 122 n. 46, 149, 152, 170 (*v. t. Reflexión*)
- Confesión: 208-214, 619
- Conmemoración: 65, 66 n. 42, 83, 90, 116, 121-123, 134, 146, 164, 455, 518, 522, 523, 526-529, 598, 645 (*v. t. Memoria obligada en Memoria*)
- Consideración: 603, 605, 609, 611, 616, 628, 632, 635
- Coyuntura: 170, 204, 206, 249, 252, 267, 273 n. 53, 291, 296, 297 n. 92, 314 n. 6, 320, 364, 420, 518, 576, 637 (*v. t. Acontecimiento, Estructura*)
- Crimen: 418, 426, 428-433, 594, 598, 600, 602-604, 618 (*v. t. Culpabilidad*)
- Culpabilidad (*v. t. Declaración, Confesión, Castigo, Crimen, Exculpación, Excusa, Falta, Inocencia, Mal, Pena, Proceso, Víctima*)
— criminal: 586, 600-604, 607, 609, 628
— imputabilidad: 140, 163, 167, 172, 237, 244, 419, 430, 468, 492, 495, 506, 585, 588, 592, 595, 596, 632
— inculpación: 426, 433, 599, 606, 609, 610
— metafísica: 590, 591, 600
— moral: 600, 607, 612 n. 24, 642
— política: 586, 600, 606, 607, 608

- Datein*: 448, 449, 453, 454, 458-461, 483 n. 46, 484-486, 487, 488, 490, 496, 566 (v. *t. Ser*)
- Declaración, confesión: 414, 588, 595 (v. *t. Culpabilidad*)
- Deuda: 120, 375, 397, 433, 454, 468, 469-470, 483, 487, 566, 615, 627, 643
— herencia: 120, 374, 469, 480 n. 41, 487, 627, 643
- Dissensus*: 214, 230, 387, 418, 422-425, 433, 574, 575, 581, 592, 600, 641, 643
- Documento: 208-216, 218, 219, 220, 224, 228-234, 237, 239, 247, 255, 307, 365, 440, 500, 501
— documento-monumento: 63, 228 n. 49, 443 (v. *t. Lugar de memoria*)
— fase documental: 177, 189-210, 312, 319, 440 (v. *t. Operación historiográfica en Historiografía*)
- Don
— economía del - e intercambio: 612, 613
— y perdón: 586, 615-620
- Duelo: 99, 101, 102, 104-110, 119, 464-466, 472, 476, 526, 574, 581, 598, 618, 620-634, 639, 643, 645, 646
— trabajo de -: 99, 100, 102, 105, 109, 118-120, 123, 236, 439, 570, 574, 635, 639, 646
- Duración (v. *Tiempo*)
- Eidolon* (v. *Imagen*)
- Eikōn*: 22, 23-33, 35, 38, 39, 47, 67, 74, 81, 150, 164, 228, 241, 245, 301, 350, 367, 368, 369, 488, 533, 556
— arte eikástico y mimético: 28-30, 38, 81, 367
- Época (v. *Cronosofía en Tiempo*)
- Error: 23-28, 38, 166, 225, 260, 354, 415, 419
- Escalas
— de tiempo: 291, 292, 320, 458, 637
— variaciones de -: 242, 243, 271-282, 296, 308
- Escatología: 633-646
— horizonte: 57, 61, 65, 73, 106, 115, 148, 154, 205, 350, 379, 383, 387-389, 393, 409, 417, 419, 460, 463, 464, 466, 468, 469, 492, 531, 532, 563, 566
- Escritura (de la historia) (v. *Discurso histórico en Histórico*)
- Espacio:
— de experiencia: 296, 388-393, 468, 492, 566
— habitado: 189, 190-198
- Estructura: 170, 196, 201-207, 212-214, 235, 248, 250-252, 267, 269, 272, 283, 294-296, 300, 314, 316, 320-322, 324-326, 328, 546, 548, 561, 563, 586, 588, 612, 620, 622, 637, 645 (v. *t. Coyuntura, Acontecimiento*)
- Exculpación: 420, 424-426, 429, 431, 433, 600, 606, 607, 608 n. 20 (v. *t. Culpabilidad*)
- Excusa: 571, 598, 619 (v. *t. Culpabilidad*)
- Existenciario: 449, 450, 455, 459 n. 12, 463, 484, 485, 487, 488, 495, 497
— categorías existenciales: 373, 399, 449, 495
- Experiencia
— de la historia: 385, 389, 391, 392, 393, 394, 399, 468
— temporal: 151, 152, 154, 344, 452 (v. *t. Espacio de experiencia en Espacio*)
- Explicación/compreensión: 177, 179, 202, 237-305, 308, 312, 317, 332, 341, 361, 373, 424, 441, 442 (v. *t. Operación historiográfica en Historiografía*)
- Falta: 469, 492, 585, 587-595, 596, 599, 610, 612, 627 (v. *t. Culpabilidad*)
- Fidelidad de la memoria: 20, 176, 202, 300, 375, 636-640 (v. *t. Verdad*)
- Generación: 86, 359, 489, 509, 513, 523-525, 527
- Graphē*: ver *Inscripción*

- Habitus*: 46, 214, 267-270, 286, 293, 320, 544, 564
- Hermenéutica
- crítica del conocimiento histórico: 359-445
 - ontológica: 447-508
- Historia (v. t. Historiador, Historiografía, Histórico)
- de las mentalidades (v. Representación-objeto en Representación)
 - epistemología de la -: 117, 122, 161 n. 32, 175-369, 450-452, 498, 531, 542 (v. t. Filosofía crítica de la historia en Historia)
 - filosofía crítica de la -: 385-445
 - "historia misma" (*die Geschichte selber*): 387-399, 447
 - inquietante extrañeza de la -: 455, 507, 509, 518, 529, 537, 638, 640
 - *microstoria*: 272, 276-282, 285
 - peso de la -: 377-384, 516
- Historiador
- controversia de los - (*Historikertreit*): 333-351, 425-432
 - y juez: 412-433
- Historicidad (*Die Geschichtlichkeit*) (v. Condición histórica en Histórico/a)
- Histórico, a
- condición -: 371-581
 - conocimiento -: 43, 54, 61, 64, 127, 175, 176, 178, 179, 180, 191, 199, 201, 205 n. 18, 208, 217, 221, 227, 232, 233, 236, 244, 265, 281, 293, 307, 310, 312, 314-316, 328-330, 361, 370, 412, 434, 437, 439, 450, 457, 458, 469, 477, 511, 513, 636, 639
 - discurso -: 202, 217, 234-236, 238, 239, 242, 262, 263, 264, 265, 274, 282, 309-378, 388, 439, 442-445, 469, 473, 637
- Historiografía: 170, 178, 184, 185, 187, 190, 191, 209, 230, 242, 258, 261, 282, 284, 292, 296, 299, 307, 368 n. 77, 377, 378 (v. t. Epistemología de la historia en Historia, Discurso histórico)
- operación historiográfica (v. Documento, Explicación/compreensión, Representación historiadora en Representación)
- Huella
- impronta (*sêmeion*): 23-27, 39, 47, 74, 88, 93, 185, 211, 228, 253, 533, 545, 638
 - material (*typos*): 24, 30, 31, 35, 38, 39, 74, 93, 120, 533, 545, 553, 556 (v. t. Indicio)
 - mnésica, cortical: 32, 47, 74, 84, 93, 534, 537, 540, 541, 545, 547, 548, 553, 561, 562, 568
 - psíquica, impresión-afección: 32, 534, 535, 548, 550, 562
- Iconico (v. *Eikôn*)
- Identidad
- colectiva: 107
 - personal: 107, 136-143, 572
- Imagen (v. t. *Eikôn*)
- *eidolon*: 25, 28, 29, 32, 186
 - imagen-ficción: 23, 27, 38, 72, 245
 - imagen-recuerdo: 38, 537, 542
 - prestigio de - (v. Representación historiadora en Representación)
 - y lugares, *ars memoriae* (v. Memorización en Memoria)
- Imaginación: 21-79, 88, 91-95, 110, 145, 166, 201, 253, 304, 328, 329, 330, 352-355, 415, 450, 492, 523, 549, 634
- Imprescriptible: 593, 600, 602, 604
- Impronta (*sêmeion*) (v. Huella)
- Indicio: 22, 59, 148, 150, 226-228, 279, 390, 593
- paradigma indiciario: 224, 226-228, 321 n. 16, 440 (v. t. Huella material en Huella)
- Inocencia: 589, 593, 631 (v. t. Culpabilidad)
- Inscripción (*graphê*): 35, 36, 39, 86, 88, 90, 180, 185-186, 189, 190, 194, 199,

