

CARLOS
PEÑA



EL TIEMPO
DE LA
MEMORIA

taurus


Índice

CUBIERTA

INTRODUCCIÓN

I. RECUERDOS ENCUBRIDORES

II. LA PROVISIONALIDAD DEL PASADO

III. LOS RECUERDOS EN EL DIVÁN

IV. «COMO UN LADRÓN EN LA NOCHE»

V. EXPERIMENTAR EL TIEMPO

VI. «¿HAY UNA HISTORIA?»

VII. MEMORIA, TIEMPO E HISTORICIDAD

VIII. NARRAR LA VIDA

IX. LA MEMORIA CULTURAL

X. LAS POLÍTICAS DE LA MEMORIA

XI. ESCRIBIR EL TIEMPO

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

CRÉDITOS

A mi madre, Silvia González R.

Recuerdo haber estado alegre alguna vez, sin que actualmente esté alegre. Sin estar triste recuerdo mis tristezas pasadas, y recuerdo sin temor que alguna vez he tenido miedo.

SAN AGUSTÍN

Es posible, pues, vivir casi sin recuerdos, y hasta vivir feliz (...); pero es absolutamente imposible vivir sin olvidar.

FRIEDRICH NIETZSCHE

El recuerdo es el mejor camino al olvido.

THEODOR REIK

INTRODUCCIÓN

Una de las preguntas más acuciantes que quienes promueven la memoria — institucionalizándola en museos, fijándola en sitios, dramatizándola en el arte — deben responder, es si acaso estarán haciendo lo correcto desde el punto de vista moral y desde el punto de vista político. ¿No será mejor dejar que el olvido cure el agravio de los crímenes en vez de recordarlos una y otra vez? ¿Para qué echar sal en esas heridas? ¿Por qué —podríamos preguntarnos— poner sobre los hombros de las nuevas generaciones el recuerdo de lo que hicieron sus padres? ¿Acaso la memoria no es injusta en la medida que carga las tintas sobre apenas una parte de la historia? Y si eso es así, ¿no será mejor que sea la historia la que intente relatar la totalidad de los hechos —no solo el dolor, sino también los motivos que llevaron a causarlo— en vez de que la memoria, siempre tendenciosa, lo haga?

Ese tipo de preguntas inundan la esfera pública en casi todos los países que han padecido dictaduras o eventos traumáticos. Desde las sociedades de Europa del Este hasta Latinoamérica, pasando por lugares como España,

la cuestión de la memoria y su justicia se encuentra en el centro del debate.

A ese fenómeno se le ha llamado «lucha por la memoria». El término llama la atención no solo acerca del hecho de que la memoria está en disputa, sino que subraya el papel, hasta cierto punto instrumental, que esta poseería. La conocida frase que Orwell acuñó en *1984* —«quien controla el presente controla el pasado y quien controla el pasado controlará el futuro»— suele citarse una y otra vez para llamar la atención acerca del hecho de que la memoria carece de inocencia, y que quienes se preocupan de ella en vez de estar en prosecución de la verdad de lo que ocurrió estarían más interesados

en disfrazarla o deformarla. La memoria en vez de ser un depósito de recuerdos sería, se insinúa, una máquina de producirlos.

La imagen de la memoria no como testigo fiel del pasado, sino como su editora, es hasta cierto punto correcta; aunque de ella no se siguen las consecuencias que proclaman quienes abogan por el olvido.

La tarea de editar el pasado, es decir, la labor de asignarle un sentido omitiendo unos hechos y negando otros, subrayando algunos y tachando otros, está en el centro mismo de la condición humana. Si los seres humanos, usted o yo, nos negáramos a la memoria, careceríamos simplemente de identidad y nos sumergiríamos en un torrente de tiempo, en una serie discontinua de eventos donde incluso nuestra idea del yo, de qué somos y a qué aspiramos, se extraviaría. Y, a la inversa, si de pronto nos viéramos provistos de una memoria fiel que no dejase ningún evento atrás, si cada minuto de nuestra trayectoria pudiera ser retenido, entonces viviríamos una pesadilla porque si bien los momentos alegres nos acompañarían, las horas de dolor seguirían hiriéndonos.¹ Lo que les ocurre a las personas les ocurre también a las sociedades.

Las sociedades nacionales de hoy —un fenómeno más bien moderno— se erigen sobre una memoria compartida y socializan a cada uno de sus miembros en un pasado que compartirían hasta hundirse, a veces, en lo inmemorial; pero ese origen común constituye las más de las veces una fantasía tejida con hebras de olvido, una construcción imaginada y expandida deliberadamente por la cultura. Por eso Ernest Renan sugirió que la historia podía ser enemiga de la idea de nación, puesto que esta suponía, inevitablemente dijo, una mentira que ocultaba crímenes horrendos. Y es por eso también que Teodor Reik observó que la memoria tenía una función conservadora, en la medida que ella nos protegía de momentos penosos, de incidentes incompatibles con la vida.

Fue lo que observó Nietzsche en una de sus consideraciones intempestivas.

Los seres humanos, dijo, necesitamos de la memoria, pero se apresuró a agregar que ella debe estar rodeada por el olvido. Si la memoria fuera un mar sin orillas y la vida navegara en él sin poder abandonarlo, nada habría de genuina vitalidad. Cada día vivido sería un ladrillo más en una muralla que nos encerraría poco a poco, hasta dejarnos inmóviles o transformarnos, como anota David Rieff, en «monstruos heridos».² La vida necesita, explica Nietzsche, del olvido o, como él prefiere, de una conciencia no histórica. Esa conciencia no histórica, la ilusión eficaz de que podemos desprendernos de las cadenas del pasado, es la fuente de nuestro quehacer y la única posibilidad de privar a los recuerdos de los aspectos destructivos que a veces los acompañan. Esa conciencia no histórica —ese vacío que rodea a la memoria y permite dibujarla— tiene como su fuente el futuro.

La memoria es, pues, paradójica: se alimenta no solo de lo que fue, sino también de lo que será.

Sin embargo, esta no es una mera ficción, no es que los individuos y las sociedades puedan fantasear a sus anchas acerca de lo que fueron, inventándose, como lo haría un novelista imaginativo, al compás de sus anhelos de futuro. Pero tampoco es que los individuos y las sociedades estén anclados a los días transcurridos, como si cada uno de ellos fuera el eslabón de una cadena. La memoria es una mezcla de pasado y de futuro. Como sugirió alguna vez Baruch Spinoza, los seres humanos no podemos escapar de la necesidad y no cabe duda de que el pasado es, para cada uno, una necesidad, una realidad forzosa cuya fisonomía fáctica, por llamarla así, no puede ser modificada. Lo que ocurrió ya fue y no hay manera de volver la rueda de los días.

Pero lo que es inmodificable como acontecimiento siempre está abierto como significado.

Así, la llamada lucha por la memoria no es una disputa historiográfica, no intenta llamar en su auxilio a la verdad concebida como una coincidencia

estricta con los hechos, sino que se trata de una disputa acerca del significado que debe darse a estos últimos. Y como el significado de un hecho no es un hecho —puesto que los hechos son mudos— la disputa por la memoria es acerca de la manera en que los individuos y las sociedades se conciben a sí mismos. O, mejor todavía, es una disputa acerca de la forma en que *deben* concebirse a sí mismos. Una disputa que los antiguos dirían que pertenece a la razón práctica, un asunto moral.

¿Significa lo anterior, entonces, que la disputa por la memoria es un debate acerca de qué máscara emplearemos para definirnos? Por supuesto que no. Vivir es editarse a sí mismo, pero a partir de un pie forzado, un punto de partida ineludible, los días que fueron. Tenemos frente a nosotros el futuro donde está alojado un ser posible; pero ese ser posible que aún no somos, y que nos habita como un proyecto o un deseo, es legatario hasta cierto punto del pasado. Los seres humanos, y las sociedades en que vivimos, estamos lanzados hacia el futuro —en alguna medida somos seres escatológicos—, pero el impulso viene del hecho de que hincamos los talones en el pasado.

Para comprenderlo, es imprescindible dar, es lo que hacen las páginas que siguen, un rodeo por la filosofía.

A fines del siglo XIX, un par de autores, Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck, discutieron en su correspondencia la necesidad de que la filosofía se ocupara de la índole temporal de los seres humanos. No se trataba, insistía el conde Yorck, de subrayar el hecho de que la vida humana dependía de las circunstancias y variaba de época en época —algo así era obvio para el historicismo entonces todavía en boga— sino que era necesario comprender *qué había en ella para que la historicidad fuera posible*, para que el individuo humano, por decirlo así, no pudiera eludir narrarse a sí mismo.

Esa correspondencia no se publicó hasta 1923; sin embargo, por esa misma época un joven profesor ya estaba interesado en dilucidar la índole temporal

de los seres humanos, que permitiría comprender por qué tenemos memoria y hasta cierto punto cómo la construimos.

Martin Heidegger encontró en la religión una pista para resolver ese problema.

La experiencia cristiana, observó, descansa en la esperanza de un futuro que se acerca. El cristiano vive expectante de los días que vienen porque confía en la «parusía», la segunda venida. Pero a él no le importa tanto *cuándo* llegará ese día, sino más bien el *cómo* de la espera. De lo que se trata, advierte Pablo a los tesalonicenses, es de evitar que ese día los sorprenda «como un ladrón en la noche». Y el creyente en vez de vivir tranquilo y apacible, vive preocupado, atento y expectante. Heidegger pensó que la aflicción humana que la experiencia religiosa muestra no es el fruto del pecado, sino de esa particular manera que tendría el individuo humano de experimentar la finitud.

Los seres humanos, explicó más tarde el autor de *Ser y tiempo*, suelen vivir apartándose de esa experiencia de finitud, de la vida como espera. Solemos vivir en medio del tráfago de los días, ocupados en nuestros quehaceres, dejándonos llevar por las convenciones y los prejuicios de las horas, distraídos por las novedades cotidianas. Pero de pronto asoma la angustia o la profunda alegría, y la extrañeza frente a las cosas y la experiencia de la finitud se instalan en nosotros. Entonces, sugiere Heidegger, los seres humanos tomamos conciencia del futuro en alguno de cuyos puntos la muerte nos sorprenderá «como un ladrón en la noche». La extrañeza y la experiencia, arguye, pueden ser desoladoras; pero también pueden abrir la posibilidad de tomar en las propias manos la existencia, no porque podamos dibujarla al compás de nuestros deseos, sino porque podemos vivirla en esa actitud de cuidado expectante que aconsejaba Pablo. A esta actitud Heidegger la llama «resolución precursora».

El joven profesor pensó, entonces, que esa actitud consciente de la espera obligaba al individuo humano a mirar su pasado.

Si por delante estaba la muralla de la muerte y si, a pesar de eso, el ser humano debía hacerse cargo de sí mismo, ¿dónde podía encontrar las posibilidades que lo orientaran salvo en el pasado? Pero ese pasado no era un depósito de hechos quiescentes, un muestrario de posibilidades a elección. El pasado ya era también una decisión de quienes nos antecedieron, una decisión que, como señalara Nietzsche, había conformado la ilusión de una naturaleza. Así, la tarea del individuo humano solo puede consistir en encarar el futuro a partir de un pasado que, cuando se lo mira con cuidado, revela su índole contingente, el hecho de que fue de una cierta forma pero también pudo ser de otra. Esa experiencia del pasado es, sugirió Heidegger, la que nos libera para el futuro.

El punto de vista de Heidegger, que también se encuentra en Ortega y Gasset, ayuda a comprender mejor que ningún otro el tema de la memoria.

La memoria, a diferencia de la historia, no se ocupa de decir lo que ocurrió sino lo que recordamos. Mientras la historia se esmera en asomarse a los hechos y reconstruir el horizonte de sentido de quienes los ejecutaron, la memoria es el esfuerzo actual por juzgar y someter a escrutinio ese horizonte de sentido. Si la historia no posee un criterio normativo, más que aquel que de hecho poseyeron los actores, la memoria está obligada a elaborar uno que le permita discernir, en el flujo caótico de los hechos y de las conductas, cuáles vale la pena retener para orientar la vida y cuáles, en cambio, es mejor olvidar.

Pero el olvido no es igual al silencio. El olvido que simplemente oculta o sepulta los hechos puede ser la semilla del desasosiego y de cierto desorden. El verdadero olvido, el olvido de veras, es en realidad una forma del recuerdo.

El psicoanalista austríaco Teodor Reik, discípulo de Freud, observó en la clínica que los pacientes tenían memoria y que padecían además lo que llamó «reminiscencias».³ Mientras la memoria era la forma en que el sujeto tejía la

narración de sus días, la forma en que se concebía a sí mismo en el flujo del tiempo, la reminiscencia era lo que de pronto irrumpía desordenando el relato y amenazando con desproveerlo de sentido. Reik entonces conjeturó que la conciencia se erigía sobre la huella de un incidente que, por doloroso o intolerable, había sido sepultado. La reminiscencia era ese incidente que retornaba. Era ese incidente el que desde las sombras hacía sufrir al paciente. Si, en cambio, se le traía a la palabra y se le recordaba, elaborándolo, entonces dejaba de hacer daño. La mejor forma de olvidarlo —no en el sentido de no saber más de él, sino de privarlo de su poder destructivo— era recordarlo. Jules Michelet había dicho que la historia era una forma de resurrección; pero esa resurrección, pudo observar Reik en la clínica, «evaporaba las fuerzas ocultas, era una lenta atenuación de su subterránea potencia psicológica».⁴

La memoria puede ser vista entonces como el esfuerzo narrativo de los individuos por dotar de sentido a los hechos, desprovendolos de su fuerza destructora, hasta configurar con ellos una identidad que les permita comprenderse en largos lapsos, en ese intervalo que media entre el nacimiento y la muerte, manteniendo una idea de sí mismos. La memoria, explica un analista, es un proceso en el que se busca reconciliar la vivencia interna con el mundo circundante, hasta situar un presente agobiante en medio de un pasado comprensible que lo libera.⁵

Y así como los individuos dotan de plausibilidad a esa narración que los constituye mediante objetos, fotografías, diarios de vida, así también las sociedades se esmeran por proveerse de un conjunto de objetos, monumentos, museos y sitios, los sitios de la memoria, que les permiten trazar una línea —una trama, dice Paul Ricœur— para orientarse hacia el futuro.

¿Es tendenciosa la memoria y debe ser sustituida por la historia, por el relato completo de lo que sucedió?

No cabe duda, a la luz de la literatura que en este libro se examina, de que

la memoria es tendenciosa, pero no porque en ella se oculten hechos o se los amañe una y otra vez hasta desfigurarlos. Es tendenciosa porque en ella se despliega la condición humana que no puede renunciar al esfuerzo, mientras se desliza hacia el futuro, de mirar atrás e intentar corregir una y otra vez eso que Dilthey, el gran teórico del tiempo y de la historia, llamó «la trama de la vida».

I

RECUERDOS ENCUBRIDORES

En *Los diarios de Emilio Renzi*, Ricardo Piglia recogió parte de los 327 cuadernos en los que desde muy temprano, desde que era apenas un adolescente, anotó el transcurrir de sus días. Hay en esos cuadernos, que son una verdadera bitácora de nada menos que veinte mil días, casi de todo: asuntos triviales e importantes, el descubrimiento de la lectura, los primeros esfuerzos por escribir, la memoria de su madre, los recuerdos de su abuelo, las vicisitudes familiares. Todos los acontecimientos, impresiones y hechos que *Los diarios* contienen, incluidos los recuerdos, son estrictamente contemporáneos a la escritura que los recoge, de manera que esos textos no son la obra de un sujeto reminiscente, sino la obra de un cronista de sí mismo. Ricardo Piglia —es decir, el mismo Renzi, autor de los diarios— se ocupó de escribirlo todo, o casi todo, día a día, durante años, hasta que casi medio siglo después se sentó a revisar esos cuadernos antes de editarlos y enviarlos a la imprenta. La revisión de esos diarios está registrada en el documental *327 cuadernos* y allí se ve a Piglia, tembloroso, algo vacilante, enfermo, pero plenamente lúcido, hojeando esos diarios, leyéndolos y tropezando con las fotografías, algunas borrosas, que acostumbraba guardar entre sus páginas.

Mientras hojea esas páginas en las que alguna vez registró lo que juzgaba digno de ser recordado, lo invade poco a poco un sentimiento de extrañeza.

El registro filmico no muestra a Piglia en una actitud familiar frente a esos cuadernos que contienen su vida, nada menos que su vida escrita, sino que él parece, más bien, un intruso, un *voyeur*, casi un fisgón o un tercero que, asombrado, observa una vida que no le pertenece. Leer los diarios que él mismo había escrito con fidelidad de cronista, y donde relataba día a día lo

que juzgaba importante, no fue para el autor de *Respiración artificial* una experiencia de reencuentro, como si al leerlos pudiera ver como en un espejo fiel cuál había sido su vida, sino que, por el contrario, la lectura de esos diarios fue un momento de extrañeza:

Hay episodios narrados en los cuadernos —relata Piglia, hablando en tercera persona de sí mismo— que ha olvidado por completo. Existen en el diario pero no en sus recuerdos. Y a la vez ciertos hechos que permanecen en su memoria con la nitidez de una fotografía están ausentes como si nunca los hubiera vivido. Tiene la extraña sensación de haber vivido dos vidas. La que está escrita en sus cuadernos y la que está en sus recuerdos.¹

Hechos que cuando los vivió merecieron el recuerdo de la escritura, ahora que está viejo ya no los recuerda y, en cambio, hay otros que ha retenido vivamente a pesar de que cuando los vivió no parecieron dignos de recuerdo. El fenómeno es sorprendente: usted escribe en su diario al final del día o la semana lo que juzga importante, detalles que piensa vale la pena retener para cuando viejo, pero cuando la vejez se instale en usted le ocurrirá lo que a Piglia: leerá su diario y encontrará hechos que vivió y que ya no recuerda, puesto que el recuerdo de esos hechos habrá sido desplazado por otros que nunca fueron escritos. Lo que juzgó importante mientras lo vivió no es lo que juzgará importante a la hora del recuerdo.

El fenómeno, consistente en hechos que cuando ocurrieron parecieron importantes pero luego se olvidaron y otros que, pasados por alto, perviven en el recuerdo, llamó la atención de Freud, quien fue uno de los primeros que se detuvo a examinarlo.

El 3 de enero de 1899, Freud relata a Wilhelm Fliess que se ha autoanalizado. El autoanálisis descubrió que

las fantasías [infantiles] son producto de épocas posteriores que se re proyectan desde el presente de entonces hasta la niñez temprana, y también se ha ofrecido el camino por el cual ello acontece, de nuevo una coligazón de palabra.²

Lo que se cree recordar como acontecido en la infancia, sugiere el padre del psicoanálisis en esa carta, son en realidad acontecimientos tardíos que vuelven retroactivamente sobre el pasado, de manera que el pasado sería, en verdad, un presente encubierto, disfrazado gracias a los vínculos textuales o de palabra que existen entre lo que acontece en ambos momentos del tiempo.³

Meses después, el 25 de mayo de 1899 —lo sabemos por otra carta⁴— el joven doctor Freud terminó de escribir un artículo que tituló «Recuerdos encubridores».⁵ Examinaba allí un notable caso en el que un recuerdo muy temprano, un recuerdo de la infancia, servía como pantalla para ocultar un acontecimiento posterior. Se trataba de un mecanismo exactamente opuesto al de la primera carta. Si allí el presente se disfrazaba de pasado, ahora era el pasado el que cubría un momento posterior. El pasado retornaría no para ser revivido, sino que para que un acontecimiento posterior permaneciera enterrado. El pasado, en este caso, encubre y disfraza el presente. Algunos acontecimientos pasados se esfuerzan en ensombrecer lo que ocurrirá en un tiempo posterior. Si por un momento nos representáramos la vida humana como una línea compuesta de infinitos puntos, es como si un punto situado al comienzo de la línea de pronto saltara para cubrir con una máscara a otro que le sigue.