- 208, 229, 240, 255, 351, 414, 435, 522, 545, 547, 562 (*v. t. Eikón, Huella*)
- Intercambio (*v. Don*)
- Interioridad (*v. Reflexión*)
- Interpretación (en historia): 44, 241, 248, 259, 272, 281, 300, 302, 308, 314, 338, 353, 364, 387, 434-445, 483, 486, 500 (*v. t. Objetividad, Historia y verdad en Verdad*)
- Ipsidad: 111, 213, 487, 586, 595, 621-627
- Juez (*v. Historiador y juez en Historiador*)
- Juramento (*v. Promesa*)
- Justificación
— e injustificable: 426, 430, 591-594, 600
- Lugar de memoria: 62, 121, 122, 190-198 (*v. t. Documento-monumento*)
- Mal (*v. t. Culpabilidad*)
— moral: 585, 590-594
— radical: 630
- Masacre administrativa: 421, 600, 602, 603
- Melancolía: 99-106, 119, 193, 431, 505, 561, 570, 635 (*v. t. Duelo*)
- Memoria (*mnēmē*): 19, 20, 36, 38, 47, 66, 81, 368 (*v. t. Recuerdo, Verdad*)
— archivada (*v. Documento*)
— feliz: 92, 130, 131, 185, 505, 531, 546, 549, 587, 636, 640, 642, 644
— fenomenología de la -, fenómenos mnemónicos: 19-22, 40-66, 73, 78, 106, 117, 122, 123, 127, 144, 154, 157, 162, 164-171, 175, 211, 228, 238, 241, 278, 308, 310, 311, 450-453, 498, 531, 532, 534 n. 3, 542, 546, 551, 568, 589, 633, 634
— impedida: 83, 96-109, 121, 168, 339, 568-571, 635
— manipulada: 83, 95, 96, 109-117, 121, 168, 214, 571-577, 635
— memorización, memorándum (*hypomnēsis*): 38, 59, 62, 82, 83-95, 184, 186, 200, 213, 220, 472, 508, 522, 546, 644
— obligada, deber -: 96, 117-123, 568, 577, 635 (*v. t. Deber de olvido en Olvido*)
— personal/colectiva: 59, 65, 78, 96-100, 107, 111, 113, 117, 125-172, 192, 201, 204, 230, 244, 278, 338, 341, 387, 421, 422, 455, 457, 498, 500, 502, 507, 508, 510, 511, 512, 513, 517, 520, 528, 568, 574, 575, 576, 608, 609, 611, 637, 640 (*v. t. Atribución del recuerdo en Atribución*)
— reminiscencia, rememoración (*anamnēsis*): 14, 19, 20, 21, 22, 27, 33, 36-40, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 56, 59, 60, 62, 63, 66, 67, 75, 79, 81-83, 89, 91, 93, 95, 97, 98, 108, 109, 115, 116, 130, 140, 145, 146, 150, 151, 158, 159, 160, 161, 164, 168, 177, 184, 199, 213, 236, 237, 245, 450, 490, 492, 500, 505, 526, 544, 546, 547, 551, 552, 554, 555, 558, 561, 565, 567, 568, 570, 571, 589, 624, 635, 644, 645
— trabajo de -: 50, 101, 106, 118-123, 168, 339, 418, 439, 498, 565, 572, 574, 581, 618, 620, 635, 639, 645, 646 (*v. t. Trabajo de duelo en Duelo*)
- Memorización (*v. Memoria*)
- Mentalidades (*v. Representación-objeto en Representación*)
- Mirada
— interior/exterior (*v. Memoria personal/colectiva en Memoria*)
- Modernidad: 204, 379, 381, 383, 386, 389, 391-394, 396, 399-411, 413, 429, 503, 504
— "nuestra modernidad": 399-411
— posmoderno: 334, 335, 337, 386, 410, 411
- Muerte
— en historia: 261, 264, 302, 318, 444, 463, 464, 466, 467-477, 497, 507, 638
— sepultura: 302, 439, 454, 472, 476, 487, 490, 638, 643

- Narración (e Historia): 211, 233, 246, 309, 311-324, 327, 349, 356, 402, 500, 511, 564 (*v. t.* Representación histórica *en* Representación)
— coherencia narrativa: 310, 317-319, 480
Natalidad: 172, 383, 461, 480, 484, 489, 626, 627
- Objetividad: 52, 54, 126, 149, 219, 382, 434-445, 449, 485, 549
- Olvido: 24, 25, 30, 40, 47, 48, 50, 55, 58, 59, 63, 66, 87, 93, 95-97, 110, 115, 118, 121, 123, 126, 131, 133, 140, 159, 184, 186, 286, 293, 304, 320, 374, 375, 381, 383, 417, 419, 425, 437, 448, 458, 470, 498, 500, 503, 531-581, 585, 586, 600, 601, 608, 609, 622, 624, 640, 646 (*v. t.* Verdad, Interpretación)
— amnesia: 47, 159, 541, 546, 576, 577, 578, 581, 641
— *ars oblivionis*: 87, 95, 531, 546, 644, 645
— deber de, amnistía: 577-591, 601, 617 n. 31, 618, 619, 625, 640, 641 (*v. t.* Memoria, Perdón)
— de rememoración: 567-581
— de reserva: 374, 533, 535, 536, 548-567, 640, 642
— feliz: 374, 531, 640, 642, 644
— por destrucción de las huellas: 533, 535, 548
- Pasado (*v.* Tiempo)
- Pena: 418, 577-580, 586, 605 (*v. t.* Culpabilidad)
- Perdón (*v. t.* Culpabilidad, Don, Olvido)
— imperdonable: 585, 593-599, 603, 604, 609, 628
— irreversibilidad: 586, 601, 622, 623, 626
— penitencia, arrepentimiento: 586, 598, 611, 619, 621, 629-633
- Pharmakon*: 183, 184-187, 218, 220, 236, 378, 381, 507, 614, 638
- Pluralidad humana: 141, 395-397, 591, 622
- Prescripción: 578, 600-606 (*v. t.* Imprescriptible)
- Presencia de lo ausente (*v.* Imagen-recuerdo *en* Imagen)
- Proceso (*v.* Historiador y juez *en* Historiador)
- Promesa: 213, 398, 433, 586, 621-628, 631, 632 (*v. t.* Perdón)
— impredecibilidad: 622
- Prueba documental (*v.* Documento) (*v. t.* Historiador y juez *en* Historiador)
- Reconocimiento: 22, 27, 29, 30, 51, 57, 62, 79, 83, 101, 132, 149, 150, 158, 164, 167, 245, 288, 290, 298, 302, 310, 375, 387, 397, 409, 460, 488, 505, 515, 533-536, 544, 549, 556, 560, 562, 563, 568, 590, 615, 616, 630, 634-636, 638, 642, 643 (*v. t.* Memoria, Olvido de reserva *en* Olvido)
- Recuerdo (*v. t.* Memoria, Olvido)
— imagen (*v.* Imagen-recuerdo *en* Imagen)
— primario (retención): 51, 53-57, 67, 68, 70, 72, 143, 145-149, 150-152, 209, 212, 439, 450
— puro: 49, 74-78, 200, 551, 555, 557, 569
— secundario (reproducción): 49, 51, 53, 56, 68, 70, 72, 150, 151 n. 20
- Reflexión: 29, 31, 44, 49, 97, 109, 133, 137, 144, 147, 149, 152, 373, 383, 385-388, 399, 400, 403, 405, 407 n. 28, 408, 412, 417, 422, 425, 429, 434-437, 439, 444, 466, 484-487, 493, 497, 499, 518, 532, 555, 558, 562, 587, 588, 589, 590, 592, 618, 627, 644
- Rememoración (*v.* Memoria)
- Repetición: 59, 62, 86, 97-100, 102, 108, 339, 367, 397, 454, 455, 489-493, 498, 501, 506, 564, 566, 568, 574, 643
- Representación

- representación-objeto: 237-305, 308, 310, 346, 401
- representación-operación o representación historiadora: 307-369 (*v. t.* Operación historiográfica *en* Historiografía)
- representancia: 234, 309, 310, 320, 322-324, 343, 360-370, 469, 470, 488, 490, 496
- Representancia (*ver* Representación)
- Retórica (*v.* Discurso histórico *en* Historia, Imágenes y lugares *en* Imagen)
- Sepultura (*v.* Muerte)
- Ser
 - habiendo sido: 71, 368, 454, 455, 468, 470, 471, 487, 488, 492, 493, 566, 567, 637 (*v. t.* Dasein; Tiempo)
 - ser-"en"-el-tiempo: 452, 454, 494, 496 (*v. t.* Condición histórica *en* Histórico)
 - ser-para-la-muerte: 449, 452, 453, 455-467, 476, 484, 495, 626 (*v. t.* Muerte)
- Sí (*v.* Reflexión, Conciencia de sí *e* Identidad personal *en* Identidad)
- Tercero: 125, 168, 386, 412, 417, 432, 433, 465, 608
- Testimonio (*v.* Documento)
- Tiempo
 - cronosofía: 201-204, 206, 208, 406, 457
 - duración: 21, 52, 53, 54, 56, 135, 136, 146-148, 150, 194, 196, 238, 239, 242, 249, 250, 254, 278-282, 285, 291-294, 295, 313, 318, 391, 438, 526, 557, 559, 560, 596, 637, 645
 - historia y -: 447, 529
 - impredecibilidad (*v.* Promesa)
 - irreversibilidad (*v.* Perdón)
 - presente, pasado, futuro: 19-23, 24, 30, 32, 33, 36, 37, 40, 41, 44, 45, 50-57, 59-62, 67, 70-85, 88, 93, 100, 107, 108, 110, 116-123, 127, 128, 132, 134, 137-152, 125, 158, 161, 170, 176, 177, 187, 189, 199-211, 217, 219-221, 230, 232, 233, 240, 241, 245, 246, 255, 258, 262, 274, 276, 293-295, 298-300, 303, 307-311, 317-325, 330, 337, 340, 343, 359-362, 365, 368, 373, 375, 379-384, 385-388, 392-407, 409, 413, 416, 417, 427, 430, 433-442, 447, 449-458, 459, 460, 467-477, 486-488, 490-494, 497, 521, 522-537, 545, 548-562, 566-572, 573, 575, 576, 578-581, 585-591, 595-605, 617, 622, 623, 635, 636-640, 643, 644, 645
 - temporalidad: 73, 146, 156, 165, 190, 192, 249, 292, 293, 309, 344, 394, 443, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 457, 476
 - temporalización: 53, 88, 180, 294, 296, 389, 392, 396-399, 452, 454, 460, 476, 486, 494
- Unicidad: 339, 340, 342, 421, 426, 428-431, 433
- Verdad
 - ambición veritativa de la memoria: 20, 40, 82, 119, 176, 202, 299, 300, 375, 500, 636, 640 (*v. t.* Fidelidad de la memoria)
 - historia y -: 175, 177, 178, 186, 230, 232, 245, 249, 262, 263, 272, 298, 299, 315, 316, 332, 333, 336, 340, 356, 360, 364-367, 383, 386, 388, 392, 398, 404, 412, 415, 442, 463, 467, 479, 506, 549, 555, 557, 578, 581, 596, 616, 618, 619, 633, 636, 637, 639
 - verosimilitud: 225, 226, 327, 344, 363, 415, 473
- Víctima: 116, 120, 121, 212, 230, 335, 341, 417, 418, 419, 425-438, 528, 594, 599, 605, 606, 610, 611, 612, 615, 617, 618, 619 (*v. t.* Culpabilidad)



Índice de autores y obras citadas

OBRAS COLECTIVAS O ANÓNIMAS

- *Ancien and Modern History*, 515 n. 83
- *Cantar de los Cantares*, 646
- *Deuteronomio*, 337, 514 n. 81, 515 n. 85
- *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, 333 n. 33, 340 n. 43, 425 n. 47, 426 n. 49, 427, 428 n. 51
- *Dictionnaire de la Académie*, 404 n. 24
- *Dictionnaire Le Robert*, 349, 612
- *Eclesiastes*, 104, 495 n. 55
- *Encyclopaedia Universalis*, 252
- *Encyclopedia Einaudi*, 228 n. 49, 499 n. 60
- *Evangelios*, 625 n. 42, 627 n. 43
- *Geschichte. Ereignis und Erzählung*, 388 n. 1
- *History and Theory*, 516 n. 87
- *Index zu Heidegger Sein und Zeit*, 498 n. 58
- *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, 604 n. 19, 310 n. 22
- *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française?*, 580 n. 32
- *Poetik und Hermeneutik*, 388 n. 1
- *Pourquoi se souvenir?*, 417 n. 40
- *Communications*, 325 n. 22, 326 n. 24
- *Critique*, 411 n. 32
- *Diogène*, 312 n. 5
- *Esprit*, 643 n. 52
- *Informations sur les Sciences Sociales*, 326 n. 24
- *Jahrbuch für Phänomenologie und Phänomenologische Forschung*, 144 n. 16, 448 n. 2
- *Le Débat*, 317 n. 9, 576 n. 30
- *Les Cahiers*, 360 n., 497 n. 57
- *Littérature*, 276 n. 53
- *Mercur de France*, 559 n.
- *Proceedings of the Aristotelian Society*, 163 n. 33
- *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 473 n. 27
- *Revue de Métaphysique et de Morale*, 152 n. 21, 249 n. 19, 499 n. 62
- *Revue de Synthèse Historique*, 247 n. 11
- *Revue Historique*, 247 n. 11, 519
- *Revue Internationale de Philosophie*, 559 n. 19
- *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 611 n. 24
- *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, 231 n. 56

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- *Annales*, 170, 196, 239, 245, 246, 247 ns., 248, 257, 253, 258, 266, 271, 282, 283, 285, 292, 301 n. 97, 313, 314, 385, 410, 415, 420, 443, 475, 497, 500
- *Année Sociologique*, 613 n. 26

ABEL, Olivier

- "Ce que le pardon vient faire dans l'histoire", en *Le Poids de la mémoire*, *Esprit*, 643 n. 52
- "Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique",

- en *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli* (El perdón: quebrar la deuda y el olvido), 610 n. 22
- AGUSTÍN, san
- *Confesiones*, 53, 89, 129, 130, 131 n. 6, 133, 163, 172, 208, 388, 451, 456, 556
 - *La ciudad de Dios*, 457
- AMÉRY, Jean
- *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, 230, 592 n. 7
- AMPHOUX, P.
- *Le sens du lieu*, 198 n. 11
- ANKERSMIT, F. R.
- *Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language*, 320 n. 14, 363 n. 69, 364 n. 70
- ANSCOMBE, G. E. M.
- *Intention*, 237 n. 1
- ANTIEME, R.
- *L'espèce humaine*, 230
- ARENDT, Hanna
- *La condición humana* (*Condition de l'homme moderne / The Human Condition*), 172 n. 48, 461, 621, 623, 626, 627 n.
 - *Los orígenes del totalitarismo* (*Les Origines du totalitarisme*), 432 n. 54
- ARIÈS, Philippe
- (dir. con G. Duby), *Historia de la vida privada* (*Histoire de la vie privée*), 255 n. 28
 - *El hombre ante la muerte* (*L'Homme devant la mort*), 288 n. 29
- ARISTÓTELES
- *Constitución de Atenas*, 578
 - *De anima*, 89
 - *De memoria et reminiscencia* en *Parva Naturalia*, 33, 38, 88, 89, 118, 199
 - *Ética a Nicómaco*, 120 n. 42, 449
 - *Física*, 34, 66, 199
 - *Metafísica*, 38, 41, 447
 - *Parva Naturalia*, 22, 33
 - *Poética*, 76, 317, 318, 319 n. 13, 330 n. 28, 345, 346 n. 49, 367, 404, 430 n. 52
 - *Política*, 126
 - *Retórica*, 76 n. 53, 223 n. 41, 345, 349 n. 56
 - (atribuida a) *Problemas*, 103
- ARON, Raymond
- *Introducción a la filosofía de la historia: ensayo sobre los límites de la objetividad histórica* (*Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique*), 217, 435, 493
 - *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, 435 n. 56
- AUDARD, C.
- *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. 1, *Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*, 225 n. 43
- AUERBACH, Erich
- *Mimesis* (*Mimesis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*), 336 n. 36
- AUGÉ, Marc
- *Las formas del olvido* (*Les formes de l'oubli*), 644 n. 55, 645
- AZOUVI, F.
- "La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes", en *L'individu dans la pensée moderne, XVIIe-XVIIIe siècle*, 539 n. 8
- BACHELARD, Gaston
- *Poética del espacio* (*Poétique de l'espace*), 193
- BACON, Francis
- *Novum Organon*, 92
- BAJTIN, Mijail
- *Rabelais*, 247, 248 n. 16, 277 n. 59
- BARRET-KRIEGLI, R.
- *L'Histoire a la ège classique*, 218 n.
- BARTII, F.
- *Ethnic Groups and Boundaries*, 276 n. 57
 - *Selected Essays of Frederick Barth*, t. *Process and Form in Social Life*, 276 n. 57
- BARTHES, Roland
- *El susurro del lenguaje* (*Le Bruissement de la langue*), 326 n. 24

- *Les Niveaux de sens du récit* en *Poétique du récit*, 325 n. 22
- *Poétique du récit*, 325 n. 22
- "Introduction à l'analyse structurale des récits", *Communications*, 325 n. 22
- "Le discours de l'histoire", en *Le Bruissement de la langue*, 326 n. 24
- "L'effet de réel", en *Le Bruissement de la langue*, 326 n. 24
- BAUDELAIRE, Charles
 - *Exposition universelle de 1855*, 407
 - *Le Peintre de la vie moderne*, 407
 - *Las flores del mal* (*Les Fleurs du Mal*), 106, 503
- BAUER, G.
 - "Geschichtlichkeit" *Wege und Irrwege eines Begriffs*, 478 n. 33
- BAUTRY-LACANTINERIE, G. y TISSIER, Albert
 - *Traité théorique et pratique de Droit civil. De la prescription*, 601 n. 17
- BEDARIDA (F.)
 - *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1955*, 219 n. 35, 365 n. 71
- BENJAMIN, Walter
 - *Angelus Novus*, 639
 - *Écrits français*, 639 n. 50
 - *Illuminationen*, 639 n. 50
 - *Œuvres II. Poésie et Révolution*, 639 n. 50
 - *Schriften*, 639 n. 50
 - "Tesis sobre la filosofía de la historia" ("Thèses sur la philosophie de l'histoire", en *Œuvres II. Poésie et Révolution*), 639 n. 50
- BENTHAM
 - *Tratado de las pruebas judiciales* (*Traité des preuves judiciaires*), 224, 225 n. 43
- BENVENISTE, Émile
 - *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (*Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*), 212 n. 24, 216 n.
 - *Problèmes de linguistique générale*, 235 n. 61
- BERGSON, Henri
 - *La Pensée et le Mouvant*, 556 n. 18
- *La energía espiritual* (*L'énergie spirituelle*), 48
- *Materia y memoria* (*Matière et Mémoire*), 32, 45, 48, 49, 50, 63, 74, 75, 448, 535, 547, 551, 552, 553 n. 14, 554 n., 555, 556 n. 18, 557, 559, 560, 561, 562
- *Œuvres*, 48 n. 31
- BERMAN, A.
 - *La Technique psychanalytique*, 97 n. 18
- BERNET, R.
 - "El presente no presente, presencia y ausencia en el análisis husserliano de la conciencia del tiempo" ("Die ungewärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitbewusstseins"), en *Phänomenologische Forschungen*, 152 n. 21
 - "Einleitung" en *Texte Zur Phänomenologische Forschungen des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), 152 n. 21
 - "L'autre du temps", en *Emmanuel Levinas, Positivité et Transcendence*, 153 n. 21
- BERQUE, A.
 - (con P. Nys) *Logique du lieu et Œuvre humaine*, 198 n. 11
- BERTHOZ, Alain
 - *Le Sens du mouvement*, 541 n. 9
- BIRNBAUM, O.
 - *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology*, 153 n.
- BLOCH, Marc
 - *Apología para la historia o el oficio del historiador* (*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*), 220, 222 n. 38, 223 n. 40, 225 n. 44
 - *La Société féodale*, 248
 - *Los reyes taumaturgos* (*Les Rois thaumaturges*), 248, 415 n. 39
 - *L'Étrange Défaite*, 439 n. 61
 - "Essai d'une logique de la méthode critique", en *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 225