En el caso —hoy día sabemos, por la correspondencia, que Freud está hablando de sí mismo— se trata de una escena de su infancia. Se ve corriendo en un prado de flores amarillas, junto a una prima que lleva en sus manos un ramillete. El niño de pronto le arrebató las flores y la niña llorando corre hasta una casa campesina donde, para consolarla, le dan un trozo de pan. El niño entonces arroja las flores y junto a su prima come del pan que sabe exquisito y cuyo aroma y sabor aún perviven en su recuerdo. El análisis muestra que el recuerdo tenía por objeto encubrir la fantasía sexual del joven Freud con su prima (al arrebatarle las flores, la desflora) y la fantasía de que a

su lado habría tenido una vida extremadamente placentera (a la que por entonces temía haber renunciado inútilmente):

A un recuerdo así, cuyo valor consiste en subrogar en la memoria unas impresiones y unos pensamientos de un tiempo posterior, y cuyo contenido se enlaza con el genuino mediante vínculos simbólicos y otros semejantes, lo llamaría un recuerdo encubridor.⁶

Lo notable del análisis realizado, como acabamos de ver, en 1899, deriva del hecho de que en él el recuerdo pasado carece de valor en sí mismo. Son las conexiones asociativas —la coligazón de palabra, como había dicho a Fliess en enero de ese año— con un *hecho posterior* que se trata de reprimir las que explican la pervivencia de ese recuerdo. El recuerdo encubridor sería un hecho pasado que resucita a la memoria no porque valga la pena en sí mismo, no porque él tenga un significado que le pertenezca y que el sujeto quiera, de manera inconsciente, retener, sino que el recuerdo encubridor es rescatado del pasado para *encubrir* el presente. Cuando el hecho ocurre, cuando la escena de juego con su prima estaba aconteciendo, se archivaba en algún meandro de la memoria del joven Freud esperando ser utilizado, como un traje que alguien abandona en un diván solo para rescatarlo mucho más adelante y usarlo como un disfraz.

Freud vuelve sobre los recuerdos encubridores al iniciarse el siglo xx, tanto en la *La interpretación de los sueños* (1900) como en su *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). Ahora distingue entre un recuerdo *retrocedente*, aquel que encubre un acontecimiento que sobreviene en un tiempo posterior; un recuerdo *adelantador*, en el que un acontecimiento indiferente se retiene para ocultar un hecho ocurrido en un tiempo anterior; y el recuerdo *simultáneo*, donde el que se oculta y el disfraz pertenecen al mismo tiempo.⁷ En el primero (retrocedente) hay un incidente que se disfraza con el pasado y así se oculta en el tiempo que ya fue; en el segundo (adelantador) un hecho presente oculta uno pasado. En ambos casos, el recuerdo se caracteriza por una cierta relación

temporal entre dos momentos de la vida del sujeto que rememora, como si la memoria fuera un libro de ficción cuyas escenas pudieran compaginarse una y otra vez, dependiendo de la imaginación de un autor.

Un fenómeno parecido al que venimos examinando —y que Freud examina también en *Psicopatología de la vida cotidiana*— es el del olvido de los nombres.⁸ Ocurre a menudo, observa, que olvidamos un nombre propio y al tratar de recordarlo vienen a la conciencia otros que quieren sustituirlo con gran tenacidad y que, a pesar de ser rechazados como incorrectos, se empeñan, como un impostor porfiado, en ocupar ese lugar una y otra vez. Los nombres sustitutivos —así denomina al fenómeno— guardarían, conjetura, alguna relación entre sí que, si se la descubre, podría explicar el mecanismo oculto del olvido. Para mostrar el fenómeno relata un olvido propio, el de Signorelli, el nombre del autor de los frescos de la catedral de Orvieto, a quien él, según dice, conocía muy bien, y a pesar de lo cual no podía recordarlo. Al tratar de recordar ese nombre (Signorelli) aparecía otro que él sabía, de inmediato, era incorrecto, el de Boltraffio. ¿Qué había ocurrido? ¿Por qué Boltraffio quería sustituir al olvidado Signorelli?

Lo que ocurría era que —en un tren— un olvido había desplazado a otro.

Freud le preguntó a un compañero de viaje si acaso había estado en Orvieto; pero en la misma conversación ambos comentaron las costumbres sexuales de los turcos de Herzegovina y la resignación ante la muerte que les producía la pérdida de capacidad sexual. Y poco tiempo antes, un paciente que vivía en la localidad de Trafoi había cometido suicidio luego de enterarse de que padecía una grave perturbación sexual. Era, pues, esa asociación entre sexualidad y muerte la que Freud quiso olvidar. Pero algo ocurrió con el mecanismo del olvido que se desplazó hacia Signorelli, cuyo nombre había aparecido en el momento inmediatamente anterior al instante perturbador. La porfía de Boltraffio por sustituir a Signorelli mostraba el motivo de la represión: el vínculo con Trafoi donde el encuentro entre sexualidad y muerte

que lo perturbaba se había manifestado. El ejemplo muestra que era posible olvidar algo contra la propia voluntad (el nombre Signorelli) cuando se quería olvidar voluntariamente otra cosa (el suicidio ocurrido en Trafoi). Si en el recuerdo encubridor un recuerdo sustituye y disfraza a otro, en los nombres sustitutivos un olvido es desplazado por otro.

En ambos casos, tanto en el de los recuerdos encubridores como en el de los nombres sustitutivos en el que un olvido encubre otro, hay un juego temporal en el que el presente se disfraza de pasado puesto que es el inconsciente de hoy el que, al ordenar la censura o la represión, dispone el disfraz.

El tiempo, pues, configuraba el recuerdo.

Mientras reste un tiempo por delante, siquiera mínimo, nunca se podrá saber si el olvido o el recuerdo son definitivos. En el caso de Signorelli, el pasado sirvió para el olvido de un momento posterior y en el caso del sueño en el prado amarillo, los retazos de la infancia tejieron una escena que camuflaba un temor presente. En estos casos el pasado corrigió el futuro.

Y hay también casos en que los eventos pasados son reconfigurados a la luz de la existencia posterior, casos en que el futuro corrige el pasado. El caso más famoso de este tipo que Freud examinó es el de «El hombre de los lobos». Según relata Freud,⁹ el famoso hombre de los lobos contaba con apenas un año y medio cuando presencié a sus padres teniendo sexo. Sin embargo, su comprensión del acto solo se hizo posible cuando él había alcanzado la edad de cuatro años, a través de un sueño. Antes de esto tenía solo impresiones, huellas. La significación del acto que lo hizo doloroso se sobrepuso en un momento posterior.

En «Recordar, repetir y reelaborar»,¹⁰ Freud describe las múltiples formas en que la subjetividad humana es configurada por memorias conscientes e inconscientes, memorias que han tachado o desplazado a otras, memorias

encubridoras del tipo de las que ya vimos, etcétera. Así, el transcurrir de la existencia va cambiando, hasta cierto punto, el pasado.

Por eso —observa el autor de *Tótem y tabú*, y vale la pena detenerse en ello— cuál sea la precisa relación temporal que el recuerdo guarda o posee con la vida del individuo es algo que a menudo solo puede hacerse exponiendo su «biografía entera».¹¹

En efecto, como es fácil advertir, si los recuerdos encubridores no reproducen con fidelidad lo que ocurrió, sino algo diverso que sustituye y encubre a esto último, y si, como la experiencia analítica que Freud relata, los hechos encubiertos, disfrazados, son aquellos que el sujeto, sin saberlo, quiere ocultar y se resiste por eso a que asomen a la conciencia, de ahí se sigue que solamente la vida completa del sujeto, la biografía entera como anota Freud, es la que permitirá saber con claridad, tirando la hebra de la madeja asociativa, cuáles recuerdos eran los que la censura ordenó se camuflaran. Es la misma idea que había expuesto Dilthey, el padre de la razón histórica:

Habría que esperar el término del curso de la vida y solo en la hora de la muerte se podría contemplar el todo desde el cual se pudiera establecer el significado de cada parte.¹²

Pero si eso es así, entonces es el momento antes de la muerte, el segundo antes de que la conciencia se apague, el que establece el recuerdo y el olvido, el que fija el rostro definitivo del pasado. Todos los seres humanos serían como el ladrón del evangelio pudiendo reescribir completo el transcurso de su vida hasta un momento antes del último suspiro.

Mientras hay tiempo, no hay por decirlo así memoria propiamente tal; existe apenas un proyecto de memoria.

En el verano del año 1925 —mientras Freud publicaba *El yo y el ello*, ya casi en su plena madurez— Martin Heidegger era un joven profesor que dictaba un curso sobre la historia del concepto de tiempo.¹³ Allí observaba que el ser humano *no es* en momento alguno, sino que su ser consiste en *estar-*

siendo-en-el-mundo. La característica más peculiar de lo humano consistiría en que su ser siempre está delante suyo, como si nunca estuviera completo sino que, involucrado en las cosas, siempre estaría lanzado por delante de sí mismo; se trataría, pues, observa Heidegger, de un ser de posibilidades no en el sentido de que tenga delante suyo un haz de oportunidades que pueda aprovechar o no, como le ocurre a un consumidor delante de la oferta del mercado, sino que *su estructura íntima es su ser posible*; el individuo humano sería alguien que no está definido o quiescente, sino que está siempre lanzado por delante de sí mismo. Usted viviría lanzado hacia el futuro, en busca de sí mismo, de esa parte suya que aún no es. Por eso, va a observar Heidegger, el ser humano alcanza su integridad solo con la muerte cuando ya no puede de veras experimentarla. Y el año 1943, en *El ser y la nada* Sartre va a subrayar que el ser humano no es un *ser en sí*, un ente acabado y completo, totalmente contenido en sí mismo, sino un ser más bien indigente que se esfuerza, lanzado hacia delante, por completar la falta que lo constituye:

La realidad humana se capta en su venida a la existencia como ser incompleto. Se capta como siendo en tanto que no es, en presencia de la totalidad singular de la que es falta (...). La realidad humana es perpetuo trascender hacia una coincidencia consigo misma que no se da jamás.¹⁴

Y Ortega, aún más elocuente, afirmaba:

El hombre es primariamente «el que no es aún lo que es», sino que tiene que esforzarse en serlo, en luchar para existir, y para existir según su programa y aspiración. El hombre es ahora, en todo ahora, justamente lo que no ha conseguido aún ser. Es, por tanto, «lo que le falta». Lejos de ser suficiente, es el ser indigente.¹⁵

Para saber qué relación posee el recuerdo con la vida del individuo, es necesario, observaba Freud como ya vimos, conocer «su biografía entera». Y es que siendo la vida humana un quehacer orientado hacia delante, siendo su

estructura más íntima temporal, ella nunca puede fijar el significado de lo que le ocurre porque siempre está por delante suyo una totalidad a la que aspira y que le falta, y cuyos retazos podrían alguna vez reclamar el empleo de un recuerdo encubridor o un olvido sustitutivo. Como una novela cuyas páginas posteriores obligaran una y otra vez a releer las anteriores, de manera que estas nunca tendrían un sentido fijo.

En otras palabras, es la temporalidad, el transcurrir que nos constituye lo que impide encarcelar el pasado. Él impide que seamos rehenes de lo que alguna vez ocurrió. Y de esa forma hace posible la historia y la memoria.

Solo podremos comprender la memoria, entonces, si antes nos asomamos al tiempo.

II LA PROVISIONALIDAD DEL PASADO

El texto más famoso sobre el tiempo —que imantó la atención de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Paul Ricœur o Maurice Merleau-Ponty— es el undécimo libro de las *Confesiones* de San Agustín. El doctor de la Iglesia señala que si le preguntan qué es el tiempo no lo sabe; pero si no se lo preguntan lo sabe. El tiempo es una experiencia indudable, aunque parece difícil de explicar.

Aparentemente el tiempo es una simple suma de «ahoras», un puñado de momentos que conforme llegan, pasan. El futuro aún no ha llegado, el pasado ya fue y el presente apenas llega se esfuma:

¿Cómo es que existen esos dos tiempos, pretérito y futuro, si el pretérito ha dejado de existir y el futuro no existe aún? Y en cuanto al presente, si siempre fuera presente y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo, es preciso que pase a ser pretérito, ¿cómo podemos decir de él que existe, si la razón por la que existe es que va a dejar de existir? Según esto, no podemos hablar propiamente de existencia del tiempo sino en cuanto tiende a no existir.¹

O, como prefería Nicanor Parra:

El ayer es ayer

Nos pertenece solo en el recuerdo:

A la rosa que ya se deshojó No se le puede sacar otro pétalo.

Las cartas por jugar

Son solamente dos:

El presente y el día de mañana.

Y ni siquiera dos
Porque es un hecho bien establecido
Que el presente no existe
Sino en la medida en que se hace pasado
>Y ya pasó...²

Y, sin embargo, observa Agustín, hablamos de tiempo largo y de tiempo corto. ¿Cómo podemos hacer eso? Al parecer no tiene sentido hacerlo, puesto que si se trata del pasado él ya fue y si se trata del futuro apenas será. Y siempre debemos preguntarnos si acaso el pasado que recordamos como largo pudo serlo mientras lo vivíamos: ¿acaso mientras fue presente no corrió la misma suerte del presente de ahora mientras escribo, ser apenas una serie de horas que conforme llegan se esfuman? Al parecer que el tiempo es largo solo podemos decirlo del presente, pero, bien mirado, eso tampoco es posible porque cada hora tiene otras horas por delante como futuro, y cada minuto también tiene otros por delante y así. Pareciera entonces, razona Agustín, que el tiempo no tiene extensión:

¿Dónde está, pues, este tiempo que llamamos largo? ¿Será el futuro? Por supuesto que no podemos decir que es largo, porque aún no existe para poder ser largo. Lo que decimos es que será largo. Entonces, ¿cuándo lo será? Porque si también entonces seguirá siendo futuro, no será largo, porque todavía no existe para ser largo. Y si no ha de ser largo en el momento en que, saliendo del futuro, que todavía no tiene existencia, pasa a tener existencia haciéndose presente para poder ser largo, el tiempo presente, por las razones apuntadas, proclama que no puede ser largo.³

La solución a todas esas aporías, esos problemas en apariencia insolubles, lo encuentra Agustín en el espíritu humano que tiene la capacidad de *distenderse* en el sentido cristiano de preocuparse o distraerse y, así, de sentirse ansioso (*distentio animi*).⁴ Es pues por esa característica por la que los seres humanos somos capaces de *atender, esperar y recordar* que

experimentamos el tiempo. Es gracias a esas características que la temporalidad existe. De ahí el famoso párrafo:

Cuando me dispongo a cantar una canción que conozco, antes de comenzarla, mi expectación se extiende hacia la canción en su totalidad. Pero una vez comenzada, todo lo que de la canción voy consignando al pasado a medida que la voy cantando, otro tanto se va extendiendo mi memoria y la vitalidad de esta acción mía va distendiéndose: hacia la memoria, por lo que he cantado, y hacia la expectación por lo que voy a cantar. Pero mi atención sigue estando presente, y por ella el futuro pasa a convertirse en pasado.⁵

No es entonces, observará Heidegger en sus comentarios,⁶ que el tiempo le ocurra a las cosas delante de mí cuando se mueven o transitan o a los astros cuando orbitan o al reloj cuando marca las horas: el tiempo es el *cómo* de involucrarme yo mismo con las cosas y la forma en que estoy siendo en el mundo es la que me permite experimentar el tiempo.

Heidegger ve en el texto de San Agustín una de las experiencias claves de la condición humana, una experiencia que las filosofías que presentan al individuo como una conciencia que se asoma al mundo no han advertido.

Las *Confesiones* de Agustín —una de las primeras autobiografías, se subraya⁷— suelen ser presentadas como la obra de un sujeto extrañamente moderno, alguien cuya individualidad descansa en la certeza de su conciencia, que le sirve de garantía de identidad y de refugio, una ciudadela interna a la que puede permanentemente volver luego de salir a palpar el mundo y conocerlo, como un Robinson que se refugia tras su empalizada y que de cuando en cuando sale a explorar la isla gigantesca que habita.⁸ Para el sujeto concebido de esa forma, el sujeto cartesiano, el individuo que describirá Descartes siglos después del texto agustiniano, el tiempo aparecerá ante todo como una experiencia psicológica a la que es posible asomarse mediante la introspección. A la conciencia embebida de tiempo, la conciencia que siente que el tiempo pasa rápido, podría seguirla siempre una conciencia reflexiva,

una conciencia *tética* en los términos de Sartre,⁹ que reflexionando sobre la primera podría describir en qué consiste la experiencia del tiempo y del pasado que se alojaría en la conciencia de cada cual. Husserl adopta un punto de vista como ese al analizar lo que denomina «conciencia del tiempo inmanente», que sería la condición de posibilidad de ese otro tiempo, el «tiempo objetivo», con el cual medimos el quehacer.¹⁰

El punto de vista de Heidegger es muy distinto a ese. Él no ve en el texto de San Agustín un texto moderno, un texto donde el ser humano aparezca como una conciencia dueña de sí. Para Heidegger, Agustín al esforzarse por dilucidar el tiempo se asomaría a una dimensión de lo que somos que la modernidad ocultaría.

Agustín, explica el pensador alemán, concibe al ser humano no como una conciencia encerrada en sí misma, sino más bien como un ente arrojado a un mundo en el que debe ejecutivamente construir su propia vida. El ser humano no es una conciencia que tiene ante sí el sumo bien, sino un quehacer que debe escoger paso a paso entre el sumo bien y su abandono, como enseña la queja paulina según la cual no hago el bien que quiero y sin embargo hago el mal que no quiero. El ser humano estaría a medio camino de un fundamento que sabe le es ajeno, por una parte, y la libertad que le invita a escoger y hacerse a sí mismo, por la otra. El resultado, explica Heidegger, es que para Agustín y la literatura medieval la existencia humana está atravesada por el desasosiego, la inquietud permanente y la ansiedad que busca reposo.¹¹

Conviene detenerse un momento en esta observación de Heidegger que explicará la particular índole de la memoria.

Como vimos anteriormente, Freud observó muy temprano, a fines del siglo XIX, que los recuerdos de los seres humanos pueden no ser fidedignos en el sentido de que pueden no corresponderse estrictamente con los que recogen y traen a la conciencia. Hay recuerdos, dijimos, que encubren acontecimientos que ocurrirán en un tiempo posterior (recuerdos, diríamos, que están

empleados para olvidar) y hechos posteriores que disfrazan o alteran acontecimientos de un tiempo anterior. Por eso si cada ser humano tuviera el cuidado de escribir en el presente lo que le ocurre, como si fuera un notario certificando día a día su propio acontecer y pretendiendo así fijar lo que considera serán sus recuerdos, se equivocaría: cuando los leyera, como le ocurrió a Piglia, no se reconocería en ellos. Y es que el pasado emerge en cierta forma del futuro.

Lo que Freud enseña es que la memoria humana no es un espejo del pasado, una pantalla que proyecta en el presente los días del ayer, sino que con frecuencia los altera, los transforma, los desplaza y modifica su significado.

¿Cómo puede ocurrir eso?

Si la conciencia humana fuera esa ciudadela interior, ese recinto en el que se alojan las certezas finales, ella cumpliría respecto del pasado una función que podríamos llamar epistémica, es decir, la función de darnos a conocer lo que efectivamente ocurrió y cómo. La conciencia sería un notario que certificaría los hechos y los archivaría dentro suyo conforme ocurrieran. Pero si el ser humano vive en medio del desasosiego, lanzado fuera de sí y teniendo que vérselas con su circunstancia (la imagen que Heidegger ve en Agustín o en Pablo), de ahí se sigue que el pasado no es una suma de hechos que ya ocurrieron y que, incólumes en algún rincón de la conciencia, pueden de pronto ser desempolvados y rescatados por el recuerdo. Si el ser humano está inevitablemente involucrado con las cosas, entreverado con ellas, de ahí se sigue que lo que ocurrió en el pasado sigue, en algún sentido, ocurriendo en el presente, puesto que la conciencia en vez de recoger simplemente lo que acaeció, se dejó modelar por esos hechos que, a su vez, al estar acogidos por una conciencia abierta al futuro también se modificaron.

Una distinción elaborada por Sartre —que él toma de Hegel— puede ayudar a comprender mejor ese problema.

La conciencia humana, dice el filósofo francés, no es un *en sí*, algo que se

contenga totalmente en sí mismo y que esté, en alguna forma, finiquitado, como si usted imaginara que su conciencia se encuentra acabada y completa, con su repertorio de criterios y principios desde que, digamos, alcanzó la madurez. Si así fuera, de ahí en adelante su conciencia, podría usted pensar, almacena y juzga lo que le ocurre. Por supuesto, agregaría usted, la conciencia puede empañarse y ofuscarse y en ese caso recoger lo que ante ella ocurre de una forma alterada y defectuosa que, más tarde, ella misma, volviendo reflexivamente sobre sí, podría corregir, pero en todas esas operaciones sería un recinto en el que se almacenan y aquilatan los hechos. Pero las cosas no son así porque ocurre, sugiere Sartre, que la conciencia es un *para-sí*, un ente que siempre va por delante de sí mismo, que se experimenta como carencia y que, justo por eso, en vez de registrar simplemente lo que ocurre o someterlo a un escrutinio sobre la base de principios que la madurez habría inscrito en ella, los transforma una y otra vez, cambiando su significado porque la conciencia siempre juzga lo que ocurrió a la luz del futuro que imagina se le acerca. El siguiente párrafo de Sartre, que si se lee con paciencia (se requiere alguna) deja ver su significado, lo explica:

Así, el Futuro soy yo en tanto que me aguardo como presencia a un ser allende el ser. Me proyecto hacia el Futuro para fundirme en él con aquello que me falta, es decir, con aquello cuya adjunción sintética a mi Presente me haría ser lo que soy. Así, lo que el Para-sí ha de ser como presencia al ser allende el ser es su propia posibilidad. El Futuro es el punto ideal en que la comprensión súbita e infinita de la facticidad (Pasado), del Para-sí (Presente) y de su posible (Porvenir) haría surgir por fin el *Sí* como existencia en sí del Para-sí.¹²

Si cada uno está por delante de sí mismo, es decir, si cada uno está en el esfuerzo de ser lo que anhela o desea, de ahí se sigue que, como dice Sartre, «me aguardo como presencia» más allá del ser que ahora soy. El individuo que ahora es en algún sentido se encuentra carente de sí mismo porque alberga

posibilidades que aún no se han realizado. Así, cada uno es su propia posibilidad y el futuro es lo que reúne, en un mismo punto, el pasado, el presente y el porvenir, reordenándolos y, de esa manera, transformándolos. Es por ello que el pasado de un sujeto no adquiere una fisonomía completa para él sino una vez, como dice Freud al pasar, que ha transcurrido su «biografía entera». Pero como nadie asiste a su biografía entera porque la última página siempre nos es negada como experiencia, el pasado nunca está finiquitado para quien lo vivió.

Heidegger (sin cuya obra de 1927, la de Sartre probablemente no se habría concebido) había descrito al ser humano como «cuidado» (*Sorge*). Lo que él quiso decir con esa fórmula es que el ser humano es un tipo de ser para el cual su propia existencia es un asunto, una ocupación de la que no puede escapar. El ser humano estaría, sugirió, puesto ante la tarea inevitable de comprenderse a sí mismo modelándose en esa comprensión, pero no como si él estuviera previamente constituido, como si fuera un enigma o un puzle esperando ser resuelto, sino que ese esfuerzo de comprenderse sería el ser humano en sí mismo. No es que el ser humano sea para sí mismo una incógnita que él debiera dilucidar, sino que el acto de dilucidar o comprender lo que él es sería su índole más propia. Esto es lo que quiso decir una y otra vez cuando afirmó que la comprensión del ser es, para el individuo, una determinación de su mismo ser. Así entonces si el hombre es un problema para sí mismo, si le va su propio ser y si vivir consiste en ese esfuerzo por esclarecerse a sí mismo haciéndose en esa tarea, o al abandonarla en dejarse hacer por otros, ¿cómo podría el pasado ser un ente quieto en sí mismo al que pudiera volverse una y otra vez sin que nada lo alterara? No cabía duda. Si la existencia humana es problemática, entonces exige volver la vista atrás.

Heidegger se asomó muy tempranamente a la idea de que la existencia humana estaba marcada por el desasosiego, por una cierta inquietud que

desembocó poco a poco, como veremos de inmediato, en esta posibilidad de cura o cuidado.

La semilla de esa idea la encontró, al parecer, en la experiencia religiosa. Como todos saben, Heidegger, en parte por convicción y en parte por lo que hoy llamaríamos una necesidad alimentaria, ingresó al noviciado jesuita y llevó adelante estudios teológicos que, en una mente tan poderosa como la suya, fueron precipitando hasta alcanzar algunas de las ideas más importantes que expondrá luego en *Ser y tiempo*. Este desarrollo del pensamiento de Heidegger muestra los vínculos íntimos entre la vivencia del tiempo y la experiencia religiosa.

Influenciado por su lectura de Hölderlin, el poeta compañero de Hegel y de Schelling, quien había hablado del «horrible y oscuro tiempo», Heidegger interpreta la aflicción cristiana no como un resultado del pecado o de la participación en el sufrimiento de Cristo, sino como el resultado de la experiencia de la finitud, el hecho de que la existencia humana es el «entre» el nacimiento y la muerte, dos acontecimientos que nos son negados como experiencia.¹³ La experiencia de la finitud, según se puede ver ahora en los seminarios que dictó el semestre de invierno de 1920 y 1921, encontraría, a su juicio, una expresión paradigmática en la expectativa escatológica del cristianismo, en el esfuerzo por asignar un sentido a los límites de la vida. Como veremos, la lectura que hará de los textos bíblicos reafirma esa interpretación según la cual la vida humana es una espera de algo que podría llegar «como un ladrón en la noche», según la expresión de Pablo. El cristiano vive, en efecto, en la espera de un futuro que se acerca y que le obliga a estar alerta, cuidadoso, sin dejarse estar en la tranquilidad del simple olvido.

En esa facticidad de la vida —la vida como se nos da cuando asistimos a ella desprovistos de conceptos— se revelaría el cuidado.

El concepto de cuidado, en el que ahora debemos detenernos para apreciar el papel que cumple el tiempo en el recuerdo, le fue sugerido a Heidegger por

una de las fábulas de Higino que, al parecer, encontró en un texto acerca de Goethe.¹⁴ Vale la pena recordarla.

En ella, Cura (en latín «cuidado», «solicitud») encuentra barro y lo empieza a modelar. Mientras eso ocurre aparece Júpiter a quien Cura le pide le insufla espíritu. ¿Cómo llamar al ser así creado? Júpiter pide se le ponga su nombre y Cura el suyo. En medio de la discusión interviene la tierra, quien reclama su derecho para nombrar el nuevo ser moldeado con ella. Y Saturno, equitativo, dirime el pleito: en la muerte Júpiter recibirá el espíritu y la tierra el cuerpo; pero mientras viva lo tendrá Cura. Y se llamará hombre pues ha sido moldeado con *humus*.

La fábula, razona Heidegger, enseña que el «cuidado» (la preocupación, la dedicación, el hecho de que el ser humano deba moldearse mediante la comprensión o sea para sí mismo un asunto a dilucidar) es aquello a lo que el ser humano está inevitablemente entregado durante toda su vida. Al modo de la fábula, él está condenado a modelarse, sin que nunca pueda, por decirlo así, descansar en sí mismo. Pero esto no es una carga o tarea que, entre otras, posea el ser humano o de la que pueda desprenderse, sino que *él es esa carga*.

Ahora bien, como es fácil comprender, una tarea semejante como el cuidado solo es posible e inteligible sobre la base de la temporalidad. Así se comprende ahora una fórmula que de otra forma resultaría oscura: «El Dasein no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo».¹⁵

En nuestra comprensión cotidiana, el tiempo aparece como una línea continua compuesta de puntos sucesivos, algunos antes y otros después, de manera que tendemos a pensar que el pasado es un punto que está en la parte inicial de la línea y el futuro otro que está mucho más adelante. Sobre la base de esa imagen creemos que recordar consiste en situarse hacia atrás en esa línea, de manera que solo la ofuscación, la distancia o la amargura impedirían que la escena que el punto que escogemos contiene llegara fidedigna a nuestra conciencia. La temporalidad humana, sin embargo, está lejos de equivaler a

esa imagen tan popular e intuitiva con que solemos representarnos el tiempo. Si mantuviéramos la imagen de la línea de tiempo como una secuencia de acontecimientos de una vida, habría que decir más bien que ella se ordena desde el último punto hacia atrás, como si el tiempo fuera una profecía al revés que indica retroactivamente qué punto es pasado y qué significa.

Y lo anterior es así porque el cuidado —la cura— propio del existir humano lo hace estar vuelto hacia el futuro, hacia el poder-ser de cada uno como una posibilidad abierta que, aunque se rechace porque el individuo prefiera acunarse en la rutina o perderse en el quehacer vulgar, está siempre ahí. Es como si el individuo humano siempre se adelantara a sí mismo o, si se prefiere, como si siempre fuera atrasado respecto de sí mismo, como si su ser estuviera siempre en mora. Por eso Heidegger sugiere que el futuro no es un tiempo por venir; no es un evento, por ahora desconocido, que alguna vez podrá hacerse actual, sino que es el cómo de la existencia que se vive a sí misma como una venida, lo que llamamos futuro; el ser humano en este sentido sería «venidero».¹⁶ Ortega lo explica del modo siguiente:

Piénsese en la honda cuestión que enuncia el giro «hacer tiempo» —por tanto, nada menos que el esperar, la expectación y la esperanza. Está por realizar una fenomenología de la esperanza. ¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella? Hace unos cuantos años Paul Morand me envió un ejemplar de su biografía de Maupassant con una dedicatoria que decía: «Le envío esta vida de un hombre *qui n'espérait pas*». ¿Tenía razón Morand? ¿Es posible —literal y formalmente posible— un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza?¹⁷

La vida como espera no es una cualidad del temperamento, un rasgo de carácter que el individuo pudiera cultivar o enseñar a otros, como el padre enseña al hijo a tener confianza en lo que vendrá, sino que la vida humana sería *constitutivamente una espera* y, por lo mismo, el pasado, al revés de lo que solemos creer, sería para cada individuo siempre provisional.

La provisionalidad del pasado. Hay pocas ideas más liberadoras que esa.

El pasado, por supuesto, en cuanto acontecer nunca se puede eliminar. El ser de lo que fue ya fue, y no hay nada que pueda modificar ese hecho que cuando se lo vivió fue alegre o terrible. El hecho que ocurrió se incorpora a la cadena inmutable de la necesidad. Pero el propio Agustín da una pista acerca de la forma en que se lo modifica cuando observa que puedo recordar la tristeza sin sentirme triste, y la alegría sin estar alegre.¹⁸ Y es que el pasado de cada cual obtiene su significado de la proyección hacia el futuro. Inmutable como acontecimiento, queda abierto como significado. La torpeza infantil de Gustave Flaubert a la luz de su futuro se revela como la semilla de su ensimismamiento creativo y no, en cambio, como el aislamiento de una personalidad mediocre. El hecho es uno solo —el retraso del niño Flaubert— pero el pasado de este vuelve a él de una forma y no de otra, teñido por un significado y no por otro, gracias al futuro que lo envuelve.¹⁹ El pasado sería así permanentemente revocable, estaría siempre amenazado por un significado que viniendo desde el futuro podría dibujar su contenido de nuevo. Es lo que quiso en algún sentido decir Spinoza, el gran filósofo judío, cuando aseveró que los seres humanos podíamos transformar las pasiones que nos dominan y nos sojuzgan en afectos.²⁰ La diferencia entre una pasión y un afecto no es fáctica, no atinge a lo que de hecho ha ocurrido, sino al significado que le confiere quien lo vivió, el que, al comprenderlo, lo integra a sí mismo desprovéyéndolo de los aspectos destructivos o enajenantes que pudo haber tenido.

Este rasgo humano de apertura o, si se prefiere, de estar siempre cada uno por delante de sí mismo es lo que explicaría que el pasado pueda significar cosas distintas para cada uno en momentos distintos de la propia vida. No es que cada uno lleve a su espalda, colgando de ella como un hato, el pasado definitivo e inmodificable, sino que el pasado va proveyéndose de un significado pesado o ligero dependiendo de la espera que nos constituye,

según la ilusión que en algún sentido cada uno es. Pero ¿hasta cuándo el pasado es revocable? La respuesta es obvia: si el ser de cada uno es un haz de posibilidades, entre ellas se cuenta una que nos acecha como una certeza y que cancela todas las demás: la muerte. Por eso André Malraux, que es siempre un autor de frases que sorprenden, escribe que la particularidad de la muerte es que transforma la vida en un destino. La vida en un destino, es decir, todo el transcurrir queda de pronto fijo para quien lo vivió y pierde su carácter revocable, como si a pesar de las apariencias, hubiera sido un guion que alguien premeditó y que nada hubiera podido cambiar.

Ahora es posible comprender la observación que hizo Freud al hablar de los recuerdos encubridores. Los recuerdos de un ser humano, había dicho, y el significado que poseen, solo pueden saberse de manera más o menos completa a la luz de su «biografía entera». Ahora diremos con Malraux que los recuerdos están completos cuando la muerte los transforma en destino.

Pero si lo anterior es así, pareciera que la vida humana está entregada a la voluntad de quien la vive, como si cada uno pudiera cambiarla más o menos según sus preferencias y al compás de su imaginación. El pasado tortuoso podría ser modificado por uno más ligero, el indiferente por uno apasionante, el frívolo por uno apasionado, como si vivir la vida fuera ir escribiendo un guion cuyo final estuviera a disposición de la voluntad de quien lo vive.

Una imagen como esa —la vida como se la representaría a sí mismo un individualista ingenuo que pensara que la autonomía de cada cual es algo así como una franquía que libera de cualquier dependencia— es obviamente falsa. Y lo es porque si bien la existencia se la encuentra cada cual, ello ocurre al interior de un mundo que ninguno escogió y en un horizonte de significados ya constituido, gracias al cual se narra a sí mismo y su futuro posible. ¿Qué significa esto para la memoria humana?

Una de las imágenes frecuentes con que nos representamos la existencia propia o ajena consiste en una trama, la «trama de la vida»,²¹ una conexión de

sentido²² a la que algo unifica. La vida se nos aparece en esa imagen como una tela formada por innumerables hilos que, en una perfecta urdimbre, acaban configurando un ámbito cuya fisonomía depende de cada uno de los hilos que la forman.

¿Cómo se teje esa trama, cuál es el sentido que la unifica?

Julián Marías²³ observa que si usted busca el significado de la palabra piedra en el diccionario, encuentra una serie de rasgos distintivos que caracterizan a toda piedra posible; y si usted agrega la palabra búho es probable que, además, encuentre una cierta pauta de comportamiento propia de ese animal; pero si usted pone la palabra Cervantes, entonces en vez de un registro de características físicas o de una pauta de comportamiento, usted encontrará *una historia*. Miguel de Cervantes es, fue, un quehacer que puede ser relatado, una trama de sentido que se configura en medio del tiempo, una mezcla de la facticidad en que Cervantes se encontró cuando se halló consigo y del proyecto en que él consistió. En esa figura de la vida humana (el filósofo chileno José Echeverría escribió un espléndido ensayo donde examina al Quijote como una figura de la vida humana) se entrecruzan elementos impersonales en los que Cervantes descansó irreflexivamente y otros que, en cambio, deliberó. Cervantes, al igual que usted, fue en parte el resultado de un estar arrojado en un mundo o circunstancia que no eligió, y en parte el fruto de una cierta forma de concebirse a sí mismo. Y lo que se dice de Cervantes puede decirse también de cualquier vida humana. Saber qué es esta o aquella vida implica ser capaz de contar una historia acerca suyo, de hacer memoria de sí misma. Y como veremos ello implica también la capacidad de reobrar sobre la propia historia, modificándola dentro de ciertos límites gracias al tiempo posterior de aquello que se relata. Freud observó que el neurótico (la neurosis es para él la condición natural de la existencia) elabora día a día una novela familiar, una novela acerca de su propio transcurrir.²⁴ Hay cosas en la propia existencia con las que nos encontramos, el lenguaje que empleamos, la

familia que le tocó a cada cual, la fortuna de que se dispuso o la carencia que se padeció; pero con ello no se configura la existencia, porque cada una de esas cosas adquirirá su significado a la luz del proyecto que el sujeto ha logrado forjar comprendiéndose a sí mismo. Con razón Sartre observó (en *El idiota de la familia*, su biografía de Flaubert) que no importa tanto lo que han hecho del hombre, lo que importa es lo que él hace con lo que han hecho de él.

No parece caber duda: el ser humano no tiene naturaleza sino historia. Pero ¿qué significa exactamente eso y qué relevancia posee a la hora de comprender el lugar de la memoria en la existencia humana?

Para saberlo hay que detenerse un momento en uno de los capítulos más importantes de la historia de las ideas. Ocurrió entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX y sus protagonistas son Freud y Heidegger.

En el caso de Freud, la reconstitución de la historia del sujeto es el propósito fundamental del psicoanálisis; pero para él esa historia es el pasado historizado en el presente. Por eso lo más importante no es tanto que el analizado rememore los acontecimientos de los cuales su memoria es portadora. Lo que cuenta es lo que *reconstruye* acerca de ellos. Así, el tiempo y su particular índole está en el centro de la experiencia psicoanalítica.

El caso de Heidegger es todavía más radical. Mientras en la historia de la filosofía la realidad del individuo humano aparece sustentada en una presencia firme y eterna, él sugiere que quizá esté envuelta en una red interpretativa tejida al compás del tiempo y de la historia.

Ambos, Freud y Heidegger, ayudan a comprender la estructura originaria que hace posible entender las vicisitudes de la memoria.

Veamos.

III LOS RECUERDOS EN EL DIVÁN

Freud describe la memoria no solo como un registro notarial del pasado, como un cuaderno en cuyas hojas se registraría con fidelidad lo que va aconteciendo, de una manera que solo el olvido podría alterar, sino como una novela cuyas últimas páginas van modificando poco a poco cada una de las anteriores. Es lo que ocurre con los «recuerdos encubridores» que ya hemos examinado: en ellos es el futuro el que emplea al pasado para disfrazarse y ocultarse. Por eso, observa Freud al pasar, para comprender la memoria de un individuo hay que conocer su biografía entera. Y es que mientras el sujeto vive, los días venideros van modificando, o exigiendo se modifique, el registro de los que pasaron. Solo cuando esa biografía está completa, algo que ocurre con la muerte, los recuerdos quedarían editados en su forma final. Eso es lo que Malraux, según vimos, dijo cuando afirmó que la muerte transforma la vida en un destino. Un destino es algo que está prefigurado por la necesidad, algo que ocurrió de una cierta forma no pudiendo ser de otra. Mientras se la vive, la vida se ve a sí misma como una apertura al acontecer, y ella solo pierde esa apertura una vez que finiquita. Y entonces es vista por los terceros como un destino, puesto que, como nadie asiste a su propia muerte, para quien la vive ella jamás aparece de esa forma.

De este modo, podemos apreciar, los recuerdos no son el registro fiel de la facticidad, de lo que simplemente ocurrió, sino que estarían envueltos por el tiempo posterior que modifica su significado.

Entre 1892 y 1897, y mientras analizaba los casos que describe en *Estudios sobre la histeria*, Freud explicaba las neurosis por una causalidad traumática, por un atentado sexual que el paciente habría padecido, de parte de alguno de

sus cercanos, durante la infancia. El acontecimiento pasado ataba a todo lo que vendría. El recuerdo reprimido de ese evento traumático —un hecho natural que en principio podría ser perfectamente verificable, pensó entonces— asomaba como síntoma y cuando se lo traía a la conciencia, por ejemplo mediante la hipnosis o la conversación en el diván, desaparecía. En otras palabras, Freud entonces pensó que si el pasado se recuperaba y se traía a la conciencia, si el hecho traumático se rememoraba con cierta fidelidad, entonces podría quedar despojado de su componente destructivo. La verdad histórica del sujeto, el acontecimiento biográfico recuperado de las ruinas del tiempo, escondido en la psique del individuo, y descubierto y rescatado por la tarea arqueológica del análisis, sería la clave de la cura.¹ El analista sería como un arqueólogo capaz de rastrear unas ruinas y a partir de ellas reconstruir el hecho que, una vez consciente y comprendido por quien lo experimentó, lo deja de dañar.