- BOITANSKI, Luc
 – (con L. Thévenot), *De la justification. Les économies de la grandeur*, 171 n. 47, 288 n. 80, 289, 358 n. 63
 – *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción (L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action)*, 287 n. 78, 613 n. 25
 – *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, 286 n. 77
- BOOTH, Wayne C.
 – *Retórica de la ficción (Rhetoric of Fiction)*, 330 n. 27
- BORGES, Jorge Luis
 – "Funes el memorioso", en *Ficciones*, 517, 532
- BOUDON, R.
 – *Effets pervers et Ordre social*, 280 n. 65
- BOUDYLOUE
 – *Sermons*, 601 n. 17
- BOURDIEU, Pierre
 – *La distinción (La Distinction, critique social du jugement)*, 270 n. 48
 – (con J.-D. Wacquant) *Réponses*, 270 n. 48
- BRAUDEL, Fernand
 – *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII (Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, XVe-XVIII siècle)*, 198 n. 10, 250
 – *Écrits sur l'histoire*, 249 n. 19
 – *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II (La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II)*, 197, 249 n. 20
 – *La identidad de Francia (L'Identité de la France)*, 359 n. 66
- BRETÓN, André
 – *El amor loco (L'Amour fou)*, 636 n. 49
- BROWNING, C. R.
 – "German memory, judicial interrogation and historical reconstruction: writing perpetrator history from postwar testimony", en *Probing the Limits of Representation*, 338 n. 39
- BRUNO, Giordano
 – *Sombres des idées (De umbris idearum)*, 91, 103 n. 22
- BURNYEAT, M.
 – *Introduction au Théétète de Platon*, 26 n. 4, 27 n. 7
- BUSER, Pierre
 – *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre*, 543 n. 12
- CAMUS, Albert
 – *La caída*, 608
- CANGUILHEM, Georges
 – *El conocimiento de la vida (La Connaissance de la vie)*, 85 n. 4, 197 n. 7, 541 n. 9
 – "Le vivant et son milieu", en *La Connaissance de la vie*, 197 n. 7
- CASEY, E. S.
 – *Getting back into Place, Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, 192 n. 2, 195 n. 4
 – *Imagining*, 192 n. 2
 – *Remembering. A Phenomenological Study*, 58, 65 n. 41, 93 n. 13, 192 n. 2, 195, 543
- CAZZANIGA, G. y ZARKA, C.
 – (dis.) *L'Individu dans la pensée moderne, XVIIe-XVIIIe siècle*, 539 n. 8
- CURTEAU, Michel de
 – *L'Absent de l'histoire*, 262, 263, 472, 473 n. 27
 – *La Fable mystique*, 473 n. 27, 475
 – *La Possession de Loudun*, 277, 465 n. 40
 – *La escritura de la historia (L'Écriture de l'histoire)*, 176 n. 3, 217, 218 n. 33, 262, 265, 437 n. 58, 474
- CERUTTI, S.
 – "Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition", en *Les Formes de l'expérience*, 272 n. 51
- CHANGÉUX, J. P.
 – (con P. Ricoeur) *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, 164 n. 36, 538, 545

- CHAPOUTHIER, G.
- *La Biologie de la mémoire*, 84 n. 3
- CHARLES-SAGET, Annick
- *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, 629 n. 46
- CHARTIER, Roger
- *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, 291 n. 83, 300 n. 94, 303 n. 100, 361 n. 67, 365 n. 71
- *Lectures et Lectures dans la France de l'Ancien Régime*, 299
- *Préface à La Société de cour*, 266 n. 41 y 42
- (dir.) *Histoire de la lecture. Un bilan des recherches*, 299
- (con J. Le Goff y J. Revel) *La nueva historia (La Nouvelle Histoire)*, 207 n. 20
- CHATELET, F.
- *La Naissance de l'histoire*, 180 n. 5
- CHAUNU, P.
- *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, 239 n. 3
- CICERÓN
- *De inventione*, 89 n. 8
- *De oratore*, 89 n. 8
- *Disputas tusculanas*, 89 n. 8
- (falsamente atribuida a) *Ad Herennium*, 87, 88, 89
- CLARK, A.
- *Estar ahí: cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva (Being there: Putting Brain, Body and World together again)*, 541 n. 9
- COLLINGWOOD, R. G.
- *The Idea of History*, 491 n. 52, 492
- CONDORCET
- *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, 403
- CORBIN, A.
- *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social: siglos XVIII y XIX (Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social. XVIIIe-XIXe siècle)*, 255 n. 29
- CURTJUS, Ernst R.
- *Literatura europea y Edad Media latina (La Littérature européenne et le Modern Âge latin)*, 402 n. 21
- DANTE
- *Divina comedia*, 90
- DASTUR, François
- *Heidegger et la Question du temps*, 458 n. 10, 459 n. 12
- *La Mort. Essai sur la finitude*, 461 n. 13
- DELAUROIX, C.
- "Histoire du 'tournant critique'", en *Espace, Temps, Les Cahiers*, 497 n. 57
- DELEUZE, Gilles
- *Le Bergsonisme*, 553 n. 14, 555, 556 n. 18, 559 n., 560 n. 21
- *Nietzsche et la Philosophie*, 624 n. 39
- DELUMEAU, J.
- La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión: siglos XIII a XVIII (*L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession. XIII-XVIII siècle*), 625 n. 41
- *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad citada (La Peure en Occident)*, 255 n. 27, 625 n. 41
- *Le Pêché et la Peur. La culpabilisation en Occident*, 625 n. 41
- DERRIDA, Jacques
- *De la grammatologie*, 180 n. 96
- *La Différence*, 183 n. 1
- "Le siècle et le pardon", *Le Monde des débats*, 597 n. 13
- DESCARTES, René
- *Discurso del método (Discours de la méthode)*, 22, 92, 95
- *Entretien avec Burman*, 135 n. 10
- *Les Principes de la philosophie*, 135 n. 10
- *Meditaciones metafísicas*, 136
- *Réponses aux Objections*, 135
- DESCOMBES, V.
- *Philosophie par gros temps*, 407 n. 28
- "Les essais sur le don", en *Les Institutions du sens*, 613 n. 27

- "Une question de chronologie", en Jacques Poulain, *Penser au présent*, 405
- DÉTIENNE, M.
 - (con J.-P. Vernant) *Las artimañas de la inteligencia: la metis en la Grecia antigua* (*Les Ruses de l'intelligence: la metis des Grecs*), 227 n. 47, 253, 257 n. 32
- DIDEROT, D. y D'ALAMBERT, Jean
 - *Enciclopedia*, 403 n. 23
- DILTHEY (W.)
 - "Prólogo", *Obras* I, 482
 - *Avant-propos de 1911*, 482
 - *Introducción a las ciencias del espíritu* (*Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, en *Oeuvres* t. II), 479 n. 37
 - *Discurso inaugural a l'Académie des sciences*, en *Oeuvres* t. I, 481
 - *Discurso inaugural du soixante-dixième anniversaire*, en *Oeuvres* t. I, 481, 482
 - *Idée d'une psychologie descriptive et analytique*, 482, 483
 - *L'Édification du monde de la vie dans les sciences de l'esprit*, 480 n. 40 y 41, 481 n. 43, 483
 - *Obras*, 479 n. 37, 480 n. 40
 - *Philosophie und Geisteswissenschaft*, 481 n. 45
 - *Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques*, 479 n. 37
 - *Vie de Schleiermacher*, 482
- DOSSE, François
 - *L'Histoire*, 176 n. 2, 239 n. 4, 309 n. 2, 447 n. 1, 451 n. 4, 496 n. 56
 - *La historia en migajas. De "Anales" a la "nueva historia"* (*L'Histoire en miettes. Des "Annales" a la nouvelle histoire*), 196, 197, 198, 248 n. 17
- DOSTOËVSKI, Fiodor
 - *Los hermanos Karamazov* (*Les frères Karamazov*), 625
- DOUGLAS, M.
 - *How Institutions Think*, 157 n.
 - *Introducción a la traducción inglesa de La Mémoire collective*, 156
- DULONG, R.
 - *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, 209 n. 21, 210, 212 n. 24, 213 n. 26, 225 n. 43, 229, 230
- ELIAS, N.
 - *La Dynamique de l'Occident*, 266, 268 n. 44, 269, 280
 - *La Société de cour*, 266 n. 41 y 42
- ESQUILO
 - *Euménides*, 641
- FARGES, Atlette
 - *Le Goût de l'archive*, 236 n. 62, 443 n. 66
- FARRELL KRELL, D.
 - *Of Memory, Reminiscence and Writing. On the Verge*, 24 n. 2, 26 n. 3
- FAVIER, Jean
 - (dir.) *Histoire de France*, 359, 438 n. 60, 491
 - (con D. Neirinck) "Les archives", en *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, 219 n. 35
- FEVRE, Lucien
 - *Combats pour l'histoire*, 247 n. 12
 - *Marguerite de Navarre*, 247
 - *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais* (*Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*), 247 n. 14
 - *Martín Lutero: un destino* (*Un destin. M. Luther*), 247 n. 14
- FERRY, J. M.
 - *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, 171 n. 46
- FINKIELKRAUT, Alain
 - *L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, 577 n. 31
- FIØRSTAD, G.
 - (dir.) *Philosophical Problems Today*, 177 n. 4, 364 n. 70
- FOUCAULT, Michel
 - *Historia de la clínica* (*Histoire de la clinique*), 261 n. 36