Sin embargo, el 21 de septiembre de 1897, confiesa a su amigo Fliess: «No creo más en mi neurótica»,² refiriéndose así a los casos, todos de mujeres, que entonces analizaba. El incidente, conocido como el abandono de la teoría de la seducción dio lugar, en la historia del psicoanálisis, a la teoría del fantasma.

La verdad del sujeto no estaba en la historia, sino en la ficción.

A contar de ese momento, el psiquismo personal ya no es, en efecto, el fruto de un evento inscrito en la historia, sino de un evento *simbólico*. Ya no es el resultado de un *hecho*, sino de un *significado*. En vez de un acontecimiento traumático, habría en los seres humanos un registro inconsciente que se expresaría fantasmáticamente, fantasiosamente, relacionando al sujeto con su deseo. Incluso si existe una agresión sexual real por parte de un adulto, dijo Freud, esa agresión nunca pervive en la memoria como tal, sino que siempre acaba envuelta en construcciones fantasmáticas que, desde el inconsciente, acaban dirigiéndonos. Es lo que también afirmó Jacques Lacan en su famoso seminario, al sostener que el trauma «es una noción sumamente ambigua ya

que, de acuerdo con la evidencia clínica, su dimensión fantasmática es infinitamente más importante que su dimensión de acontecimiento».³

Entonces cuando Freud dice «no creo más en mi neurótica», no está diciendo que ella mienta o invente lo que relata y la angustia, sino que está afirmando que lo que causa la neurosis es finalmente una ficción, pero una ficción sobre la cual se erige nada menos que la verdad del sujeto. Una de las formas más radicales de este punto de vista aparece en su famoso estudio sobre Leonardo.⁴ Allí analiza un recuerdo de Leonardo da Vinci en el que este es visitado por un buitre que golpea con su cola, repetidamente, la boca del niño. El problema es que en el recuerdo de Leonardo nunca hubo un buitre, sino un milano. Freud habría tomado el falso sueño de una novela acerca de Leonardo sobre la cual erigió su tesis de la fantasía como estructuradora de la realidad. Un texto ficticio, entonces, sirvió a Freud como antecedente para describir el lugar de la ficción en nuestras propias vidas. Ese lugar queda casi definitivamente asentado en la teoría freudiana cuando en un breve escrito de 1908 se refiere a las fantasías que los seres humanos elaboran, como «La novela familiar del neurótico»: el ser humano aparece allí tejiendo su propia identidad y reconstruyendo el recuerdo de sus padres, los celos que le causaron, las desilusiones que le hicieron padecer, mediante una novela de cuya escritura son, sin embargo, inconscientes.⁵ La fantasía freudiana, o si se prefiere el fantasma, no encubre la realidad sino que la constituye, soporta el sentido de realidad del sujeto que, cuando se despoja de la fantasía, queda a la intemperie, desorientado, asomado al horror porque este es finalmente lo que queda como resto cuando la fantasía se disuelve.

Para ese punto de vista, la condición humana se caracteriza por envolver el conjunto de la realidad en una red interpretativa. Esa red sostiene al individuo humano y le permite mantener, por decirlo así, a distancia esa parte de la realidad que no puede ser simbolizada y que desde su exclusión amenaza con irrumpir en la existencia. La existencia humana, como vemos, está organizada

como una ficción. Por eso uno de los principios del análisis es despojarse de toda pretensión de autenticidad o de fidelidad a los hechos, puesto que lo que el analista solicita al paciente es decir todo lo que se venga a su mente. Pero esa ficción que organiza al individuo humano —ficción porque está envuelta en una interpretación— es un relato que se organiza desde las páginas que vienen, desde la próxima página por escribir y no una simple reiteración de las que ya fueron escritas. Es, pues, el futuro el tiempo primordial desde el que se organiza la experiencia del individuo humano y el recuerdo.

A pesar de toda la distancia que mantuvo con quien fue su maestro, es Carl Jung quien subraya, sin ambages y sin dudas, en la tradición analítica de la primera hora, la importancia del futuro.

Para Jung, al revés de Freud, lo inconsciente posee una doble dimensión: por un lado, remite a un mundo instintivo o prehistórico, por el otro, prefigura un futuro potencial sobre la base de una preparación instintiva de los factores que determinan el destino. El inconsciente aparece para él no solo como un sedimento histórico de lo que pasó, sino como una gramática del futuro individual, de manera que es difícil saber a veces cuánto hay en él de recuerdo y cuánto de finalidad, en qué medida lo inconsciente es una huella o un *telos*:

En la medida en que esas tendencias inconscientes —bien en forma de imágenes retrospectivas, bien en forma de anticipaciones— aparecen en los sueños, estos han sido entendidos en todos los milenios pasados mucho menos como regresiones históricas que como anticipaciones del futuro: y con cierta razón. Porque todo lo que deviene sucede sobre la base de lo que ha sido y de lo que, como huella de un recuerdo, siempre seguirá siendo consciente o inconscientemente. Entonces, si el hombre nunca nace como invento totalmente nuevo sino que siempre repite el estadio de desarrollo recién alcanzado, contiene inconscientemente, como dato apriorístico, toda la estructura psíquica que se ha ido desarrollando poco a poco, en un sentido de subida o de bajada, en su línea genealógica. Este hecho le da a lo inconsciente su característico aspecto «histórico», pero al mismo tiempo es la *conditio sine qua non* de una determinada configuración del porvenir. Por esta razón a menudo es muy difícil decidir si una

determinada manifestación autónoma de lo inconsciente ha de entenderse sobre todo como *efecto* (y, por tanto, en sentido histórico) o como *finalidad* (y, por tanto, en sentido anticipatorio).⁶

Esta preeminencia del futuro en la configuración de la propia memoria —o, en otros términos, el hecho de que la apertura a lo que viene obliga a resignificar lo que pasó— está también muy presente en el pensamiento de Jacques Lacan.

Sus ideas muestran, con particular claridad, la relación del psiquismo humano con el tiempo y el olvido.

Lacan subraya la conexión que existe entre la adquisición de lo verbal, de un sistema de símbolos, y la represión. Como es fácil comprender, solo hay represión allí donde previamente hay un sistema simbólico capaz de excluir. Así los eventos perturbadores o traumáticos que ocurren en los primeros años de la vida (como la escena presenciada por el hombre de los lobos) se integran retroactiva, retrospectivamente en el lenguaje, el campo de las significaciones. Es solo cuando el lenguaje aparece en el sujeto que los eventos adquieren el estatus de trauma y ello podría ocurrir mucho después de que acaecieron. El trauma es, así, simultáneamente represión y se sitúa siempre con atraso, a destiempo, en el futuro posterior a su ocurrencia.

Es por ello, concluye Lacan, que la represión y el retorno de lo reprimido son la misma cosa desde que toda represión es retrospectiva. Esto significa, como acabamos de ver, que el retorno de lo reprimido viene desde el futuro, de su integración en un universo simbólico y su incorporación, gracias a ese universo, a la subjetividad del individuo. El acontecimiento traumático entonces, literalmente, al ocurrir será una cosa que *habrá sido*, algo futuro.

En la historia del individuo, sugiere una y otra vez, lo que tiene más peso no es el pasado, puesto que ya fue, ni tampoco lo que ha sido, sino lo que *habrá sido*, un pasado que el sujeto anticipa, aquello hacia lo cual el sujeto se

encamina. No es pues el pasado, sino el futuro anterior, el futuro perfecto, el horizonte que configura la historia del individuo humano:

Para hacerme reconocer del otro no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será (...). Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido (...) sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser.⁷

Al invocar el futuro perfecto, o futuro anterior, como la clave de la historia personal, Lacan está poniendo en cuestión que el fundamento de la identidad subjetiva (la respuesta que da cada uno a la pregunta ¿quién soy?) sea una memoria interiorizada y clausurada. La memoria concebida como lo que ha sido queda reemplazada por lo que *habrá sido*, un tiempo que nunca podrá ser recordado a la perfección, puesto que está abierto, inconcluso, sin que nunca pueda tener lugar del todo. Esta incompletitud de lo humano que Lacan subraya una y otra vez resulta hasta cierto punto opuesta a puntos de vista como el de Hegel, que imaginan un presente pleno en el que todo está finalmente realizado.

IV «COMO UN LADRÓN EN LA NOCHE»

Llegados a este punto de la reflexión, lo que cabe preguntarse es cuál es la estructura originaria del individuo humano que hace que algo así como lo que Freud o Lacan observan en la clínica —la vida humana como una narración que se construye sobre la base de lo que vendrá— pueda acontecer. ¿Qué características posee la existencia humana para que el tiempo esté a fin de cuentas configurado desde el futuro hasta el extremo de que la memoria aparezca siempre en suspenso y en edición?

De todos los filósofos, quien se ha ocupado con mayor detención del tema del tiempo y la historicidad, situándolos en el centro de la existencia humana, hasta aseverar que el individuo humano es historia o tiempo —o, como va a reiterar Ortega, que el ser humano no tiene naturaleza sino historia¹—, es Martin Heidegger. Dar un vistazo a lo que pensó y dijo ayudará a entender el lugar y características que posee la memoria en la existencia humana. Heidegger no se ocupó, como veremos, directamente del problema de la memoria, pero examinó, por decirlo así, sus condiciones de posibilidad, la estructura originaria que le confería su particular carácter.

Hasta la llegada de Heidegger, siempre se pensó que la realidad, el conjunto de todo lo que hay, descansaba en una presencia constante. A esa presencia constante, permanente, que se mantenía incólume en medio de las turbulencias y las circunstancias, se le llamó *ser*. El ser estaba así vinculado a la eternidad. Toda la investigación de Heidegger se dirige a mostrar que, en cambio, el ser es temporal en sí mismo, que la realidad está infectada de tiempo y que transcurre y se configura en medio de él.²

Para llevar a cabo esa indagación, Heidegger se detiene a examinar al

individuo humano —el único que es capaz de hacer y responder preguntas— para averiguar qué quiere decir cuando asevera que esto o aquello *es*. Al llevar a cabo ese examen se desprovee de cualquier teoría previa y en vez de eso se da a la tarea de describir la condición humana tal cual aparece en nuestra experiencia cotidiana. ¿Qué hace el individuo humano cuando se encuentra en «actitud natural», cuando simplemente vive? Lo que Heidegger observa es que el ser humano en vez de estar recluido en su conciencia, vive fuera de sí mismo, abierto al mundo, involucrado en un permanente quehacer consigo mismo y con las cosas, sostenido por un conjunto de convenciones y creencias que se dan por supuestas, en medio de una circunstancia con la que se encuentra, siempre lanzado delante suyo, adelantándose a sí mismo, preocupado. Ser para el hombre no es otra cosa que ser-en-el-mundo. Esa condición consistente en que el individuo humano siempre va por delante de sí mismo a partir de una circunstancia ya dada que nunca puede dejar del todo atrás, condición a la que, como ya adelantamos, Heidegger llama *cura* o cuidado (*Sorge*), y teniendo por delante suyo una totalidad que nunca podrá experimentar, porque, como él observa, nadie experimenta su propia muerte, nadie asiste a ese momento en que ya ninguna posibilidad será posible, es, para Heidegger, la clave de la temporalidad. Esta circunstancia, un futuro que se sabe finito, la tragedia de la finitud, y no una esencia intemporal, es la clave de la condición humana. El individuo humano *es* el tiempo. Sin esa experiencia de espera y de cuidado que lo constituye, braceando, aunque a veces lo olvide, en el mar del día a día para mantenerse a flote, sabiendo que en algún momento llegará la muerte «como un ladrón en la noche» —según la expresión de Pablo en su carta a los tesalonicenses—, ni la historia ni la memoria importarían.

Heidegger posee fama de difícil y de oscuro —y muchos de sus seguidores se han esmerado por imitar esa fama—, pero cuando se examinan con cuidado

y se da un vistazo al camino que condujo hasta ellas, sus ideas centrales son sencillas de aprehender.

Después de todo, y como veremos de inmediato, no son... filosofía.

A diferencia de lo que ocurre con la mayoría de los filósofos (todos o casi todos antes que él) Heidegger piensa, en efecto, que la única forma de dilucidar algunos de los problemas tradicionales de la filosofía consiste en *abandonarla*. En una famosa conferencia que dictó ante un grupo de teólogos acerca del concepto de tiempo, en julio de 1924, y sobre la que volveremos, dijo que sus palabras solo tenían en común con la filosofía el hecho de no ser teología.³

Y es que la opinión de Heidegger, que va a mantener hasta el fin de sus días, es que la única forma de dilucidar, hasta donde eso es posible, la condición humana consiste en asomarse a ella tal cual se nos da en nuestra experiencia cotidiana. Husserl, su maestro, había dicho que había que ir a las cosas mismas. Llamó a eso fenomenología: se trataba de ver las cosas, el mundo en derredor tal cual se aparecían a la conciencia, sacudiendo todo prejuicio e idea preconcebida. Pero al hacerlo, descubrió Heidegger, no era la conciencia lo que aparecía ante la reflexión, sino, como hemos visto, el quehacer humano entreverado, mezclado con una situación en cuyo interior las cosas poseían un cierto significado. Si usted reflexiona sobre su propia condición, lo que descubre no es una conciencia separada de las cosas, como si mirara a estas últimas con extrañeza y con distancia, sino que se descubre en medio de un mundo, desenvolviendo un cierto quehacer, orientado por coordenadas de sentido con las que se encontró, y gracias a las cuales todo en derredor tiene un cierto significado. No era cierto entonces que el ser humano se encontraba consigo en la soledad de su conciencia, como si el yo estuviera dentro suyo y la realidad afuera, según la idea que había popularizado Descartes.⁴ Usted se ve a sí mismo volcado en las cosas, leyendo estas líneas, y las cosas en su derredor —la silla en que descansa, la sala que lo abriga, la gente que lo

rodea— son comprendidas o vistas no desde dentro suyo sino desde un horizonte de sentido que está fuera, que le viene dado y con el que usted simplemente se encontró. Sin embargo, usted no experimenta su situación con extrañeza, sino que desenvuelve su quehacer cotidiano en la más estricta espontaneidad. Pero basta que ese horizonte de sentido desaparezca para que todo entonces resulte extraño, como ocurre cuando encontramos una cosa que no sabemos para qué sirve, cuya utilidad por antigua nos es incógnita. En este caso la extrañeza no proviene de un vacío o defecto de quien encuentra el objeto, sino del hecho de que el mundo al que ese objeto pertenecía ya no está. A ese entorno, a esa trama de significados que sostienen su quehacer, Heidegger lo llamó «mundo», Ortega lo denominó «circunstancia» y Sartre lo definió como «situación». Todos convinieron en que el individuo humano se encuentra fuera de sí, extrovertido, volcado en un mundo con el que se encontró cuando al mismo tiempo se encontró a sí mismo:

La donación originaria del Dasein responde al hecho de que está en el mundo. La vida es una realidad que está en un mundo, y precisamente en el sentido de que tiene un mundo (...). La vida y su mundo no son nunca dos cosas yuxtapuestas, como dos sillas colocadas la una junto a la otra, sino que la vida 'tiene' su mundo.⁵

El individuo humano (al que Heidegger define con la expresión ser-ahí para subrayar el hecho de que en él se verifica el problema del ser) era un ser-en-el-mundo. La expresión, incluidos los guiones, debe entenderse en términos estrictamente descriptivos. Usted está constituido en medio de un mundo que no puede arrojar lejos. Pruebe concebirse a sí mismo sin ninguna de las coordenadas de sentido que la cultura de su tiempo le proporcionan, el género al que pertenece, la profesión que tiene, la historia familiar que posee, el conocimiento depositado en el lenguaje que su madre le enseñó, los proyectos que persigue, etcétera, y podrá constatar que al final no existe un individuo sino que habrá nada. Y es que el ser humano que cada uno es, en opinión de

Heidegger, no es un puñado de propiedades que puedan enumerarse, sino un cierto quehacer que se ha ido configurando a sí mismo a partir de una red interpretativa que estaba allí. Como observa Julián Marías, usted puede decir qué es un búho enumerando propiedades, pero para definir a Cervantes debe describir una circunstancia y un quehacer. Y lo que vale para Cervantes vale para cualquier vida humana. Y es que la vida humana es un quehacer entreverado, mezclado con las cosas en derredor y orientado por un horizonte de sentido en cuyo interior aparece para sí misma.

La vida entonces no se encuentra en la historia, como si esta fuera un escenario de sucesos predispuestos donde ella se desenvuelve, sino que la vida *es* historia.

Se trata de una idea que Heidegger adeuda en buena medida a Wilhelm Dilthey.

En las «Conferencias de Kassel», dictadas en abril del año 1925, poco tiempo después de la lección ofrecida ante el grupo de teólogos que se mencionó más arriba, Heidegger examinó la obra de este brillante autor decimonónico. Dilthey (quien también llamó la atención de Ortega⁶) se había empeñado en dotar de autonomía a las ciencias del espíritu que, por aquella época, a fines del siglo XIX, estaban maltrechas y acomplexadas por el éxito alcanzado por las ciencias naturales. ¿Sería verdad acaso que, como había sugerido Descartes, la historia, con sus vicisitudes, no podía dar lugar a un conocimiento genuino? Aceptar algo así equivalía a resignarse a que el escenario de lo humano permaneciera a oscuras. Había, pues, que resolver el problema.

Para llevar a cabo esta tarea, Dilthey identifica las distintas características de su objeto. Las «ciencias del espíritu» —la historiografía, el derecho, la literatura—, sugiere, poseen la particularidad que en ellas el sujeto y el objeto son el mismo. Cuando el hombre reflexiona acerca de la cultura, está intentando dilucidar su propia condición, la que, como es obvio, se ve

afectada por el mismo intento de esclarecerla. Las ciencias del espíritu, observa, son un esfuerzo reflexivo de la vida humana por esclarecerse a sí misma y en la medida que ella se desenvuelve en la historia, envuelta en el tiempo y en circunstancias que no elige, la tarea de fundar ese tipo de ciencias exige llevar adelante una «crítica de la razón histórica»:

Las preguntas que todos necesitamos dirigir a la filosofía no pueden ser respondidas sugiriendo un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva; solo se contestan mediante una consideración histórica que parte de la totalidad de nuestro ser.⁷

Los grandes historiadores del siglo XVIII y en especial del XIX —la época en que Dilthey escribe— habían combinado un apego empirista a los hechos con una fe idealista que confiaba comprender la totalidad de la historia del mundo haciendo pie en algunas ideas básicas.⁸ El modelo para ello fue de algún modo la hermenéutica de Friedrich Schleiermacher (cuya biografía estuvo a cargo del mismo Dilthey). La historia mundial podría verse como un texto para ser leído e interpretado, y los fenómenos históricos como expresiones portadoras de un significado que debía ser descifrado. Sin embargo Dilthey se preguntó en virtud de qué, o cómo, un individuo puede recrear o comprender el pasado. El proceso, observó, no era el mismo con el que se aprehendía un objeto material o natural. El objeto histórico es la vida desplegada y el sujeto que intenta comprenderla es una vida en ejecución que intenta comprenderse a sí misma. Al volver la vista sobre el pasado, vuelve también sobre sí mismo.

Para Dilthey, la razón humana posee dos direcciones: una de ellas se dirige a la naturaleza, lo que está fuera suyo; la otra hacia el interior, hacia la vida vivida. Pero esto último no es privado, no se trata de una experiencia encerrada en la conciencia, sino de una conexión de sentidos que en principio siempre puede hacerse accesible. Lo que ocurre —y aquí se advierte la

influencia de Hegel— es que la vida se objetiva en expresiones compartidas a las que se puede acceder mediante la comprensión empática.

La vida es la noción que abarca la experiencia y la reapropiación de la experiencia mediante la comprensión. Si esto se olvida, hay algo del espíritu humano que se escapa:

De acuerdo con la ley de la continuidad, aquello que la mente humana ha aprehendido en una generalización filosófica es retenido como la expresión de cierta etapa de la cultura. La unidad de la razón humana en la cooperación de las ciencias, su carácter de validez general, y, basado en él, el progreso del espíritu humano encaminado al control de la naturaleza y la sociedad: esta fue la generalización alcanzada en el siglo XVIII. Pero esta racionalización del universo también significa un empobrecimiento del espíritu humano.⁹

Esas ideas que Dilthey expuso en un conjunto de obras, buena parte de ellas inconclusas, como si el tema de la vida y la razón histórica no admitiera clausura, habían sido discutidas en una amplia correspondencia con el conde Yorck. Se trata de Paul Yorck von Wartenburg, quien había estudiado derecho y filosofía, aunque sus deberes de noble lo obligaron al quehacer político en el parlamento prusiano. Poseía profundos intereses intelectuales que canalizó en una breve obra sobre el concepto de catarsis en Sófocles y Aristóteles, pero sobre todo en su correspondencia con Dilthey, de quien fue amigo hasta su muerte en 1897. Nada de su obra se publicó en vida (con la excepción de su estudio sobre la catarsis, que apareció en 1866) hasta que una pariente suya editó su correspondencia a inicios del siglo XX, lo que, sumado al creciente interés por la obra de Dilthey (fallecido en 1911), contribuyó a rescatar a este intelectual y filósofo hasta cierto punto secreto, que desarrolló su vida intelectual oculta tras los deberes de un noble.¹⁰ En el conde Yorck, como en Dilthey, se combina una creciente conciencia acerca de la historicidad de la cultura y al mismo tiempo la convicción de que la sociedad moderna se envolvía en abstracciones que la hacían olvidar esa condición fundamental,

abstracciones que podían ser evitadas si se examinaba cómo ellas estaban sostenidas por el sustrato más básico de la existencia y de la vida. En uno de sus escritos, *Conciencia e historia*, considera que el cristianismo, concebido como experiencia, contribuye a una mejor comprensión de la facticidad de la vida (una idea que coincidirá con el examen de Heidegger acerca de San Pablo que se encuentra en sus estudios sobre la fenomenología de la religión¹¹).

La correspondencia entre el conde Yorck y Dilthey apareció en 1923 y ya en diciembre de ese año Heidegger la tenía en sus manos y preparaba un comentario. Así, en noviembre de 1924, en el tiempo intermedio entre la conferencia ante el grupo de teólogos y las Conferencias de Kassel, Heidegger examinó esa correspondencia donde, como vimos, la cuestión de la vida y la historia es planteada como la clave de comprensión de lo humano. Y en *Ser y tiempo*, su obra fundamental, reconoce que

El análisis que hemos hecho del problema de la historia es el resultado de la apropiación del trabajo de Dilthey, y se ha visto confirmado y a la vez consolidado por las tesis del conde Yorck, que se encuentran diseminadas en sus cartas a Dilthey.¹²

En esa correspondencia, el noble prusiano subrayó a Dilthey la necesidad de atender a la dimensión *ontológica* a fin de esclarecer la historia que envuelve a la vida humana. Y ello supone —sugiere— elucidar las estructuras ocultas, aquellas que no saltan a la vista y que no están en las fuentes de que se sirve el historiador.¹³ Se trata, en suma, de averiguar en virtud de qué la historicidad, que hace posible a la historia, está a la base de la condición humana y qué podría significar eso.¹⁴

La pregunta queda, entonces, planteada: ¿qué estructura constitutiva del ser humano es la que hace posible la historicidad y a fin de cuentas, como veremos, la memoria?

Heidegger llega a ese punto hacia el año 1925; sin embargo, él ya se había

asomado a esta pregunta en sus estudios de fenomenología de la religión y sobre misticismo medieval.

Veamos.

En el semestre de invierno de 1920 y 1921, Heidegger, por entonces un joven profesor, se da a la tarea de examinar la experiencia religiosa. Se interesa en la religión no como lo haría un teólogo, preocupado de dilucidar la voluntad de Dios en los textos, o un científico, entusiasmado con describir la función cultural que cumple la religión, sino que se acerca a ella como una *experiencia* en la que se revela algo de la facticidad de la vida humana, una experiencia que cuando se la describe sin prejuicios teóricos ayudaría a comprender la índole de la existencia en su conjunto. Para eso se detiene en el cristianismo primitivo, coincidiendo, aunque por entonces él no lo sabía, con el punto de vista del conde Yorck, quien vio en el cristianismo un momento histórico en el que se revelaba algo fundamental de la experiencia humana.¹⁵

Llaman su atención en especial las cartas de Pablo y sobre todo las dirigidas a los tesalonicenses. Los cristianos de Tesalónica están preocupados y ansiosos por la segunda venida de Cristo, la *parusía*, que el propio Pablo menciona en la primera carta. Los aqueja una pregunta acuciante que los hiere una y otra vez: *¿cuándo* acontecerá ese hecho fundamental? Los cristianos de Tesalónica parecen querer datar en un tiempo objetivo el momento de la segunda venida; pero Pablo les dice que no importa *cuándo* vendrá el salvador, lo que importa es el *cómo* de la espera. Pablo interpreta la pregunta de los cristianos de Tesalónica no como una pregunta relativa al conocimiento, sino como una relativa a la existencia. Se trata de vivir sobriamente y en alerta, en medio del mundo y sin eludirlo, evitando así que el día del Señor, la segunda venida, llegue «como un ladrón en la noche». Quienes viven de esa forma, en medio de esa espera atenta y hasta cierto punto perturbada, pero al mismo tiempo involucrados en el mundo, son los hijos de la luz; quienes, en cambio, viven creyendo estar en medio de la paz y la seguridad son hijos de la

oscuridad. La parusía remite, pues, al sentido de la vida misma. La espera es un modo de existencia, un cómo de la vida fáctica, no un plazo que se acorta y contabiliza con el paso de los días. La espera de lo que vendrá es una forma de temporalidad de la vida cristiana que se organiza en torno a ese futuro que se acerca:

El significado del «cuándo», el tiempo en el que el cristiano vive, tiene un muy especial carácter. El cristiano vive la temporalidad. Es un tiempo sin su propio orden y demarcación. Uno no puede encontrar esta temporalidad en alguna suerte de concepto objetivo de tiempo. El «cuándo» de ninguna manera es objetivamente aprehensible.¹⁶

Rudolf Bultmann, el teólogo protestante que fue amigo de Heidegger hasta el fin de sus días,¹⁷ escribe el año 1941 un ensayo fuertemente influido por este último —*La desmitologización del Nuevo Testamento*—, en el que explica la idea de futuro cristiano, ese tiempo que, en vez de llegar, exige:

El venidero reino de Dios no es, en definitiva, algo cuyo advenimiento tendrá lugar en un momento determinado (...). Es el reino de Dios *una potencia que, con ser en un todo futuro, determina en un todo el presente*. Determina el presente por cuanto sitúa al hombre ante la decisión; elegido o réprobo, está el hombre determinado por él en toda su existencia presente. Así, pues, el futuro y el presente no están enlazados ni en el sentido de ser el reino de Dios una realidad histórica que comenzará en el presente y quedará consumada en el futuro, ni en el de ser un caudal interior, espiritual, de cualidades personales o estados de alma, logro del reino de Dios en el presente, faltando tan solo la consumación en el futuro; el reino de Dios es futuro verdadero, puesto que no es una entidad metafísica, un estado, sino un obrar futuro de Dios, que en ningún sentido puede ser algo dado en el presente. Ello no obstante, este futuro determina al hombre en su presente; siendo por eso mismo futuro verdadero, no algo que se producirá alguna vez en alguna parte, sino lo que viene hacia el hombre y lo sitúa ante la decisión.¹⁸

Para Bultmann la parusía es, por decirlo así, un futuro presente, en el sentido de que el individuo humano debe reaccionar frente a él ahora mismo y

no estar a su espera como si fuera realmente significativo solo cuando lo que en él se anuncia aconteciera. Es lo mismo que Heidegger había dicho en su curso sobre el tiempo del año 1924. La muerte es una certidumbre que no consiste en estar a la espera de un acontecimiento futuro, puesto que esperar significa esperar para el presente:

El Dasein es un ente al que le *va el ser* en su respectivo ser propio o impropio. El adelantarse (o el precursarse) significa: ser en el «pre» de la posibilidad mas propia y extrema. Este pre=ser se revela como ser=futuro. En su adelantarse el Dasein es futuro. Después de la explicación del haber-pasado indeterminado y cierto, el futuro en cada caso propio no se puede interpretar como un «qué» que comparece mundanamente. La aprehensión anticipativa de la muerte cierta no es un estar a la espera de un acontecimiento futuro. Esperar significa: esperar en y para el presente. Lo venidero de la espera es lo=que=todavía=no=ha=llegado=a=ser=presente, mientras que para el presente es lo que actualmente es posible desear o de lo que es posible tener miedo. El adelantarse no deja *advenir* algo *a sí en un presente* que se entiende como un todavía=no=actualmente=presente y tampoco aleja de sí por temor algo que no debe devenir presente, lo que conforme a su ser tiene el mismo carácter del todavía=no=actualmente=presente. El adelantarse deja al ser=futuro justamente lo que es.¹⁹

Todo eso parece algo enrevesado; pero cuando se lo examina con cuidado no lo es tanto.

El individuo humano —usted o yo— vivimos, va a explicar Heidegger, en medio del tiempo. Cada uno organiza sus horas o sus días con el calendario o con el reloj, y contabiliza los días hacia delante anticipando algo o hacia atrás recordándolo. Nicanor Parra, por ejemplo, en su «Defensa de Violeta Parra»,²⁰ dice:

Para verte mejor cierro los ojos
>Y retrocedo a los días felices
¿Sabes lo que estoy viendo?
Tu delantal estampado de maqui.

Tu delantal estampado de maqui
¡Río Cautín!
¡Lautaro!
¡Villa Alegre!
¡Año mil novecientos veintisiete Violeta Parra!

Pero ese tiempo que cada uno contabiliza —ahora son las diez mirando el reloj o el año 1927 como ocurre en el recuerdo de Parra— es el tiempo vulgar, el tiempo con el que medimos el transcurrir. Y lo que cabe preguntarse es si tenemos tiempo gracias al reloj o al calendario o si, en cambio, tenemos reloj o calendario porque tenemos o somos tiempo. La respuesta de Heidegger es que tenemos reloj o calendario porque somos, en nuestra estructura originaria, tiempo. El *quién* de la existencia, usted o yo, se singulariza en un acontecer que transcurre entre el nacimiento y la muerte, de manera que cada uno se experimenta como un *habiendo sido* y como un *habré sido*. *Sido* en cualquier caso, porque entre las posibilidades que nos constituyen hay solo una que es certera y que suprime a todas las demás: la muerte.

Sin esa estructura, la memoria humana carecería de todo sentido. Esto es lo que explica Heidegger en la que es su obra principal, *Ser y tiempo*.

Revisar el argumento de esa obra fundamental ayudará a volver luego sobre la memoria y el tiempo.

V EXPERIMENTAR EL TIEMPO

Para Heidegger, como hemos visto, el ser humano vive en un mundo con el que se encuentra, un escenario que no escogió ni deliberó y en el que de pronto debe desenvolver su quehacer. Cada uno compareció, en efecto, en un mundo ya hecho, en medio de una estructura de significados que no pudo escoger y con los que principia a definirse a sí mismo y a los demás. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando afirma que el individuo humano está arrojado en medio de una cierta «facticidad». Hegel lo dice de un modo inmejorable cuando, en un famoso prólogo, observa que cada uno es hijo de su tiempo.¹ Así como nadie escoge a sus padres, nadie escoge tampoco el tiempo ni la época ni la cultura en medio de la que ejercita el acto de vivir y que le proporciona el repertorio para definirse a sí mismo. Es por ello que vivir equivale a desenvolverse con un pie forzado —la lengua materna, una cierta memoria transmitida, la imagen de la vida que es apetecible, etcétera— al que cabe llamar facticidad. Pero, como es obvio, no somos pura facticidad, no somos simplemente la sombra del mundo en el que estamos situados al encontrarnos con nosotros mismos; no somos pura situación o circunstancia, y nuestra existencia no está ni prefijada ni resuelta. Si fuera así, vivir equivaldría a ser, como observa Aristóteles, una simple hoja arrastrada por el viento.² Y la mejor imagen de la vida humana no sería entonces la de un actor en un escenario condenado a improvisar en medio de una obra en curso, sino la de una simple marioneta movida por hilos sostenidos por un titiritero invisible. A cambio de eso, el ser humano tiene la condición, única en todo lo que existe, de trazar posibilidades para sí, de vivir, por decirlo de alguna forma, un paso por delante de sí mismo.

Se trata de una condición, como observa Ortega, hasta cierto punto dramática puesto que cada uno vive inexorablemente en medio de una circunstancia; pero así y todo tiene que elegir su ser y hacerlo sin guion ni ensayo previo.³ El ser humano, explica por eso Heidegger, también es una *proyección*, se organiza desde un futuro que adelanta y consiste en algo que no es. Esta proyección, sin embargo, no siempre es genuina o idiosincrásica; la mayor parte de las veces el individuo humano en vez de discernir se deja acunar por aquello que ese sujeto que es todos y es nadie —la gente— acostumbra. A esto último Heidegger lo llama la «caída». Así, pues, el individuo humano está en medio de una circunstancia en la que, le guste o no, debe desenvolver su quehacer, elaborando proyectos o dejándose llevar por el repertorio de los que su tiempo le ofrece. Cada uno vive con el pie forzado de su circunstancia; pero, al mismo tiempo, se estira a sí mismo hacia el futuro, imagina una circunstancia que aún no es y con la que, de alguna forma, toma venganza de la simple facticidad de la vida.

Esta caracterización que efectúa Heidegger de lo que significa *estar-en-el-mundo*⁴ como quien es arrojado en medio de un escenario con el mandato de ponerse a actuar con un guion que ha transcurrido ya en parte y que él debe, no obstante, continuar, improvisando unas líneas que surgen de las anteriores, pero que no las reiteran, es posible encontrarla también, como el propio Heidegger lo advirtió,⁵ en Aristóteles, quien describe la acción humana como una mezcla de decisión y circunstancia cuando observa que, cuando vivimos, nos parecemos más al capitán que cada cierto tiempo debe arrojar la carga para salvar el barco que a quien simplemente delibera lo que le placería hacer. Lo que Aristóteles quiere decir es que los seres humanos decidimos, pero lo hacemos desde cierta facticidad que no es el fruto de nuestra decisión. Por eso Heidegger va a observar que la vida humana, cuando quien la vive mira para atrás de sí mismo, posee una sombra de culpa o de deuda. Y es que el individuo humano sabe que al haber elegido una de las posibilidades, negó

múltiples otras. Elegir, observa Isaiah Berlin, es perder. Al lado del individuo que cada uno eligió ser, fueron arrojados por la borda otros múltiples posibles que no llegaron a ser. Vivir consiste, por eso, en arrastrar una culpa, una deuda que no se puede pagar:

Nuestro ser, el de cada cual, no es una cosa dada y fija, sino que en cada instante somos en potencia innumerables seres divergentes, que apenas tienen que ver entre sí. De estos seres posibles que somos elegimos en cada instante uno para serlo en realidad, abandonando los demás.⁶

Heidegger, como ya sabemos, llama al conjunto de ese estar-en (a la facticidad, la proyección y la caída) el cuidado o cura (*Sorge*).

Al definir la vida como cura o cuidado, Heidegger quiere subrayar el hecho de que el individuo humano es, de alguna forma, un asunto para sí mismo, algo de lo que debe permanentemente ocuparse y estar atento. En sus estudios de fenomenología de la religión, y cuando era un muy joven profesor, se detiene, como ya vimos, en la segunda carta a los tesalonicenses donde Pablo les dice a los cristianos que lo que importa no es cuándo vendrá Cristo, en qué fecha, sino el *cómo* de la espera. Se trata, les dice Pablo, de vivir sobriamente y alertas de manera que la segunda venida no los sorprenda cayendo «como un ladrón en la noche». El vivir, agregará Heidegger, es un «hacia» que, no obstante, está anclado en el presente y tiene en sí mismo la fuerza propulsora. Pero el cuidado no es algo que el individuo humano pueda adoptar o no, según prefiera. El individuo humano es constitutivamente cuidado, es el ser que se hace cuestión de sí mismo. Es verdad, desde luego, que la mayor parte de las personas se deja llevar por las convenciones y vive como un tren que se desplaza por carriles predispuestos; pero como nadie puede huir de sí, el problema que cada uno es para sí mismo asoma entonces en los momentos de angustia o de profunda alegría.

Ahora bien, ¿cuál es el fondo que hace inteligible y comprensible, que

confiere sentido, al cuidado, a esa vida que vive en permanente alerta de sí misma?

Ese fondo es, explica Heidegger, la temporalidad. La temporalidad es la característica originaria que hará posible la memoria y lo que experimentamos como tiempo.

Más precisamente, el cuidado consiste en anticiparse el individuo humano a sí mismo (lo que llamábamos proyección), a partir de estar lanzado a un mundo que él no eligió (lo que denominábamos facticidad), y estando permanentemente reclamado o atraído por la convencionalidad, los usos y la gente (lo que designábamos como caída). Ahora bien, todos esos elementos son hechos posibles por la temporalidad. Si se mira con atención, esas tres dimensiones son hacia el ser propio que está por delante (el futuro), hacia el que ha sido (la facticidad, el pasado) y hacia otros seres en el hoy (la caída). El individuo humano es quien, como dice Heidegger en expresión más o menos idiosincrásica, *temporaliza*.

Desde el punto de vista de nuestra experiencia cotidiana, en el quehacer más o menos irreflexivo del día a día, el tiempo aparece como un flujo incesante al que podríamos representar como una línea en uno de cuyos puntos, el ahora, estaríamos situados. Si usted mira un calendario o los punteros de un reloj, podrá apreciar con total claridad esa concepción del tiempo atendiendo a la cual podemos decir que en un momento estamos *aquí* y en otro *allí*. Pero como ya vimos, lo que advirtió San Agustín (y Nicanor Parra en uno de sus antipoemas) es que esa idea del tiempo resulta problemática, puesto que el ahora (por ejemplo el momento en el que usted lee esta línea) es instantáneamente arrastrado hacia el pasado y entonces ya no es. El tiempo sería entonces una ilusión; pero, como el mismo Agustín lo advirtió, el hecho es que *experimentamos* el tiempo.

Mucho antes de Agustín, y en su tratado sobre la *Física*, el mismo problema había inquietado a Aristóteles, cuyas opiniones sobre el tiempo examina

Heidegger en un curso dictado en Friburgo, en 1927, luego de la publicación de *Ser y tiempo*.⁷ Aristóteles, observa Heidegger, había definido el tiempo como una medida del movimiento por relación a un *antes* y un *después*. El tiempo aparece entonces como una medida del cambio. Pero como el antes y el después son también temporales, la fórmula de Aristóteles parece una tautología *salvo que el antes y el después aludan a una experiencia más básica* o fundamental que el simple medir o enumerar momentos. ¿Es así?

Lo que ocurre, explica Heidegger, es que el movimiento en Aristóteles no solo indica un cambio de lugar, sino también un tránsito de algo a algo en el que, no obstante, habría cierta continuidad. Se trataría, observa, reiterando aquí una idea que había encontrado en el texto de Agustín que ya revisamos, de una *distensión*. Como se recuerda, Agustín ejemplificaba la distensión con los versos de una canción. Al pronunciar unos de los versos retenemos, observaba, el que antecede y anticipamos el que viene. Experimentamos, pues, el tiempo como un «desde allí» que retenemos y un «hasta allí» que anticipamos, no como un transcurso entre dos puntos indiferentes, sino como dos momentos enlazados, uno previo y otro posterior; experimentamos, por decirlo así, el paso del tiempo como un proceso:

Al retener el precedente y anticipar el próximo, vemos la trayectoria en cuanto tal (...). Para comprender la retención particular de lo que es precedente y la anticipación de lo que ha de llegar, decimos: ahora aquí, antes allí, luego allá, esto es, cada allí, en el nexo de un «desde algo hacia algo» es un *ahora-allí, ahora-allí, ahora-allí*.⁸

Solo porque tenemos esa experiencia originaria que nos constituye (al modo de un *a priori* kantiano, algo que antecede a toda experiencia posible) es que podemos leer el tiempo en el reloj. Entonces el pasado es el «ahora ya no», y el futuro es el «ahora todavía no». En ambos casos, por decirlo así, se trata de un *ahora distendido*. Solo en la perspectiva del ahora, entendemos el «hace un

tiempo» y el «luego», que van a bordo del presente, sin abandonarlo. Ortega lo explica de manera inmejorable:

Nuestra vida está alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en ese instante? No es decir lo que estoy diciendo; lo que vivo en este instante no es mover los labios; eso es mecánico, está fuera de mi vida, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir; en este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para decirlo necesito emplear ciertos medios-palabras y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y, cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior. El futuro me rebota hacia el pasado, este hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y este es otro presente, en un eterno girar.