- *Historia de la locura en la época clásica* (*Histoire de la folie*), 277 n. 56
- *La arqueología del saber* (*L'Archéologie du savoir*), 258, 259, 261 n. 36, 263, 264, 521
- *Las palabras y las cosas* (*Les Mots et les choses*), 260, 263, 472 n. 26
- *Vigilar y castigar* (*Surveiller et punir*), 287
- FREUD, Sigmund
 - *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* (*Cinq leçons sur la psychanalyse*), 99 n. 20
 - *El Moisés de Miguel Ángel*, 107, 226
 - *Gesammelte Werke*, 97, 99 n. 19
 - *La interpretación de los sueños*, 212
 - *El porvenir de una ilusión* (*L'Avenir d'une illusion*), 107
 - *El malestar en la cultura* (*Malaise dans la civilisation*), 107
 - *Metapsicología* (*Métapsychologie*), 99 n. 19
 - *Moisés y la religión monoteísta*, 107
 - *Psicopatología de la vida cotidiana*, 571
 - *Tótem y tabú*, 107
 - *Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci* (*Un souvenir de l'enfance de Léonard de Vinci*), 107
 - "Remémoration, répétition, perlaboration", en *Gesammelte Werke*, 97 n. 18
 - "Deuil et Mélancolie", en *Gesammelte Werke*, 99
- FRIEDLANDER, Saul
 - (dir.) *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, 229 n. 51, 333 n. 31, 334, 336, 337 n. 38, 339
- FRYE, Northrop
 - *Anatomía de la crítica*, 330
- FURET, François
 - "De l'histoire-récit à l'histoire-problème", en *L'Atelier de l'histoire*, 312 n. 5
- FURIETIERE
 - *Dictionnaire universel*, 300
- GACON, Stéphane
 - "L'oubli institutionnel", en *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française?*, 580 n. 35
- GADAMER, Hans G.
 - *Verdad y método* (*Vérité et Méthode*), 370, 494 n. 53
- GAGNEBIN, J. M.
 - *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, 639 n. 50
- GARAPON, A.
 - "La justice et l'inversion morale du temps", en *Pourquoi se souvenir?*, 417 n. 40
- GEANEROD, J.
 - *Cognitive Neuroscience of Action*, 541 n. 9
- GEERTZ, Clifford
 - *La interpretación de las culturas* (*The Interpretation of Cultures*), 112 n. 32, 300
- GIFFORD, P.
 - "Socrates in Amsterdam: the uses of irony in 'La Chute'", en *The Modern Language Review*, 608 n. 21
- GINZBURG, Carlo
 - *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI* (*Le Fromage et les Vers. L'univers d'un memoir du XVIIe siècle*), 276, 277 n. 59, 278
 - *El juez y el historiador: consideraciones al margen del proceso Sofri* (*Le Juge et l'Historien*), 414 n. 36 y 37, 416
 - *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia* (*Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*), 166 n. 39, 226 n. 45, 227, 279 n. 63
 - Prefacio a Lorenzo Valla, *La Donación de Constantino*, 338, 366 n. 73, 577
 - "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", en *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et Histoire*, 226 n. 45, 279
- GOMBRICH, Ernst H.
 - *Arte e ilusión: estudio sobre la psicología de la representación pictórica* (*L'Art et l'Illusion. Psychologie de la représentation picturale*), 302 n. 98
 - *Meditaciones sobre un caballo de juguete y otros ensayos sobre teoría del arte* (*Meditations on a Hobby Horse and Other essays on the Theory of Art*), 302 n. 98

- GOUGHIER, H.
– *La Théorie et l'Existence*, 86 n. 6
- GRANGER, G. G.
– *Essai d'une philosophie du style*, 330 n. 29
- GREISCH, J.
– *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de 'Sein und Zeit'*, 459 n. 12, 461, 480 n. 42, 486 n. 48, 489 n. 50, 494 n. 53, 495 n. 55
- GRIMAUDI, M.
– "Échelles, pertinence, configuration", en *Jeux d'échelles*, 273 n. 54
- GUITTON, J.
– *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 130 n. 2
- HABERMAS, Jürgen
– *Conocimiento e interés (Connaissance et Intérêt)*, 115 n. 39
– "Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande", en *Devant l'histoire*, 340 n. 43, 428 n. 51
- HALDWACHS, Maurice
– *La Mémoire collective*, 156, 157, 158 n. 29, 507, 508, 511 n. 47, 512 n. 76
– *Les Cadres sociaux de la mémoire*, 157 n. 28
- HART, H. L.
– "The ascription of responsibility and rights", en *Proceeding of the Aristotelian Society*, 163 n. 33
- HARTMANN, Nicolai
– *Éthique*, 595
- HARTOG, François
– (reunida y comentada por) *I. Histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, 175 n. 1
– *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 180 n. 5, 216 n., 323 n. 19
- HEGEL, Georg
– *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 394 n.
– *Fenomenología del espíritu*, 155, 351 n., 370, 479, 504, 643 n. 52
– *Filosofía de la historia*, 205
– *La razón en la historia*, 393, 394 n. 12, 399 n. 16
– *Lecciones de la historia de la filosofía*, 478
– *Lógica*, 449
– *Principios de la filosofía del derecho*, 357
- HEIDEGGER, Martin
– *El ser y el tiempo (Sein und Zeit)*, 58, 448, 449, 452, 453, 458, 459, 461, 467, 468, 469 n. 24, 470, 477, 484 n., 489 n. 49, 493, 494, 495, 496, 565 n. 23, 622
- HELVETIUS
– *De l'esprit*, 94
- HENRY, M.
– *Marx, t. 1. Une philosophie de la réalité*, 114 n. 37
- HERÓDOTO
– *Historias*, 175 n. 1
- HEUSSI, K.
– *Die Krisis des Historismus*, 366 n. 74
- HILDESHEIMER, F.
– *Les Archives de France. Mémoire de l'histoire*, 219 n. 35
- HILLGRUBER, A.
– *Zweierlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*, 336 n. 35
- HOMANS, P.
– *The Ability to Mourn*, 99 n. 20
- HOMERO
– *Odissea*, 180 n. 5, 195, 645
- HUSSERL, Edmund
– *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen (1906-1907)*, 70 n. 46
– *Erinnerung, Bild, Phantasie*, 143, 151, 549, 562
– *Ideen I*, 58, 69, 72, 73, 149
– *Husserliana I*, 153 n. 23
– *Husserliana VIII*, 70 n. 46
– *Husserliana X*, 69 n. 45, 144 n. 16, 152 n. 21
– *Husserliana XXIII*, 67, 68, 73
– *Husserliana XXIV*, 70 n. 46
– *La crisis de las ciencias europeas*, 168