Estamos anclados en el presente cósmico, que es como el suelo que pisan nuestros pies, mientras el cuerpo y la cabeza se tienden hacia el porvenir.⁹

El individuo humano no está entonces en el tiempo, él *es* su tiempo, su pasado, su presente y su futuro.

Es verdad que cuando vive en su cotidianidad, sin embargo, el tiempo aparece como una sustancia, algo objetivo en medio de lo cual su quehacer se desenvuelve. Pero esa es una experiencia, en términos de Heidegger, inauténtica puesto que allí el individuo humano trata el tiempo como un útil, un recurso a su disposición con el que se relaciona utilitariamente, olvidando que él es tiempo, es un transcurrir que se distiende. En la segunda carta a los tesalonicenses, según ya vimos pero vale la pena reiterarlo, Pablo se resiste a decir cuándo será la segunda venida de Cristo, en qué momento se producirá la parusía. En cambio, él prefiere subrayar el hecho de vivir alerta y atento en la espera, experimentando el tiempo desde el futuro que se acerca. Habría pues un tiempo vulgar o inauténtico, el de quienes, en palabras de Pablo, viven en medio de la paz y la seguridad (Heidegger diría en medio del «uno», en

medio de las convenciones de la gente) y un tiempo originario, el tiempo que se vive en alerta y en espera, el futuro que se acerca.¹⁰

En toda esa descripción de la estructura originaria del vivir humano, Heidegger enfatiza el futuro. El individuo humano siempre existiría adelantándose a sí mismo, por delante suyo, experimentándose, de esa forma, como una carencia, como si su mejor definición fuera «todavía no es», hasta que la muerte, de manera retroactiva, transforme su vida en un destino:

No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante, y el presente o el pasado se descubre después en relación con el futuro.¹¹

Sin embargo esa descripción presenta una dificultad. Y es que parece dejar fuera el problema de la identidad. Si el individuo humano estuviera siempre lanzado por adelante de sí mismo, y si el horizonte que anhela o persigue (poco importa si suyo o de la gente) fuera el que lo define en plenitud, entonces la identidad personal nunca podría ser precisada. Cada uno sería un futuro totalmente abierto, algo que está siempre y en todo momento llegando a ser lo que aún no es.

Pero es obvio que las cosas no son así.

La vida humana se extiende *entre* el nacimiento y la muerte, y el individuo humano está envuelto en una trama —Heidegger la llama siguiendo a Dilthey «la trama de la vida»— y no obstante el transcurso de esa trama, el individuo humano se mantiene en una cierta identidad.¹² ¿Cómo es eso posible? ¿En virtud de qué el individuo humano puede señalarse a sí mismo como el *quién* de su existencia o, como va a preferir Heidegger, cómo se explica la «estabilidad del sí-mismo» en medio de su acontecer?

Se trata de un viejo problema que está a la base de la comprensión de la memoria.

Veamos.

VI

«¿HAY UNA HISTORIA?»

En las primeras páginas de *Respiración artificial*, la primera novela de Ricardo Piglia, aparece Emilio Renzi preguntándose si hay una historia. Se refiere, por supuesto, a si él, Emilio, tiene una. Entonces recuerda haber recibido una carta. En su interior, y entre las páginas dobladas por la escritura, venía una foto. La observa y se responde que sí, que esa historia existe y quizá comienza con la escena que esa foto congela, donde aparece sostenido en los brazos de su padre:

¿Hay una historia? Si hay una historia empieza hace tres años. En abril de 1976, cuando se publica mi primer libro, él me manda una carta. Con la carta viene una foto donde me tiene en brazos: desnudo, estoy sonriendo, tengo tres meses y parezco una rana. A él, en cambio, se lo ve favorecido en esa fotografía: traje cruzado, sombrero de ala fina, la sonrisa campechana: un hombre de treinta años que mira el mundo de frente. Al fondo, borrosa y casi fuera de foco, aparece mi madre, tan joven que al principio me costó reconocerla.¹

¿Cómo sabe Emilio Renzi que el niño de la foto que parece «una rana» es él?

Desde luego, no se trata físicamente del mismo individuo. El niño que aparece en los brazos de quien Renzi recuerda como su padre no es *materialmente* él mismo. Un observador externo que acompañara a Renzi a mirar un álbum de fotos no podría saber, al mirar el retrato, que ese niño es el adulto que está ahora a su lado. Y es que el parecido entre el niño que está en los brazos de su padre y el adulto que se reconoce en él, es el mismo que media entre la bellota y el roble: no hay ninguno, salvo por *algo* que el adulto

que mira la foto es capaz de ver, algo que lo hace reconocerse en el niño que parece rana, sin que nosotros sepamos qué es.

El problema que plantea esa escena narrada por Piglia es el mismo que sugiere el siguiente pasaje de Plutarco conocido como el barco de Teseo:

La nave de treinta remos en que con los mancebos navegó Teseo, y volvió salvo, la conservaron los atenienses hasta la edad de Demetrio Falereo, quitando la madera gastada y poniendo y entretejiendo madera nueva; de manera que esto dio materia a los filósofos para el argumento que llaman aumentativo, y que sirve para los dos extremos, tomando por ejemplo esta nave, y probando unos que era la misma, y otros que no lo era.²

Si el barco navegó durante siglos y en medio de su navegar le fueron sustituyendo poco a poco las tablas y las velas hasta reemplazar todas las que inicialmente lo configuraron, ¿cómo se podría seguir aseverando que se trata del mismo barco, el de Teseo?³ Si el individuo humano en la trama de la vida poseyó miles de vivencias y su materialidad cambió por completo, como le ocurrió al personaje de Piglia que se mira cuando niño en una fotografía, ¿cómo decir que se trata del mismo?

Este problema es de los más antiguos de la cultura y revisarlo con alguna detención puede ayudarnos a comprender mejor la relevancia, o no, de la memoria y los problemas que ella plantea.

Fue Aristóteles quien sugirió un principio para resolverlo, un principio que hasta hoy es valioso tener en cuenta. Desde luego, dijo, si es verdad que la bellota cambió a roble, como el niño de la foto se convirtió en Renzi, ha de haber un sustrato que entre esos dos extremos se mantiene. Esta es, sugirió, una verdad conceptual. Una verdad conceptual es una verdad que nos consta por el hecho de conocer los términos que empleamos. Si usted dice que *algo* cambió, es obvio que está aludiendo a una misma cosa que ha transitado por dos estados diferentes. Y entonces:

Necesariamente ha de haber una materia como sustrato de lo que se genera y cambia.⁴

Si no hubiera algo que los une, si entre la bellota y el roble no hubiera una realidad que les es común, un sustrato, una materia o algo que aunque no lo veamos está subyacente a ellos, manteniéndose incólume entre ambos, entonces no habría cambio alguno. Para que el cambio exista, dijo el Filósofo (Santo Tomás llamaba así a Aristóteles, el Filósofo a secas, por antonomasia), tiene que existir el sujeto o el ente que cambia. A partir de allí Aristóteles concluyó que la identidad descansaba en una sustancia que era la misma en dos momentos discretos del tiempo, entre el inicial de la bellota y el terminal del roble, entre el niño de la foto y Emilio Renzi que entre las páginas de *Respiración Artificial* lo mira. El Filósofo pensó que esa sustancia estaba ya íntegra al inicio, que en la bellota estaba ya agazapada, en potencia, escondida como una posibilidad cierta, la totalidad del roble, del mismo modo que en el niño de la foto que Renzi mira estaba escondido él.

El niño de la foto al que mira Renzi era, en algún sentido, él mismo. En el niño con aspecto de rana estaba Renzi en potencia, y entre ambos habría una sustancia que siguió siendo la misma.

Sobre la base de esa verdad conceptual, el problema fue examinado en la cultura medieval. Para los medievales todos los problemas tenían relación con cuestiones teológicas. Y esta no fue la excepción.

Haciendo pie en esa intuición aristotélica, durante largo tiempo se tuvo como una verdad firmemente asentada que para que una cosa fuera una y no otra distinta (que es lo que la literatura posterior llamará «identidad numérica»), ella debía tener una sustancia también única, un fondo inmovible que lo individualizara. Podía ocurrir que ese fondo no se pudiera identificar del todo, pero era una verdad conceptual que si no existía ese fondo inmovible alojado en el individuo, entonces la identidad individual no era simplemente posible. Por el contrario, se tuvo también como

una verdad obvia que si esa sustancia era común, entonces, a pesar de las apariencias, no había varios individuos sino solo uno.

El problema parece banal y un simple artificio de la imaginación, fruto de la ficción novelesca como la que sugiere la escena relatada por Piglia, pero durante mucho tiempo (y como veremos, hasta nuestros días) ha ocupado el quehacer de los filósofos.

Un buen ejemplo se encuentra en un texto de San Agustín, notable y bello por la inteligencia que asoma en cada una de sus líneas. Se trata del escrito *De Trinitate*.⁵ ¿Cómo puede afirmarse que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres entidades que equivalen a un único Dios? La idea era refutada por los arrianistas.⁶ El Padre, razonaban, era ingénito, no engendrado por nadie, en tanto el Hijo lo era. Así entonces no podían ser la misma sustancia y habían de ser dos individuos y no uno. Los arrianistas concluían que Cristo era un hijo subordinado a Dios, su Padre. San Agustín sale al frente de esa herejía sin abandonar la idea de sustancia, por el contrario insiste en ella, afirmando que los conceptos de ingénito y engendrado se emplean en este caso para aludir a una relación y no en un sentido sustancial.⁷ Quien dice ingénito *dice simplemente no hijo*, razona Agustín, se limita pues a negar una relación. Los arrianistas quedaron así refutados y la idea de sustancia —así de importante era—, a salvo.

Pasaron siglos antes de que esa idea de identidad fuera socavada hasta quedar casi desacreditada, abriendo paso a la concepción de que la identidad descansa sobre la memoria; que la identidad es por decirlo así una forma de recuerdo, una idea que, aunque resulte extraño, aparece en Heidegger.

John Locke —un filósofo que debió padecer una neurosis obsesiva consistente en escribirlo todo, desde las cuentas de lavandería hasta tratados teológicos— se ocupó brillantemente del problema en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689).

Para Locke una cosa era la identidad de las cosas naturales, como los

animales o las plantas, o el propio hombre concebido como animal, y otra cosa distinta la identidad personal.

Un encino, ejemplifica Locke, que de ser una planta pequeña se convierte en un gran árbol, o el potro que flaco hoy y gordo mañana se convierte en un caballo, siguen siendo el mismo encino o el mismo caballo aunque entre ambos extremos del tiempo haya habido grandes cambios de materia. Y la razón es que en ambos casos la identidad deriva no del material de que están hechos el encino, el caballo o el hombre, sino, observa Locke, de la *organización* que posee ese material cambiante y variado. La observación de Locke, formulada a propósito de la identidad, adelanta en varios siglos la definición de lo vivo que van a formular Francisco Varela y Humberto Maturana.⁸ Pero esto no resuelve el problema que se plantea con Emilio Renzi cuando mira su foto de niño rana. Lo que el caso de Renzi plantea, cuando al mirar la foto encuentra en ella el inicio de su historia, es un problema de identidad personal. Lo que interesa averiguar es cómo *sabe* Emilio Renzi que el niño rana y él son la misma persona, que la vida vivida es la misma para ambos, solo que desde momentos discretos del tiempo.

A ese problema, del que Locke fue uno de los primeros en ocuparse, se le conoce como el problema de la «ipseidad», el problema de la identidad narrativa o, si se prefiere, el problema del sí-mismo. Hay que considerar, plantea Locke, de qué manera el Sócrates niño será el mismo Sócrates después de la resurrección.

La identidad personal, explica Locke, alude a un ser reflexivo

que puede considerarse asimismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace porque tiene conciencia.⁹

Es la conciencia que acoge el recuerdo de lo pasado y la espera de aquello que vendrá lo que configura, según Locke, la identidad personal. Es como si cada uno fuera un narrador de sí mismo, que echando mano a su imaginación y

a la memoria va tejiendo lo que fue. Es verdad, reconoce Locke, que a veces hay olvidos, pero eso no refuta la idea de que es la conciencia que rememora y que teje recuerdos, a veces tapizados de olvido, la que constituye nuestra identidad. Si la conciencia del príncipe fuera trasladada a la del zapatero, este último sería para sí mismo un príncipe y este sería ahora un zapatero. Lo que hace príncipe al príncipe y zapatero al zapatero es la conciencia y los recuerdos que ella logra atesorar:

Si, por ejemplo, yo tuviese la misma conciencia de haber visto el arca y el diluvio de Noé, como la que tengo de haber presenciado una inundación del río Támesis acaecida el invierno pasado, o como la que tengo de estar escribiendo ahora, no podría poner más en duda que yo, ahora que escribo esto, y que vi al río Támesis desbordarse el invierno pasado, y que presencié la inundación del diluvio universal, soy el mismo *sí mismo*, póngase ese *sí mismo* en la substancia que se quiera, que lo que podría poner en duda que yo, que escribo esto, soy, ahora mientras escribo, el mismo *yo mismo* que era ayer, independientemente de que yo esté formado enteramente o no de la misma substancia material o inmaterial.¹⁰

Si la conciencia y sus recuerdos estuvieran atrapados en una materialidad (Freud imaginó que los recuerdos se inscribían en un soporte material y de esa idea se servirá, como veremos, Derek Parfit en sus investigaciones), entonces ellos podrían insertarse en un individuo distinto al que originalmente los tuvo y la individualidad anterior que esos recuerdos portan pasaría, ahora, a ser la suya.

Y es que para Locke lo que hace a la identidad personal es la conciencia.

Tiempo después de la muerte de Locke, David Hume volverá sobre ese problema.¹¹

En vez de afianzar las ideas de Locke y confirmar la conciencia como base de la identidad personal, va a argüir que la identidad personal es una ilusión, un supuesto que, cuando se lo mira con calma muestra toda su fragilidad. Emilio Renzi reconociéndose en la foto donde ese niño aparece en los brazos

de un hombre que él recuerda es su padre no sería, opina Hume, más que una ilusión. La identidad personal, eso que cada uno asevera cuando pronuncia yo, la idea de sí mismo, esa idea que se afirma en nuestras comunicaciones cotidianas cuando decimos que tal persona está fuera de sí, queriendo decir que no parece ser quien es, no tiene sustento alguno.

¿Cómo alcanza Hume esa conclusión desoladora?

Para este autor toda idea encuentra su origen en una impresión, de manera que la idea de un yo firme y estable que se mantiene el mismo en el tiempo, y se percibe como tal, debe derivar de una impresión que posea las mismas características; pero como no existe una impresión de esas características, la idea de la identidad personal no existe:

Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni de ninguna otra. Y en consecuencia no existe tal idea.¹²

El problema de Hume también fue planteado por Kant. Si el flujo de lo que llamamos experiencia es un tropel de fenómenos, de cosas que aparecen pero que nunca se nos revelan tal cual son, puesto que las vemos a través de conceptos *a priori*, conceptos que radican en el sujeto, entonces el mismo yo tampoco consta al sujeto que cuando dice «yo soy» verbaliza nada más que un fenómeno sin poder aseverar qué hay tras él.¹³

En la literatura contemporánea Derek Parfit, autor de *Reasons and Persons*,¹⁴ desarrolló hasta el límite de sus posibilidades la propuesta de Hume.

Parfit piensa que la identidad personal es el resultado de simples conexiones neuronales que favorecen una continuidad psicológica. En un

célebre experimento mental, el teletransportador, invita a imaginar que una persona, por ejemplo usted, es trasladada a un sitio distante —a Marte, por ejemplo— mediante una copia de todos sus estados neuronales y los psicológicos que descansan en ellos. La máquina teletransportadora será capaz de introducir los mismos estados neuronales y los psicológicos en un cuerpo igual al suyo en el lugar de destino. El último pensamiento que usted tuvo antes de la teletransportación, beber una copa de vino, por ejemplo, será el mismo que el nuevo cerebro y cuerpo tendrá una vez que el proceso concluya. Pero evidentemente usted no será el mismo porque toda su materialidad será otra, se tratará de sujetos numéricamente distintos; pero usted *se sentirá el mismo* puesto que tendrá conexión psicológica, gracias a los estados neuronales, con su antiguo cuerpo. Eso, diría Parfit, es más o menos lo que ocurre a Renzi cuando mira la foto de ese niño que parece rana y se reconoce en él. Se trata de una simple conexión entre dos cosas distintas y discontinuas. A menudo creemos, dice Parfit, que nuestro punto de vista acerca del mundo es lo que unifica todas nuestras vivencias porque por debajo de todas ellas habría un yo firme que las sostiene. Por eso tendríamos tanto miedo a perder la memoria creyendo que de esa forma perdemos ese fondo que nos unifica; pero si se aceptan las consecuencias del experimento mental de Derek Parfit, no hay tal. En realidad este punto de vista conduce a no temer la pérdida de la memoria porque se trata, en verdad, de una modificación de nuestras conexiones, algo que ocurre muchas veces en la vida. Lo que llamamos identidad sería el conjunto de conexiones que somos capaces de trazar con nuestros «yoes» en el pasado, al igual que la conexión entre sus estados neuronales teletransportados y el cuerpo que, en el experimento, dejó atrás.

La respuesta de Heidegger será muy distinta, sin embargo, a esas (aunque no es contradictoria con ellas). Para el filósofo alemán, y según veremos también para Paul Ricœur, el quién de la existencia deriva de la *historicidad* del ser humano.

Es la historicidad la que hace a Emilio Renzi reconocerse en el niño rana que aparece en la foto en brazos de su padre, en brazos de ese ser que recuerda como su padre. Es su memoria la que le dice que entre los actos de ese niño y los suyos está él, Emilio Renzi, quien acaba de abrir la carta y tropezarse con esa foto. Y Emilio Renzi tiene memoria, es capaz de enlazar la trama de su vida porque posee la característica de la historicidad. ¿Hay una historia?, pregunta Renzi. Y sí, la hay; pero la hay no como cosa distinta de la identidad personal. No es que primero exista Emilio Renzi y luego la historia que vivió, como si la historia fuera un conjunto de escenas puestas ante él, sino que él mismo es esa historia.

Pero ¿en qué consiste la historicidad que hace posible la memoria?

Para saberlo, nada mejor que volver sobre Heidegger.

VII MEMORIA, TIEMPO E HISTORICIDAD

Como se recordará, habíamos revisado el largo transcurso que condujo a Heidegger a descubrir que el sentido del individuo humano —aquello que lo hace inteligible, que permite comprenderlo en su peculiaridad— es el tiempo. El rasgo más propio de la existencia, lo que Heidegger entiende por cuidado (*Sorge*), se desenvuelve en un *presente distendido* en el que hay un *ya-sido* y un *todavía-no*. Usted es la suma de los días transcurridos y los que vendrán, y en cada una de las vivencias presentes ellos se reúnen. Cada individuo humano, incluso si se envuelve en la convencionalidad de su tiempo y reproduce los prejuicios de la hora que le tocó vivir, se experimenta a sí mismo de esa forma. Pero, como es obvio, esa es una descripción de la estructura originaria que nos constituye en tanto individuos humanos (*Dasein*); ella no permite identificar al *quién* de esa existencia. En otras palabras, la descripción que hasta ahora hemos visto nos permite asomarnos a la condición originaria que los individuos humanos compartimos; pero usted como individuo tiene una originalidad que lo constituye, su ser es suyo y peculiar. Es probable entonces que si usted ha seguido esta explicación estaría a estas alturas relativamente insatisfecho porque su individualidad, el *quién* que usted es, se escaparía de ella. ¿Cuál sería entonces su individualidad y cómo se erige?

El individuo humano, dijimos, está volcado hacia el futuro. Su ser está siempre por delante de sí mismo; pero se trata, como observa Lacan, de un *futuro anterior*. Cada uno de nosotros, lo sabemos aunque preferimos olvidarlo, debiera decir «habré sido», porque dentro de todas las posibilidades que están a disposición, hay una que, como vimos, las suprime a

todas y transforma la vida en un destino: la muerte. De esa forma todo nuestro quehacer, incluso el de mañana o pasado, «habrá sido» alguna vez. Así, si ese futuro es nuestro horizonte hacia el que estamos lanzados, no parece posible que sea solo él la fuente de nuestra identidad. Como observa Heidegger:

Es necesario preguntar de dónde pueden ser extraídas, en general, las posibilidades en las que el Dasein se proyecta fácticamente (...). Pero las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no pueden ser tomadas de la muerte.¹

Para Heidegger el individuo humano puede ponerse de cara a ese destino fundamental, la muerte, y a partir de esa finitud suya organizar su existencia y su quehacer o, en cambio, hacer como si ella no existiera y dejarse envolver en la medianía de la gente. Pero en uno y otro caso la muerte no puede ser la fuente de las posibilidades en torno a las que se organiza la trama de su vida, el acontecer en el que él consiste.

¿De dónde, pues, surge tejiendo así el quién de cada cual?

Para saberlo hay que recordar que el individuo humano no es pura «futureidad», un simple apetito de mañana, un ser que vaga libremente en busca de sí mismo. Cada uno es un ser-en-el-mundo que existe en medio de otros seres humanos, dejando que una parte importante de su quehacer se envuelva en una medianía de creencias o ideas recibidas, e inevitablemente se comprende a sí mismo a partir de un «estado interpretativo público» vigente en cada caso. Cualquier decisión del individuo humano, incluso la más auténtica de todas a la que Heidegger denomina «resolución precursora»,² tiene en cuenta esa medianía interpretativa, sea que se adapte a ella, se le oponga o la modifique; pero nadie puede eludirla, del mismo modo que nadie puede saltar fuera de su sombra. Ortega lo explica de manera inmejorable:

Por muy seguros que estemos de lo que va a pasar mañana, lo vemos siempre como una posibilidad. Este es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al

anterior: por lo mismo que es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. Si no nos es dado escoger el mundo en el que va a deslizarse nuestra vida —y esta es su dimensión de fatalidad— nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —y esta es su dimensión de libertad—; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad.³

Así entonces la resolución en torno a posibilidades —que es la base para que el individuo humano venga a sí mismo— siempre se efectúa a partir de un sedimento recibido, un conjunto de posibilidades entregadas por tradición, aunque no necesariamente en cuanto tales. Por supuesto, el individuo humano puede simplemente plegarse a ese legado, o hacerlo suyo de manera idiosincrásica, de modo que sus posibilidades son heredadas, por decirlo así, pero también elegidas. Las palabras de Sartre —no importa tanto lo que han hecho del hombre, lo que importa es lo que él hace con lo que han hecho de él — explican de manera inmejorable esa mezcla de legado y elección con que se constituye toda vida humana. Pero esa mezcla con la que el individuo humano teje la trama de su vida —el acontecer que es suyo— no se efectúa en solitario. El individuo humano vive con otros, en medio de otros y en diálogo con ellos, todos quienes comparten un mismo suelo común, y por eso el acontecer del individuo humano sería también un co-acontecer. El hilo de la trama de la vida ata al individuo humano a otros y por eso el suyo es también un destino común:

Pero si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común.⁴

Así descrita, la forma en que cada uno configura el quién de sí mismo —la identidad que preocupa largamente a la filosofía— parece una mera repetición. Usted al trazar las posibilidades que lo configuran, simplemente

reiteraría, en conjunto con los demás, e incluso sin saberlo, un legado recibido, una herencia o un destino. Así las cosas, cada uno tendría razones para decir lo que Graham Greene: se negaba a tener hijos porque no quería que el molde se repitiera una vez más.⁵ El escritor británico tendría toda la razón si el individuo humano al recibir el legado simplemente lo reiterara. Pero no es así. Y es que el sujeto nunca se abandona al pasado; por el contrario, y como ya vimos, vive orientado al futuro:

El peso esencial de la historia no recae ni en el pasado ni en el presente en su conexión con el pasado, sino en el acontecer propio de la existencia, que brota del futuro del Dasein.⁶

Eso no significa, desde luego, que el futuro sea un ir nada más por delante, porque al chocar, por decirlo así, con la posibilidad de la muerte el individuo humano es vuelto a su condición de arrojado y de esa forma al pasado. Solo porque sabemos que morimos, en otras palabras, porque el horizonte de nuestro tiempo es finito, volvemos la vista a lo que ha sido, sabiendo que ese es el piso y el horizonte de cualquier posibilidad:

Ahora bien, con esta autotransmisión del legado, el «nacimiento» queda incorporado en la existencia mediante la vuelta hacia atrás desde la posibilidad insuperable de la muerte, pero tan solo para que la existencia, libre de ilusiones, asuma la condición de arrojado de su propio Ahí.⁷

Ortega, como siempre, lo dice de manera transparente:

Porque vivir es sentirse disparado hacia el futuro rebotamos en él como en un hermético acantilado y vamos a caer en el pasado, al cual nos agarramos hincando en él los talones para volver con él, desde él, al futuro y reanalizarlo. El pasado es el único arsenal donde encontramos los medios para hacer efectivo nuestro futuro. No recordamos porque sí. Recordamos el pasado porque esperamos el futuro y en vista de él.

El hombre hace historia porque ante el futuro, que no está en su mano, se encuentra

con que lo único que tiene, que posee, es su pasado. Solo de él puede echar mano: es la navicilla en que se embarca hacia el inquieto porvenir.⁸

Al volver la vista hacia atrás y ver que la propia trama de la vida es un «entre» el nacimiento y la muerte, el individuo humano experimenta su propia contingencia, el hecho de que es de una forma pudiendo perfectamente ser de otra y de esa forma se libera para el futuro.

Es de esa condición que se acaba de describir —en palabras de Heidegger, esa característica ontológica— de donde deriva la historia. Porque la historicidad está a la base del individuo humano, el saber histórico, y la memoria que este lleva consigo, le es tan importante.

En la época en que Heidegger escribe, la cultura alemana está inundada por una preocupación acerca de la historia como disciplina, lo que, con más rigor, podría llamarse historiografía. Algunos, como Heinrich Rickert, intentan conferir autonomía a la historia sosteniendo que ella, al revés de las ciencias naturales, se ocupa de lo singular, en tanto otros, como Leopold von Ranke, acentúan el empleo de las fuentes y el relato de las cosas pasadas «tal como fueron». Enfrente de ellos Heidegger defiende la idea de la historia como la exploración de posibilidades que aloja la facticidad. La historia sería, por decirlo así, el relato de las posibilidades asumidas y de las negadas. Y de esa forma la historiografía vuelve sobre el pasado, pero lo hace una y otra vez desde el futuro.

El siglo XIX ha sido presentado muchas veces, y con razón, como el siglo en que la visión del mundo y del hombre se historizó.⁹ La idea de que la condición humana era más o menos la misma en cualquier circunstancia —se pensaba que solo había que escarbar la muralla del acontecer para que apareciera— comenzó a ser abandonada. Y en algún sentido empezó a creerse que la fisonomía de lo humano era indiscernible del momento en el que surgía. El proceso se había iniciado mucho antes, como lo prueba Agustín con *La ciudad de Dios*; pero fue el surgimiento de los Estados nacionales y el anhelo

de poseer una identidad que los diferenciara e hiciera legítima su existencia aquello que, al parecer, impulsó como nunca antes había ocurrido los estudios históricos, la pulsión por explicar y comprender el acontecer humano detrás de la niebla del tiempo. Si una comunidad cualquiera demandaba su derecho a autogobernarse y tener un papel en la escena del mundo, ¿acaso no debía probar que su trayectoria en el tiempo la había hecho única, incommensurable respecto de todas las demás?

Los filósofos de la ilustración habían pensado que la racionalidad que ellos habían descubierto e impulsado en el hombre del siglo XVIII —lo que creían haber hecho Hume o Kant— estaba presente, de manera potencial o actual, en cualquier época histórica, de modo que una mirada al pasado permitiría ver en qué punto de la escalera de la racionalidad, por decirlo así, estaba situada la cultura del caso a pesar de la «infinita diversidad de leyes y costumbres» que había observado Montesquieu.¹⁰ Por supuesto muy pronto la investigación histórica haría tambalear esa convicción mostrando que era bien difícil ver una misma estructura en la selva de los acontecimientos y dando lugar, entonces, a un cierto relativismo; pero ello fortalecería en vez de debilitar la pasión por la historia. En suma, la visión que había popularizado Descartes, según la cual la historia no podía dar lugar a genuino conocimiento siendo, como era, un conocimiento que se completaba con imaginación y con fábulas,¹¹ comenzó a ser abandonada y, en cambio, principió a pensarse, como había sugerido Giambattista Vico en 1725,¹² que la historia era la más segura de las ciencias porque después de todo no podía haber un conocimiento más fidedigno que el de las cosas que el mismo hombre había creado. Se expandió entonces por la cultura no una delectación por el pasado como tal, sino un esfuerzo por entenderlo, acercándose a él, por ver cómo se realizaba la condición humana, si acaso era una misma que se desplegaba en línea ascendente o si, en cambio, cada punto del tiempo la ejecutaba de manera idiosincrásica.

Una mirada a la literatura de la época muestra, en efecto, que el historicismo —así se denomina a esa pasión por la historia que dominó el siglo XIX y cuya estela continúa hasta hoy— estuvo animado por ambas convicciones que, cuando se las mira a la distancia, parecen irreconciliables.¹³ De una parte, estuvo animado por la idea de que el tiempo histórico era una línea más o menos ascendente que culminaba en algún punto, como creyeron Friedrich Schelling o Hegel, para quienes la historia era una forma de extravío que culminaba cuando el espíritu, como prefería el segundo o el Yo como decía el primero, se encuentra consigo mismo y se reconoce en sus obras, y de la otra inspirado por la imagen de una línea zigzagueante cuya dirección no parecía posible advertir porque en realidad, como pensaron Johann Gottfried von Herder y más tarde Leopold von Ranke, la historia mostraba los acontecimientos en su intercambiable y único origen. Esta doble y hasta cierto punto contradictoria convicción que anima al historicismo es la que permite explicar que cuando se revisa la literatura, se llama a veces historicismo a la convicción de que en el tiempo se despliega un guion único que la investigación histórica acredita, y cuyas raíces como ha mostrado Karl Löwith se encuentran en la visión judeo-cristiana del tiempo como historia de salvación,¹⁴ o que en el acontecer en cambio hay una multiplicidad de identidades para cuya comprensión se requiere identificar las causas y contextos, irrepetibles, que la hicieron posible, como fue la convicción del romanticismo.

Un rápido vistazo a dos autores permite asomarse a esas dos dimensiones del historicismo.

Cuando miro al pasado —observa Hegel— solo veo ruinas, un inmenso altar ante el que se han sacrificado la dicha de los pueblos y la virtud de los individuos. Y ante ese panorama solo cabe preguntar cuál fue el fin, cuál el propósito de esos enormes sacrificios. Estas palabras, que a pesar de la leve exageración retórica que poseen, todavía sorprenden y conmueven, inauguran

de alguna manera una de las formas en que los modernos se acercan al pasado. Las escribió en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1837). Mientras para los antiguos el pasado es un repertorio de todos los hechos posibles que acaecerían en un círculo de repeticiones (por eso Polibio lo representa como una rueda y más tarde Cicerón pensó a la historia como maestra de vida), para los modernos, o «para nosotros los modernos» como a veces prefiere Hegel, la historia y el pasado son indisolubles de la pregunta por el sentido o el significado de los hechos. La historia está entonces atada a una teodicea, a una explicación del sufrimiento. Las ruinas que ve Hegel cuando vuelve la vista al pasado tienen, enseñó él, un sentido, no son en vano, porque, bien mirada, la historia enseñaría que la realización humana, como dice Nietzsche con ironía, «se esconde tras la montaña hacia la que los hombres caminan».

La historia que él escribía —dijo por su parte Ranke— no tiene por objeto enjuiciar el pasado o aleccionar a los contemporáneos. Él no presumía, agregó, de ejercer esos oficios. Él simplemente perseguía mostrar «cómo las cosas habían realmente ocurrido». ¹⁵ El ideal de objetividad histórica de Ranke le impedía tratar de ver debajo del agua, para descubrir allí algún sentido o dirección de lo que ocurría.

Esos dos puntos de vista inspiraron, durante el siglo XIX, el auge de los estudios históricos, que ordenaban volver la vista al pasado para comprender el presente, para saber en qué punto de la línea de la historia se estaba situado o para admirar cómo la condición humana se realizaba siempre de manera irrepetible, atada a una circunstancia que era imprescindible tratar de recrear.

Esa fue la atmósfera con que un joven profesor, levemente colérico e inteligente como pocos, se encontró cuando comenzó a participar del diálogo de la cultura de su tiempo.

Friedrich Nietzsche se preguntó si acaso ese auge casi inflacionario de los estudios históricos servía o no para la vida.

En una de sus *Consideraciones intempestivas* (1876), Nietzsche sugiere que el exceso de historia arriesga el peligro de hacer enfermar a la vida al hacerla transitar demasiado consciente de las cadenas del pasado. Y es que la vida, observa, requiere de un cierto equilibrio entre la memoria y el olvido. Sin este último, y tal como le ocurriría mucho tiempo después al Funes de Jorge Luis Borges, el hombre quedaría paralizado, incapaz de pensar porque vería todo «agitándose en una serie de puntos movedizos, se perdería en el mar del devenir», sería como si se le condenase a no dormir, un animal sentenciado a rumiar una y otra vez los mismos alimentos. La vida y la acción requieren del olvido, del mismo modo que un organismo necesita no solo luz sino también oscuridad:

Es posible, pues, vivir casi sin recuerdos, y hasta vivir feliz, a semejanza del animal; pero es absolutamente imposible vivir sin olvidar.¹⁶

Pero Nietzsche no piensa que la vida humana deba erigirse sobre el mero olvido, algo así transformaría al hombre en un simple borrego, un animal pastando que se encuentra secuestrado, sin darse cuenta, por el instante fugaz. La vida es un equilibrio entre la memoria y el olvido, o, mejor todavía, la memoria es una isla que se construye sobre un mar de olvido, rodeada por un ámbito no histórico, una bruma que desconocemos y que, cercada por el ser humano, permite que surja la conciencia histórica. La historia, en suma, piensa Nietzsche, y esta idea aparecerá más tarde en Heidegger, requiere una conciencia no-histórica, un suplemento, por decirlo así, de futuro, una resolución que ayude al imprescindible olvido:

La facultad de poder sentir, en cierta medida, de una manera no-histórica debería ser considerada por nosotros como la facultad más importante, como una facultad primordial, en cuanto encierra el fundamento sobre el cual únicamente se puede edificar algo sólido, algo verdaderamente humano.¹⁷

Hay un par de conocidos cuentos de Borges que en su conjunto muestran la necesidad del olvido y la tarea de la memoria.

En «Funes el memorioso»¹⁸ —un cuento que fue sugerido por la lectura de «La utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida»— Borges sugiere que si usted perdiera la facultad de olvidar, entonces usted no podría pensar. Tras caer de un caballo, Funes era capaz de recordar «las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que solo había mirado una vez». Recordaba también todos los libros que había leído, con la misma infausta precisión con que era capaz de recordar las manchas de la pared que había mirado, cuarenta años atrás, en el momento de un despertar triste. Como consecuencia de esa gigantesca y prolija memoria, Funes desconfiaba del lenguaje, puesto que todas las palabras, le parecía, traicionaban la realidad. Desconfiaba, por ejemplo, de la palabra genérica «perro» porque su memoria le enseñaba que el perro de las dos de la tarde, visto de perfil, no era el mismo perro de las seis, visto de frente. A Funes, imaginó Borges, le era imposible pensar, porque pensar, dijo, era «olvidar diferencias».

Si, como se acaba de ver, en el relato Borges traza un cuadro pavoroso y paralizante de nuestra propia memoria —como un saber residual y a fin de cuentas inútil—, en «El Hacedor» efectúa una reivindicación de la memoria. Como ustedes recuerdan, el Hacedor «nunca se había demorado en los goces de la memoria»¹⁹ y todas las impresiones —al revés de Funes— resbalaban sobre él. Un día, sin embargo, «y gradualmente, el hermoso universo fue abandonándolo; una terca neblina le borró las líneas de la mano, la noche se despobló de estrellas, la tierra era insegura bajo sus pies». Supo, de pronto, que se estaba quedando ciego. Comprendió que nunca más vería el cielo lleno de pavor mitológico, ni esa cara que los años transformarían. «Entonces —relata Borges— descendió a su memoria, que le pareció ahora interminable, y

logró sacar de aquel vértigo un recuerdo perdido: su padre gritándole para que se comportara como un hombre en medio de una pelea». La memoria le depara al Hacedor el recuerdo del momento en que su propia identidad quedó constituida.

Ese equilibrio entre memoria y olvido —para evitar la parálisis de Funes y, como el Hacedor, retener, escogiéndolo, un momento inaugural— exige, piensa Nietzsche, una historia crítica.

En la segunda consideración intempestiva, había distinguido entre la historia *monumental*, la historia *anticuaria* y la historia *crítica*. En la primera, se acentúa la búsqueda de lo digno de ser imitado, se mira hacia atrás tratando de encontrar una inspiración de grandeza, algo que sirve a la vida pero que conlleva el peligro de confundir lo que ha ocurrido con lo mítico, una simple fantasía; en la segunda, el pasado se preserva y se venera y esta forma sirve a la vida en la medida que ayuda a la tradición recibida de quienes antecedieron, aunque arriesga el peligro de momificar el pasado y de esa forma la vida; la tercera, en cambio, enseña a «romper el pasado y aniquilarlo», lo llama a capítulo, lo enjuicia y lo condena, sin que la justicia guíe esa labor sino que simplemente la vida, esa «potencia oscura».

Si bien nunca es posible desprenderse del todo del pasado —esa cadena que arrastramos— porque incluso cuando juzgamos lo que han hecho quienes nos antecedieron no podemos olvidar que tenemos su mismo origen, siempre es posible establecer un conflicto entre «nuestra naturaleza transmitida y heredada y nuestro conocimiento», hasta implantar en nosotros «un nuevo hábito, un nuevo instinto, una segunda naturaleza». En este sentido, dice Nietzsche, podemos inventarnos, hacernos de nuevo, pero ello solo es posible gracias a una conciencia no-histórica, ese residuo neblinoso de la vida que nos libera de los días que fueron en la medida que tengamos la capacidad de, a partir de él, imaginarnos de manera distinta. Y si bien, dice, siempre la historia crítica dará lugar a una segunda naturaleza que arriesga ser más débil

que la primera, no hay que olvidar que esta última fue también, a su turno y «en otro tiempo», una segunda naturaleza. Así la historia crítica, esta sí indispensable para la vida al corregir los extravíos de las otras dos formas de asomarse al pasado

Es un esfuerzo por atribuirnos, en cierto modo, «a posteriori», un pasado de donde quisiéramos traer nuestro origen, en oposición a aquel de que se desciende verdaderamente.²⁰

En la imagen que atrapa a Nietzsche en la segunda consideración intempestiva, la condición humana depende de la voluntad —que él llama una conciencia no histórica— de echar mano a un fondo del que mana todo acontecer y del que las realidades históricas del pasado no son más que retazos que surgen de esa misma fuente. Para Nietzsche no es la necesidad la que hace la historia sino la contingencia permanente, pero para que ella opere es imprescindible que los hombres no se dejen hipnotizar por lo que pasó y en vez de ello sean capaces de inventarse un nuevo comienzo.