- *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*), 51 n. 33
- *Meditaciones cartesianas*, 144, 153 n. 23
- *Phantasie, Bild, Erinnerung*, 73, 151
- *Vorstellung, Bild, Phantasie* (1898-1925), 67, 143
- HUTTON, P. H.
 - *History as an Art of Memory*, 156 n. 27, 184 n. 3
 - "Maurice Halbwachs as historian of collective memory", en *History as an Art of Memory*, 156 n. 27
- HYPPOLITE, Jean
 - "Aspects divers de la mémoire chez Bergson", *Revue internationale de philosophie*, 559n.
 - "Du bergsonisme à l'existencialisme", *Mercur de France*, 559n.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir
 - *Le Pardon*, 604 n. 19
 - *L'Imprescriptible*, 604 n. 19
 - *L'Irreversible et la Nostalgie*, 621 n. 35
 - *Pardonner?*, 604 n. 19
- JASPERS, Karl
 - *¿Es culpable Alemania? (La culpabilité allemande, Die Schuldfrage)*, 599, 606, 607
 - *Philosophie, Orientation dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphysique*, 588 n. 3
- JAUSS, H. R.
 - *Pour une esthétique de la réception*, 400 n. 17, 402 n. 22, 403 n. 23, 404 n. 24
 - La "Modernité" dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui, en *Pour une esthétique de la réception*, 400 n. 17
- JERVOLINO, Domenico
 - *L'Amore difficile*, 585 n. 1
- JOYCE, James
 - *Ulysses*, 195
- KANT, Immanuel
 - *Crítica de la razón pura*, 180, 559
 - *Crítica del juicio*, 315, 385, 389 n. 3, 449
 - *El conflicto de las facultades*, 389 n. 3
 - *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, 589 n. 5
 - *Ensayo sobre el mal radical*, en *La religión en los límites de la simple razón*, 630
 - *Estética trascendental*, 191
 - *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, 630
 - *Œuvres philosophiques*, 589 n. 5
 - *La religión en los límites de la simple razón*, 630, 631, 647
 - "Le droit de gracier", en *La Métaphysique des mœurs*, 577 n. 32
- KIRKEGAARD, Søren
 - *Los lirios del campo y las aves del cielo: trece discursos religiosos (Discours édifiants à divers points de vue)*, 646 n. 56
- KANTOROWICZ, E. H.
 - *Les Deux corps du Roi*, 347 n. 51
- KEATS, John
 - "Oda a la melancolía" ("Ode of Melancholy"), 106 n. 30
- KEIJNER, H.
 - *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, 331 n. 30
- KEMI, H.
 - *L'Irremplaçable*, 616 n. 30
- KLIJNAVSKY, R.; PANOISKY, Erwin y SAXL, F.
 - *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, 104, 105, 106 n. 30
- KODALLE, Klaus M.
 - *Verzeihung nach Wendezeiten?*, 595 n. 12, 609
- KOSELECK, Reinhard
 - *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos (Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques, Die Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten)*, 321 n. 15, 322 n. 17, 345 n. 47, 388, 390 n. 4, 393, 396

- *L'Expérience de l'histoire*, 321 n. 15, 391 n. 8, 396 n. 14, 399 n. 16
- "Geschichte", en *Lexique historique de la langue politico-sociale en Allemagne*, 391, 392, 393
- "Le concept d'histoire", en *L'Expérience de l'histoire*, 391 n. 8, 392 n. 9
- KRIEGER, I.
- *Ranke. The Meaning of History*, 359 n. 64
- LA CAPRA, D.
- "Representing the Holocaust: reflections on the historians' debate", en *Probing the Limits of Representation*, 339 n. 40
- LACOMBE, P.
- *De l'histoire considérée comme science*, 231 n. 57
- LA FONTAINE, Jean de
- "El cuervo y el zorro", 351 n.
- LECLERC, G.
- *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, 85 n. 5
- LEGENDRE, P.
- *L'Inestimable Objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, 489
- LE GOFF, Jacques
- *Penser la historia (Histoire et Mémoire)*, 401, 499
- *Mémoire et Histoire*, 228 n. 49
- (con R. Chartier y J. Revel) *La Nouvelle Histoire*, 207 n. 20
- (con P. Nora) *Faire de l'Histoire*, 176 n. 3, 203 n. 15, 217 n. 32, 234 n. 60, 254 n. 26, 298 n. 93, 473 n. 27, 527 n. 98, 528
- "Les mentalités: une histoire ambiguë", en *Faire de l'histoire*, 254 n. 26, 298 n. 93
- "Documenta, monumento", en *Enciclopedia Einaudi*, 228 n. 49
- LEIBNIZ, G. W.
- *Monadologia*, 136n.
- *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 564
- LEJEUNE, P.
- *Le Pacte autobiographique*, 343 n. 45
- LEPETIT, Bernard
- (dir.) *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, 170 n. 44, 282
- "De l'échelle en histoire", en *Jeux d'échelles*, 282 n. 51, 273 n. 53
- "Histoire des pratiques, pratique de l'histoire", en *Les Formes de l'expérience*, 282 n. 68, 286 n. 74
- "Le présent de l'histoire", en *Les Formes de l'expérience*, 498 n. 59
- LE ROY LADURIE, Emmanuel
- *Histoire du climat depuis l'an mil*, 254 n. 25
- *Les Paysans de Languedoc*, 437
- *Montaillou. village occitan*, 475
- LEROY-GOURHAN, A.
- *Le Geste et la Parole*, 499
- LEVI, Giovanni
- *La herencia inmortal: la historia de un exorcista piémontés del siglo XVI (Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle)*, 278, 280, 284 n. 72, 294
- "I pericoli del Gecetismo", en *Quaderni Storici*, 276 n. 57
- LEVI, Primo
- *Les Naufragés et les Rescapés*, 215 n. 29, 229
- *Si c'est un homme. Souvenirs*, 215 n. 29
- LEVINAS, Emmanuel
- *De otro modo que ser, o más allá de la esencia (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)*, 466 n. 21
- *El tiempo y el otro (Le Temps et l'Autre)*, 153 n., 495 n. 55
- *Totalidad e infinito (Totalité et Infinit)*, 465 n. 17, 466
- LEVI-STRAUSS, Claude
- *Antropología estructural (Anthropologie structurale)*, 249 n. 19, 251
- *Race et Histoire*, 205 n. 18
- *Tristes trópicos*, 251

ÍNDICE DE AUTORES Y OBRAS CITADAS



- "Histoire et ethnologie", en *Revue de métaphysique et de morale*, 249 n. 19
- "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en *Sociologie et Anthropologie*, 613 n. 26
- LEVY-BRUHL,
 - *Carmen*, 256
- LITTRÉ, É.
 - *Dictionnaire*, 478 n. 34
- LLOYD, G. E. R.
 - *Pour en finir avec les mentalités (Demystifying Mentalities)*, 256 n. 30, 257 n. 33
- LOCKE, John
 - *Ensayo sobre el entendimiento humano (Essai philosophique concernant l'entendement humain; An Essay Concerning Human Understanding)*, 135
 - *Identidad y diferencia (Identité et Différence. L'invention de la conscience)*, 135 n. 9, 136n.
 - *Segundo tratado sobre el gobierno (Second Traité du gouvernement)*, 141 n. 13, 142
- LORAUX, Nicole
 - *La Cité diviste. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, 578 n. 33, 580, 641
- LYOTARD, Jean-François
 - *La condición posmoderna (La Condition postmoderne)*, 410
 - *Le Différend*, 411 n. 34
- MANDEVILLE
 - *Fable des abeilles*, 615
- MANDROU, R.
 - *Francia en los siglos XVII y XVIII (De la culture populaire en France aux XVIIe et XVIIIe siècles)*, 252 n. 22
 - *Introducción a la Francia moderna (1500-1640): ensayo de psicología histórica (Introduction a la France moderne. Essai de psychologie historique)*, 252 n. 22
 - *La Bibliothèque bleue de Troyes*, 252 n. 22
 - *Magistrats et Sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, 252 n. 22
- MANN, Thomas
 - *La montaña mágica*, 345
- MARGUERAT, D. y ZUMSTEIN, J.
 - *La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts a Pierre Bonnard*, 479 n. 35
- MARIN, Louis
 - *Des pouvoirs de l'image*, 303, 304, 356 n. 62
 - *La Critique du discours. Études sur la "logique de Pon-Royal" et les "Pensées" de Pascal*, 301 n. 96, 352 n. 58
 - *Le Portrait du roi*, 304, 346, 347, 348 n. 53, 350, 351 n., 352, 356 n. 61 y 62, 358
 - *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation du Quattrocento*, 345 n. 48
 - "Une ville, une campagne de loin...: paysage pascalien", en *Littérature*, 273 n. 53
- MARION, J. L.
 - *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 564
 - *Réduction et Donation*, 564
- MÁRROU, Henri-Irénée
 - *L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, 457 n. 9
 - *Teología de la historia (La Théologie de l'histoire)*, 457 n. 9
 - *De la connaissance historique*, 233 n. 58, 436, 437, 440
- MARX, Karl
 - *La ideología alemana (L'Idéologie allemande)*, 114, 396 n. 14
- MAUSS, Marcel
 - "Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *Sociologie et Anthropologie*, 613, 614 n.
 - *Sociologie et Anthropologie*, 613 n. 26 y 27
- MERLEAU-PONTY, Maurice
 - *La estructura del comportamiento*, 84
 - *Fenomenología de la percepción*, 193
- MICHELET, Jules
 - *Histoire de France*, 359, 438 n. 60, 491
 - *Journal*, 475 n. 30
- MINK, Louis O.
 - *Historical Understanding*, 241 n. 9, 315

- *Narrative Form as a Cognitive Instrument*, 316
- MOMIGLIANO, A.
 - "The place of Herodotus in the history of historiography", *Studies in Historiography*, 180 n. 5
 - "Time and ancient historiography", en *Ancient and Modern History*, 515 n. 83
- MONTAIGNE, M. de
 - *Essays*, 463 n. 15
- MOSES, Stéphane
 - *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem (L'Ange de l'Histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem)*, 639 n. 50
- MUSSET, A. de
 - *Confession d'un enfant du siècle*, 503
- NABERT, Jean
 - *Éléments pour une éthique*, 587 n. 2, 590, 592
 - *Ensayo sobre el mal (Essai sur le mal)*, 591 n. 6, 592, 593 n. 9
- NAGEL, T.
 - *Igualdad y parcialidad: bases éticas de la teoría política (Égalité et Partialité)*, 412, 413
- NEIRINCK, D.
 - (con J. Favier) "Les archives", en *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, 219 n. 35
- NIETZSCHE, Friedrich
 - *La genealogía de la moral*, 624 n. 39, 642
 - *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida*, 96, 183, 184, 186, 377, 379, 517
- NOLTE, E.
 - *Devant l'histoire*, 425 n. 47, 436 n. 49, 427, 428
 - "Un passé qui ne veut pas passer", en *Devant l'histoire*, 333 n. 33
- NORA, P.
 - (dir.) *Les Lieux de la mémoire*, 121, 122, 360 n., 518, 519, 523, 524, 525, 527, 528 n. 100, 529
 - (con J. Le Goff) *Faire de l'histoire*, 176 n. 3, 203 n. 15, 217 n. 32, 234 n. 60, 254 n. 26, 298 n. 93, 473 n. 27, 527 n. 98, 528
 - "La nation sans nationalisme", en *Espaces Temps, Les cahiers*, 360 n.
 - "Le retour de l'événement", en *Faire de l'histoire*, 203 n. 15, 234 n. 60, 527 n. 98
- NYS, P.
 - (con A. Berque) *Logique du lieu et Œuvre humaine*, 198 n. 11
- OSIEL, M.
 - *Mass Atrocity. Collective Memory and the Law*, 341 n. 44, 421, 430 n. 52, 435
- OST, François
 - *Le Temps du droit*, 622 n. 36
- PASCAL, Blaise
 - *Discours sur la condition des grands*, 356 n. 61
 - *Pensées*, 271, 273, 347, 350, 352
- PETIT, J. L.
 - *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*, 115 n. 38
 - (dir.) *L'Événement en perspective*, 214 n. 29
 - (ed.) *Les Neurosciences et la Philosophie de l'action*, 541 n. 9
- PHARO, P. y QUÈRE, L.
 - (dir.) *Les Formes d'action*, 288 n. 79, 295 n. 89
- PLATÓN
 - *El sofista*, 23, 27, 28, 29, 30, 38, 39, 347
 - *Fedón*, 461, 540
 - *Fedro*, 30, 31, 32, 89, 179, 183, 187, 190, 191, 218, 219, 235, 245, 377, 378, 381, 382, 455, 508, 520, 521, 614 n. 28, 636, 638
 - *Filebo*, 30, 31, 314, 549, 553 n. 14, 562
 - *Menón*, 39, 43, 564
 - *República*, 31 n. 11, 126, 275, 383
 - *Teteto*, 23, 24, 25, 26 n. 4, 27, 28, 30, 31, 35, 36, 38, 39, 88, 89, 150, 184 n. 4, 533, 545, 549, 550, 563

PIOTINO

- *Enéadas*, 629 n. 46

POMIAN, Krzysztof

- *El orden del tiempo (L'Ordre du temps)*, 201 n. 14, 204 n. 17, 205 n. 18, 206, 207, 314 n. 6

- "L'histoire des structures", en *La Nouvelle Histoire*, 207 n. 20

- "De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire", en *Revue de métaphysique et de Morale*, 499 n. 62

PONS, Sophie

- *Apartheid. L'Aveu et le pardon*, 617 n. 31

POULAIN, J.

- (dir.) *Penser au présent*, 405

PROST, A.

- *Douze Leçons sur l'histoire*, 231, 239 n. 5

- "Seignobos révisité", *Vingtème Siècle, revue d'histoire*, 231 n. 56, 247 n. 11

PROUST, Marcel

- *En busca del tiempo perdido (A la Recherche du temps perdu)*, 43, 59, 62, 90 n. 10, 561, 645

QUINTILIANO

- *Institutio oratoria*, 223 n. 41

RACINE, Jean y BOILEAU, N.

- *Éloge historique du Roi sur ses conquêtes depuis l'année 1672 jusqu'en 1678*, 350

RAD, G. von

- *Theologie des Alten Testaments*, 515 n. 85

RANCIÈRE, Jacques

- *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, 442, 443, 445 n. 71, 474, 475

RANKE, L.

- *English History*, 359 n. 64

- *Nachlass*, 359

RAWLS, John

- *Teoría de la justicia*, 412

RÉMOND, René

- *Les Droits en France*, 296, 297 n. 92

- (con J.-F. Sirinelli) *Notre siècle, 1918-1988*, último tomo de *L'Histoire de France*, 438

- "Introduction" a *Notre siècle*, 438

RENTHE-FINK, Leonhard von

- *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, 477 n. 31, 478, 482

REVAULT D'ALLONNES, Myriam

- *Ce qui l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, 593 n. 8

REVEL, Jacques

- (dir.) *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, 171 n. 45, 272 n. 52, 273 n. 53 y 54, 276 n. 57, 285 n. 73, 363 n. 68

- (con R. Chartier y J. Le Goff) *La Nouvelle Histoire*, 207 n. 20

- "L'Institution et le social", en *Les Formes de l'expérience*, 286 n. 76, 287

- "Microanalyse et construction du social", en *Jeux d'échelles*, 272 n. 52

- "Microhistoire et construction du social", en *Jeux d'échelles*, 363 n. 68

- "Présentation" de la obra de G. Lévi, *Le Pouvoir au village*, 280, 284 n. 72, 294

RICARDOU, J.

- *Le Nouveau Roman*, 326 n. 24

REIDIR, Paul

- *À l'école de la phénoménologie*, 153 n. 23

- *Amor y Justicia*, 613 n. 25

- *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, 216 n. 31, 283 n. 71, 295 n. 90

- *Histoire et Vérité*, 434 n. 55, 437 n. 59

- *La Métaphora viva*, 323, 346 n. 49, 367 n. 76

- *Lectures 2. La contrée des philosophes*, 114 n. 37

- *Le Juste*, 288 n. 80, 418 n. 42

- *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 594 n. 11

- *L'Idéologie et l'Utopie*, 112 n. 31, 113 n. 34, 114 n. 36, 115 n. 39, 300 n. 95

- *Filosofía de la voluntad (Philosophie de la volonté)*, 105, 563 n. 22, 589 n. 4

- *Si mismo como otro*, 13, 40 n. 27, 82 n. 1, 141 n. 12, 163, 172, 213 n. 25, 468, 495 n. 54, 505, 633

- *Tiempo y narración (Temps et Récit)*, 13, 29, 76, 130, 133, 134, 143, 147 n. 17, 153 n. 22, 169 n. 42, 194 n. 3, 198 n., 199, 218, 228 n. 49, 237 n. 2, 240 n. 6 y 8, 241, 249 n. 20, 309, 310 n. 4, 314 n. 6 y 7, 315, 317 n. 10, 318 n. 12, 324 n. 20 y 21, 325, 336 n. 36, 343 n. 45 y 46, 344 n., 362, 366, 367, 368 n. 77, 387, 388 n. 1, 389, 393, 394 n. 12, 443 n. 65, 450 n. 3, 456 n. 5, 458 n. 11, 486 n. 47 y 48, 489 n. 50, 509
- *Tiempo y narración I. La configuración del tiempo en el relato histórico*, 130 n. 3
- *Tiempo y narración II. La configuración del tiempo en el relato de ficción*, 325
- *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, 46, 343 n. 45, 344 n., 388 n. 1, 389, 393, 450 n. 3, 458 n. 11, 486 n. 47 y 48, 489 n. 50, 509 n. 71
- (con J.-P. Changeux) *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla (Ce qui nous fait penser. La nature et la règle)*, 164 n. 36, 538, 545
- (con A. La Cécque) *Pensar la Biblia (Penser la Bible)*, 593 n. 10
- "L'acte de juger" e "Interprétation et, ou argumentation", en *Le Juste*, 418 n. 52
- *I. Introduction aux études historiques*, 231 n. 56
- "Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture", en *Philosophical Problems Today*, 177 n. 4, 364 n. 70
- ROSENSTOCK-HUESSI, F.
 - *Out of Revolution*, 517 n. 89
- ROSENTAL, Paul André
 - "Construire le 'macro' par le 'micro': Fredrik Barth et la 'microstoria'", en *Jeux d'échelles*, 276 n. 57, 285 n. 73
- ROSENZWEIG, F.
 - *I. Tróile de la Rédemption*, 564
- ROUSSEAU, Jean-Jacques
 - *Contrato social*, 412
- ROUSSEAU, Henry
 - *La Hantise du passé*, 121 n. 43, 439 n. 61, 573 n. 25
 - *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, 121, 573 n. 25, 574
 - *Vichy, un passé qui ne passe pas*, 121, 573 n. 25
 - "La justice et l'historien", *Le Débat*, 576 n. 30
 - "Quel tribunal pour l'histoire?", en *La Hantise du passé*, 573 n. 25
- SARTRE, Jean-Paul
 - *Lo imaginario (L'Imaginaire)*, 22, 77
 - *La imaginación (L'Imagination)*, 22
- SCHACTER, D.
 - (dir.) *Memory Distortions*, 543 n. 11
- SCHLEGEL, F.
 - *Über die neuere Geschichte. Vorlesungen*, 399 n. 16
- SCHUTZ, Alfred
 - *Collected Papers*, 169 n. 40
 - *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva (The Phenomenology of the Social World)*, 169 n. 40 y 43, 213 n. 26, 509 n. 72
 - *Las estructuras de la vida (The Structure of the Life-World)*, 16 n. 40
- SCHWEIDLER, Walter
 - "Verzeihung und geschichtliche Identität, über die Grenzen der kollektiven Entschuldigung", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 611 n. 24
- SEIGNOROS, C. V.
 - *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, 247 n. 11
 - "La cinquième Méditation cartésienne", en *A l'école de la phénoménologie*, 154 n. 24
 - *Introducción a los estudios históricos (L'Introduction aux études historiques)*, 231 n. 56
- SHAKESPEARE, William
 - *Macbeth*, 622n.
 - *Sonetos*, 105

- SIMIANI, F.
– "Méthode historique et science sociale", *Revue de synthèse historique*, 247 n. 11
- SIRINELLI, J. F.
– (con R. Rémond) *Notre siècle, 1918-1988*, último tomo de la *Histoire de France*, 438 n. 60
- SÓFOCLES
– *Electra*, 641
- SORAJBI, R.
– *Aristotle on Memory*, 33 n. 13
- SPIEGELMAN, A.
– *Maus: Survival's Tale*, 336 n. 35
- SPINOZA, Baruj
– *Ética (Ethique)*, 21, 462, 568
– *Tratado teológico-político*, 224
- STAROBINSKI, Jean
– *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, 105, 505 n. 65
- STONE, L.
– "Retour au récit, réflexion sur une vieille histoire", *Le Débat*, 317 n. 9
- STRAWSON, P. F.
– *Les Individus*, 163 n. 35
- STUART MILL, John
– *Logique*, 480 n. 39
- TAYLOR, C.
– *La Malaise de la modernité*, 408
– *Fuentes del yo (Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne, Sources of the Self)*, 57, 126 n. 1
- TERDIMAN, Richard
– *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, 503 n. 63
– "The innemonics of Musset's confession", en *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, 504 n. 64
- THIÉVENOT, Lament
– (con L. Bolauski), *De la justification: les économies de la grandeur*, 171, 288 n. 80, 289, 358 n. 63
– "L'action qui convient", en *Les Formes d'action*, 288 n. 79, 295 n. 89
- TOMÁS DE AQUINO (santo)
– *Suma*, 90
- THOREAU, Henry
– *Walden*, 195
- TODOROV, Tzvetan
– *Les Abus de la mémoire*, 116
- TOULMIN, S. E.
– *Les Usages de l'argumentation*, 330 n. 27
- TOURGOT, A. R. J.
– *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*, 403
- VALIA, Lorenzo
– *Donación de Constantino*, 230, 338, 366 n. 73, 577
- VERNANT, Jean Paul
– *Los orígenes del pensamiento griego (Les origines de la pensée grecque)*, 257 n. 32
– *Mythe et Pensée chez les Grecs: Études de psychologie historique*, 253, 257 n. 32
– (con M. Dettienné) *Les Ruses de l'intelligence: la m-tis des Grecs*, 227 n. 47, 253, 257 n. 32
– (con P. Vidal-Naquet) *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, 253
- VEYNE, Paul
– *Comment on écrit l'histoire*, 239 n. 5, 437
– *L'inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France*, 203 n. 15, 367 n. 76
- VIDAL-NAQUET, Pierre
– *Les Assassins de la mémoire*, 337
– *Les Juifs. la Mémoire et le Présent*, 337, 557 n. 31
– (con J.-P. Vernant) *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, 253
– "La raison grecque et la cité", en *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec (Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro)*, 257 n. 32
- VOVELLE, M.
– *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant*

- la mort d'après les clauses des testaments*, 255 n. 27
- WANGFLETETEN, Thierry
- "L'Idéal de concorde et d'unanimité. Un rêve brisé de la Renaissance" en *Histoire européenne de la tolérance du XVe au XVIe siècle*, 580 n. 34
- WALZER, Michael
- *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad (Spheres of Justice. In Defence of Pluralism and Equality)*, 289 n.
- WERER, Max
- *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva (Economie et Société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique)*, 113, 155, 169 n. 41, 240 n. 7, 441 n. 63
 - *El sabio y la política (Le Savant et le Politique)*, 217, 608 n. 20
- WEIL, É.
- *Philosophie politique*, 357
- WEIL, Simone
- "Malheur et joie", en *Oeuvres*, 463 n. 14
- WEINRICH, H.
- *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens*, 87 n. 7, 90 n. 10, 93 n. 12, 94 n. 14, 95, 644
- WHITE, Hayden
- *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, 328 n. 26, 329
 - *The Content of the Form*, 328 n. 26, 333 n. 32, 337 n. 37, 365
 - *Tropics of Discourse*, 328 n. 26, 331 n. 30
 - "The Burden of History", en *History and Theory*, 516 n. 87
- WORMS, Frédéric
- *Introduction à "Matière et Mémoire" de Bergson*, 74 n. 52, 559
- WRIGHT, H. von
- *Explanation and Understanding*, 441 n. 63
 - "On promises", en *Philosophical Papers*, 213 n. 25, 214 n. 27
- YATES, Frances A.
- *El arte de la memoria (The Art of Memory)*, 82 n. 2, 87, 90 n. 10, 91
- YERUSHALMI
- *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, 513, 514, 515 n. 82 y 83, 516, 517

Índice

Preámbulo.....	13
I. DE LA MEMORIA Y DE LA REMINISCENCIA	17
1. Memoria e imaginación.....	21
I. La herencia griega.....	23
1. Platón: la representación presente de una cosa ausente	23
2. Aristóteles: "la memoria es del pasado".....	33
II. Esbozo fenomenológico de la memoria.....	40
III. El recuerdo y la imagen	66
2. La memoria ejercida: uso y abuso	81
I. Los abusos de la memoria artificial: las proezas de la memorización....	83
II. Los abusos de la memoria natural: memoria impedida, memoria manipulada, memoria dirigida abusivamente	96
1. Nivel patológico-terapéutico: la memoria impedida	96
2. Nivel práctico: la memoria manipulada	109
3. Nivel ético-político: la memoria obligada.....	117
3. Memoria personal, memoria colectiva	125
I. La tradición de la mirada interior	128
1. Agustín	128
2. John Locke	135
3. Husserl	143
II. La mirada exterior: Maurice Halbwachs	156
III. Tres sujetos de atribución del recuerdo: yo, los colectivos, los allegados	162
II. HISTORIA/EPISTEMOLOGÍA	173
Preludio. La historia: ¿remedio o veneno?	183
1. Fase documental: la memoria archivada.....	189
I. El espacio habitado.....	190

II. El tiempo histórico.....	198
III. El testimonio	208
IV. El archivo	215
V. La prueba documental	230
2. Explicación/compreensión	237
I. La promoción de la historia de las mentalidades	243
II. Sobre algunos maestros de rigor:	
Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias	258
III. Variaciones de escalas	271
IV. De la idea de mentalidad a la de representación	281
1. Escala de eficacia o de coerción	284
2. Escala de los grados de legitimación	288
3. Escala de los aspectos no cuantitativos de los tiempos sociales	291
V. La dialéctica de la representación	296
3. La representación historiadora	307
I. Representación y narración	311
II. Representación y retórica	324
III. La representación historiadora y los prestigios de la imagen	342
IV. Representancia	360
III. LA CONDICIÓN HISTÓRICA	371
Preludio. El peso de la historia y lo no-histórico	377
1. La filosofía crítica de la historia	385
I. <i>Die Geschichte selber</i> , "la historia misma"	387
II. "Nuestra" modernidad	399
III. El historiador y el juez	412
IV. La interpretación en historia	434
2. Historia y tiempo	447
I. Temporalidad	455
1. El ser-para-la-muerte	455
2. La muerte en historia	467
II. Historicidad	476
1. La trayectoria del término <i>Geschichtlichkeit</i>	478
2. Historicidad e historiografía	487
III. Ser-"en"-el-tiempo	494
1. En el camino de lo no-auténtico	494
2. El ser-en-el-tiempo y la dialéctica de la memoria y de la historia	496
IV. La inquietante extrañeza de la historia	507

1. Maurice Halbwachs: la memoria fracturada por la historia.....	507
2. Yerushalmi: "malestar en la historiografía"	513
3. Pierre Nora: insólitos lugares de memoria	518
3. El olvido	531 x
I. El olvido y la destrucción de las huellas	537
II. El olvido y la persistencia de las huellas	547
III. El olvido de rememoración: uso y abuso.....	567
1. El olvido y la memoria impedida	568
2. El olvido y la memoria manipulada	571
3. El olvido impuesto: la amnistía	577 x
EPÍLOGO. EL PERDÓN DIFÍCIL.....	583
I. La ecuación del perdón.....	587
1. Profundidad: la falta	587
2. Altura: el perdón	594
II. La odisea del espíritu de perdón: la travesía de las instituciones	599
1. La culpabilidad criminal y lo imprescriptible	600
2. La culpabilidad política	606
3. La culpabilidad moral	607
III. La odisea del espíritu de perdón: el transmisor del intercambio	610
1. La economía del don	612
2. Don y perdón	615
IV. El retorno sobre sí	621
1. El perdón y la promesa	621
2. Desligar al agente de su acto	627
V. Retorno a un itinerario: recapitulación	632
1. La memoria feliz	633
2. ¿Historia desgraciada?	636
3. El perdón y el olvido	640
Índice temático	649
Índice de autores y obras citadas	655