Hacia el final del párrafo 76 de *Ser y tiempo* Heidegger observa que Nietzsche acierta, como ninguno, al advertir las ventajas e inconvenientes de la historia y, en particular, al identificar las tres formas de asomarse a la historia; aunque, agrega, no logró mostrar «la necesidad de esa tríada, ni el fundamento de esa unidad».

El historicismo para Heidegger (no la historia o la historiografía, sino el historicismo que es una forma de concebir a esta última) es una muestra elocuente de la crisis de la modernidad y en ello, por supuesto, coincide con Nietzsche.²¹ La modernidad, en efecto, había visto el transcurrir de la historia como una línea ascendente, a veces zigzagueante, otras neblinosa, sin que se pudiera ver claramente la dirección que tenía, pero siempre ascendente, en cuyo interior un sujeto desplegaba la totalidad de sus posibilidades. Esa visión de la historia, que, como ya dijimos, Löwith mostró, tiene raíces judeo-

cristianas desde Agustín hasta Marx, reposaría, piensa Heidegger, sobre una metafísica, una cierta visión de lo existente como una presencia ininterrumpida que subyace por debajo de los acontecimientos y que, a pesar de todos los cambios, circunstancias y vicisitudes, se mantiene firme.

La crisis del historicismo es, pues, para Heidegger, la crisis de la modernidad, la crisis de la forma en que los modernos conciben la realidad última o, más precisamente, la crisis del mundo moderno.

Esa crisis solo puede ser superada en la medida que el pasado pierde primacía a favor del futuro y este último deja de estar concebido como plenitud. Y a pesar de las apariencias, este quiebre a favor del futuro en vez de ser un abandono de la historia constituye su más profunda radicalización.

¿Cómo puede ocurrir que la pérdida de primacía del pasado se traduzca, sin embargo, en una más profunda comprensión de la historia y del propio pasado?

De todas las disciplinas la teología es la que parece más atada al pasado. Toda su reflexión racional gira en torno a un acontecimiento que ya ocurrió alguna vez y versa sobre un texto que alguna vez también fue promulgado. Y, sin embargo, es un teólogo, Karl Barth, quien se atreve a mostrar que a pesar de eso el pasado es contemporáneo. En su *Epístola a los romanos*, Barth rechaza para la teología la tarea historicista de reconstruir el contexto o el momento en que Pablo escribió sus epístolas. El problema no es asomarse al mundo de Pablo, enseña, sino comprender su situación teológica porque bajo ese respecto es coetáneo nuestro:

Si nos entendemos correctamente —dice Barth—, nuestros problemas son los problemas de Pablo.²²

La comprensión de la historia, continúa Barth, es una conversación ininterrumpida entre la sabiduría del ayer y la visión del mañana.²³ De lo que se trata es de rescatar la fuerza escatológica de la palabra, en este caso de

Pablo, en vez de involucrarse en la búsqueda historiográfica del contexto en el que fue dicha. Lo que importa, va a decir Barth, como más tarde Bultmann, es la decisión actual que la palabra venida desde lejos reclama, una decisión de estar abierto a la espera.

Al hacer eso Barth sentó las bases de la crisis del historicismo que va a culminar Heidegger.

Para el autor de *Ser y tiempo*, el malentendido que subyace a la crisis del historicismo —una crisis denunciada por Barth en la teología, pero también, como acabamos de ver, por Nietzsche— deriva del hecho de obviar la distinción que el conde Yorck había formulado en su correspondencia con Dilthey. El conde Yorck había dicho que una cosa era lo óntico y otra cosa lo *histórico*.²⁴ La esencia de la historia para Heidegger no es nada histórico en el sentido de la historiografía o en el sentido que Nietzsche llamaría anticuario, sino que se encuentra en la índole misma de la existencia.²⁵ Lo histórico, en otras palabras, no es para Heidegger un objeto o ámbito de asuntos cercado por una disciplina llamada historia o un puñado de asuntos que acontecieron tiempo atrás y cuyas huellas se retienen en documentos, registros o testimonios. No. Ese tipo de cosas interesan a los seres humanos porque ellos son *previamente* históricos. Lo histórico deriva del hecho de que el existente humano (al que, como hemos visto, él llama *Dasein*) está envuelto en el tiempo, involucrado en el cuidado de sí mismo y por eso volcado hacia el futuro, un futuro que sabe alguna vez *habrá sido*. A esa estructura que, como hemos visto, Heidegger llama «cuidado» (*Sorge*) debe el ser humano su condición histórica.

Si el individuo humano estuviera simplemente allí, con una naturaleza prefijada que durante su existencia nada más se desplegara, sin que él mismo tuviera en ello incidencia alguna, si los seres humanos no estuvieran involucrados consigo mismos, si no fueran una cuestión o un problema para sí, un problema que habrán de resolver sobre el fondo ineludible de un tiempo

finito, entonces no serían históricos y mirarían su propio pasado, para usar la expresión de Nietzsche, como un anticuario mira sus objetos: como cosas a la mano, adosadas exteriormente a su propia existencia o, en cambio, como pretendió Ranke, podrían mirar hacia atrás y describir las cosas tal como fueron, con estricta neutralidad, como quien mira algo que le es del todo ajeno, un simple espectador desde fuera de la escena.

Pero ocurre que los seres humanos están envueltos en el tiempo y son una cuestión, un problema, una preocupación para sí mismos, un asunto para sí que ellos han de resolver en el lapso que media entre el nacimiento y la muerte, y por eso son históricos.

Volver en este punto sobre el Nietzsche de la segunda intempestiva puede resultar útil.

Como se recordará, allí Nietzsche había dicho que la vida necesitaba de una conciencia *no-histórica* que era, por decirlo así, la fuente de la vida, el lugar donde la vida se renovaba a sí misma construyendo una segunda naturaleza que algún día llegaría a ser primera. Esa conciencia no histórica, en el sentido historiográfico de la expresión, es sin embargo histórica en el sentido ontológico, pues cuando Nietzsche reclama una conciencia no histórica está, en verdad, subrayando la carencia que constituye al ser humano, esa parte suya indigente que solo él mismo podrá colmar bregando en el tiempo. La historia, el pasado, es de este modo para Nietzsche una simple isla en un mar del tiempo henchido de posibilidades para la existencia que se sabe tal y que, sin engaños, se dispone a, por decirlo así, completarse.

Pues bien, de la misma manera Heidegger no ve la investigación histórica como una mirada ensimismada con el pasado (algo así sería lo que Nietzsche llama una historia anticuarial), sino que ella tiene todo su sentido en la medida que explora las posibilidades que fueron, que estuvieron allí y que la mirada sobre la historia puede ayudar a que broten de una vez. Si el ser humano tiene

en el horizonte de su futuro la muerte, y si ella no puede entonces ser la fuente de sus posibilidades, estas se encuentran ocultas en lo que fue:

El problema [de] si el saber histórico tiene como objeto tan solo la sucesión de acontecimientos irrepetibles e «individuales» o también las «leyes» está mal planteado desde su raíz. Su tema no lo constituye ni lo singularmente acontecido, ni un universal que flotara por encima de aquel, sino la posibilidad que ha sido fácticamente existente. Esta posibilidad no queda repetida en cuanto tal, es decir, verdaderamente comprendida en un saber histórico, cuando se la tergiversa proyectándola en un descolorido modelo supratemporal. Tan solo la fáctica historicidad propia, en cuanto destino resuelto, puede abrir la historia que ya existió de tal manera que en la repetición la «fuerza» de lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir, que venga a ella en su futuridad.²⁶

¿Qué significa eso para la historia concebida como género o disciplina?

Michel de Montaigne confesó alguna vez —lo hizo, por supuesto, en uno de sus ensayos— que, entre todos los libros, prefería los de historia. El hombre y la mujer, cuyo conocimiento persigo, dice Montaigne, aparecen en los libros de historia más reales y más enteros que en ningún otro género conocido. Es en esos libros, continúa, que «se encuentra la verdad y variedad de las condiciones internas de la personalidad humana, en conjunto y en detalle».²⁷ Casi cien años después —estamos, ahora, en los inicios del siglo XVIII— Vico sugirió que en la historia podía ser alcanzada la verdad porque la historia, a fin de cuentas, la hacemos quienes la narramos. En fin, un poeta y magnífico ensayista sugirió que existía un vínculo indisoluble entre vivir la historia y narrarla: «Entre vivir la historia —dijo Octavio Paz en *Posdata*— e interpretarla, se pasan nuestras vidas. Al interpretarla, la vivimos: hacemos historia; al vivirla, la interpretamos: cada uno de nuestros actos —concluyó— es un signo».

La historia no consiste, como solemos creer, en una simple fascinación por el pasado, en una obsesión, a fin de cuentas inútil, por lo que fue, sino que, cosa distinta, la historia consiste en una fascinación por el presente y el futuro

que está alojado en él. De ahí proviene, quizá, esa extraña necesidad que nos asiste a los hombres y a las mujeres de contar o de narrar lo que nos ha pasado. Al contar lo que nos ocurrió, al explicarlo a otro, logramos finalmente comprenderlo, integrarlo a nuestro conjunto de significaciones; después de eso, claro está, ya no somos los mismos de antes: cuando contamos lo que nos ha ocurrido, cuando narramos lo que vivimos, cuando hemos logrado interpretarlo, conseguimos, finalmente, despojarlo de toda fatalidad e incorporarlo sin violencia a lo que habremos sido y después de eso somos distintos. La historia permite incorporar a nuestro conjunto de significaciones aquello que, en un principio, carecía de todo sentido y semejaba simplemente una ruptura. Tú puedes soportar cualquier cosa, si puedes contar una historia acerca de ella, se lee en Isak Dinensen.²⁸ Lo que pasó —y que mediante la palabra y la memoria intentamos recuperar— nunca vuelve, sin embargo, de la forma en que originalmente lo vivimos: el recuerdo está, a fin de cuentas, infectado por lo que somos hoy día, estropeado por el imprescindible olvido, afortunadamente deformado por el futuro que aloja en nosotros y, por eso, no es posible recordar los hechos con la distancia absurda de quien cree, simplemente, reconstruirlos; la verdad es que al recordarlos los construimos, los hacemos de nuevo, y, por esa vía, alcanzamos una nueva identidad. Por eso la historia tiene algo de esa revista que Buñuel, según cuenta en sus memorias, le daba a leer a su madre desmemoriada: siempre nos sorprende como si la leyéramos por primera vez.²⁹

El historiador entonces —quizá sería mejor decir el historiógrafo— no aspira a reconstruir los hechos con la fidelidad de un notario o el empeño de Funes —ese personaje de Borges que luego de caerse del caballo era capaz de recordar la forma de las nubes y la suciedad de las paredes cuando había despertado, algo triste, hace cosa de treinta años—, sino que aspira a reconstruir o a pensar el sentido de esos hechos, el significado que los animaba y que los hacía respirar. No hay nada, entonces, de anacronismo en la

historia, y la imagen del historiador como un sujeto enamorado de telarañas, vuelto hacia el pasado, buscando obsolescencias, es una imagen que a algunos historiadores les gusta cultivar, es cierto; pero se trata de una imagen a fin de cuentas falsa, y el observador que, por descuido o inadvertencia, se la toma en serio, incurre en un malentendido que confunde, por decirlo así, las obsesiones del anticuario o las del coleccionista de rarezas, con las preocupaciones intelectuales del historiador.

Por eso escribir historia tiene algo de la escritura de novelas y por eso los géneros inevitablemente se cruzan. Habitualmente suponemos que escribir novelas es una tarea de ensoñaciones, un oficio entregado a eso que se llama la imaginación del escritor, un asunto que no se hace a ras del suelo, sino en las nubes, en el que el escritor se deja llevar por una imagen que lo asalta de pronto y que luego pone, simplemente, en el papel mediante el artificio de la escritura. La verdad, en cambio, es que la novela tiene poco de imaginación y hartó más de roce, a veces áspero, con la realidad, y suele ser el intento del escritor de conferir significado a eso que, por sí solo, le parece a él, no posee ninguno. El novelista es, por decirlo así, a veces un historiador para el que la realidad carece de todo sentido y entonces, incómodo, se ve puesto en la necesidad de inventarlo para poder así alojarse en ella. El historiador, en cambio, es un porfiado y a veces contra toda evidencia persigue el sentido o significado de esos hechos que quedaron depositados por medio del lenguaje y de los signos en las fuentes, en los archivos, en el recuerdo, formulando esa pregunta que se hicieron siempre los clásicos, entre ellos, claro está, Hegel. Cuando miro el pasado, decía Hegel, solo veo ruinas y una mesa de sacrificios, y entonces preguntaba: ¿para qué fue ella dispuesta? Tolstoi, en cambio, que era novelista, y que escribió *Guerra y paz*, y que no era, claro está, historiador, dijo alguna vez que la historia era un sordo que respondía las preguntas que nadie le formulaba.

De todos los aspectos que posee la historia, entonces, sin duda el más

sorprendente es su contemporaneidad, puesto que la búsqueda de sentido — para los griegos un historiador era el que juzgaba el sentido de las cosas— no podemos hacerla sino nosotros, los de hoy, no los de entonces que enmudecieron ya para siempre. Así, al contrario de lo que nos gusta creer, la historia no se refiere, en verdad, a lo que ya pasó y que hemos dejado atrás definitivamente, sino, por el contrario, la historia se refiere a lo que está ocurriendo y la sombra del futuro que lo acompaña:

El ser-histórico propio no es presentar, sino ser-futuro que es puesto en la correcta disposición de recibir un impulso del pasado que hay que abrir. En semejante ser-futuro el conocimiento historiográfico viene a encontrarse con el presente, se convierte en *crítica del presente*. Y este ser-futuro no es un preocuparse por las generaciones venideras, sino que en cuanto modo fundamental del ser-temporal es justamente el correcto llegar=a=ser=presente. En la medida en que la propiedad del Dasein reside en la originariedad de la resolución, no se puede quitar ni descargar a las generaciones venideras de la resolución. Todo tiempo y toda época, si se han comprendido en la propiedad de su ser, tienen que comenzar «desde el principio». Cuanto más originariamente cada época es capaz de hacer esto, tanto más históricamente es.³⁰

Esto es lo que Habermas, en un ensayo reciente, ha denominado la relación entre autocomprensión política y conciencia histórica: la relación entre el modo en que nos concebimos hoy día como comunidad y el modo en que comprendemos nuestro pasado: a fin de cuentas, sugiere, lo que somos hoy día, el modo o manera en que nos concebimos como comunidad política, determina, hasta cierto punto, nuestra conciencia histórica, motivo por el cual, afirma el filósofo alemán, la historia cuenta con un auditorio doble, con dos tipos de interlocutores, a saber: el gremio de los historiadores, que juzgarán cuán adecuadas al sistema de fuentes son nuestras averiguaciones, y el público en un sentido kantiano o político, que juzgará, por su parte, cuánta justicia hace nuestra reconstrucción del pasado a los actuales ideales, a la comprensión que tenemos hoy día de nosotros.

Por supuesto, no es esta una peculiaridad contemporánea, una nueva moda al uso. En vez de eso, se trata de un rasgo consustancial al trabajo de la historia.

Cuando en el caso de Diego Barros Arana —y con él Benjamín Vicuña Mackenna, Miguel Luis Amunátegui, Gonzalo Bulnes, José Toribio Medina, en una palabra, todos quienes integran la gran tradición historiográfica del siglo XIX— escribió su espléndida *Historia general de Chile* volcado sobre su escritorio, y con ese aspecto suyo de profeta ensimismado, consumía centenares de lápices de grafito y escribía como un poseído cada uno de los dieciséis tomos que la componen, lo hacía, por supuesto, animado por el afán de descubrir lo que había ocurrido, por el deseo de evitar que la fugacidad del tiempo aventara para siempre hechos, personas, circunstancias y traiciones que fueron tejiendo, poco a poco, lo que somos, pero también lo hizo animado por fijar un sentido a esa amalgama de hechos y de circunstancias que fue leyendo en los archivos, un sentido que estuviera a la altura de la conciencia pública que entonces teníamos de nosotros, ser una comunidad leal al Estado y a las instituciones. La historia narrativa que le aconsejó Andrés Bello en esa famosa disputa con José Victorino Lastarria —fijar los hechos y ante todo contar lo que ocurrió, le dijo Bello— no alcanza a ocultar el hecho de que tras sus barbas de profeta y mimetizado con los archivos, el espléndido Barros Arana escribió también la historia de un continuo institucional y oligárquico que era, como no podía sino ser, la conciencia pública de su época, el futuro que en ella se anhelaba. ¿Y qué decir de la historiografía aristocrática de Alberto Edwards, Francisco Encina y de Jaime Eyzaguirre, esos escritores algo asustados por la irrupción de las masas y que buscaron en el pasado, en el hispanismo católico, una fuente de normatividad que sujetara y lograra guiar los avatares del presente, esos que ellos veían como decadencia y cómo pérdida? ¿Y qué decir, en fin, de ese ensayo disfrazado de averiguación sociológica que intenta hoy día seducirnos con la idea de que a pesar de que

nos resistamos, estamos condenados, desde el mismo siglo XVI, a ser constitutivamente católicos y marianos? ¿No muestran todos esos empeños hasta qué punto la historia está enrevesada con los debates del presente y constituye por eso un intento de, como suele decirse en el habla cotidiana, hacer memoria en vez de, como nos gusta creer, reconstruirla?

No cabe duda: hacer la propia historia es hacer memoria y, por esa vía, hacerse el historiador y la comunidad a que pertenece.

Es lo que Ortega y Gasset ha desplegado con su idea de la razón histórica.

Para Ortega, al igual que para Dilthey, la vida humana es la realidad radical de la que derivan todas las demás. Dilthey, como vimos, había observado, en su *Introducción a las ciencias del espíritu*, que por las venas de Locke, Kant o Descartes no corría sangre; al ver al individuo humano como un sujeto cognoscente, ellos habían subrayado nada más que *una* dimensión posible de la existencia, sin advertir que conocer era uno más de los quehaceres en que el hombre se compromete, según cuál fuera la urgencia que en un momento dado, un momento histórico, la vida le reclamaba. Por eso el conde Yorck había instado a Dilthey a examinarla en su constitución más íntima. La vida, el quehacer con el que cada uno está, lo quiera o no, entreverado en el esfuerzo de hacerse a sí mismo, será entonces para Ortega la realidad, el piso contingente sobre el que estamos situados:

Para los antiguos, realidad, ser, significaba «cosa»; para los modernos ser significaba «intimidad», «subjetividad»; para nosotros, ser significa «vivir» —por tanto—, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida —el «vivir»— hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto —estamos a nuestro nivel—, estamos a la altura de los tiempos.³¹

Cada una de las cosas humanas —obras, pensamientos, la razón— son

formas que tiene la vida de aprehenderse a sí misma y de resolver los desafíos que la circunstancia le ofrece. De ahí que Ortega vea cualquier obra humana como contingente, algo que es de cierta forma y que solo simula el perfil de lo necesario. Incluso la filosofía, gracias a la cual el individuo humano se asoma a la estructura originaria que lo constituye, es perecedera, tendrá fin y llegará un día en que sea sustituida por otra que le permita a la vida ajustarse mejor, eludir la extrañeza y alcanzar la seguridad y certeza que requiere para desenvolverse.³²

Ahora bien, esa realidad radical que es la vida humana va siempre por delante de sí misma; consiste, como Heidegger subraya, en un adelantarse, en experimentarse a sí misma como una carencia que requiere ser completada por alguna de las posibilidades que el sujeto recibe de la tradición o es capaz de imaginarse por delante suyo. Vivir es escoger o elegir un quehacer y, por medio de este, elegirse. Pero si la vida consiste en posibilidades, entonces parece claro que el tiempo imprescindible es el futuro. Una vida sin futuro, una vida humana a la que se cierran del todo las puertas del mañana (en el Canto X, Dante imagina un infierno en que se cierran las puertas del futuro) es inconcebible y de ahí entonces que el ser humano sea, rigurosamente hablando, «futurición»:

Si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora, una tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es.³³

Pero si la vida es, por decirlo así, móvil, si el individuo humano, como sugiere el propio Ortega en varios sitios, es un peregrino del ser, un ente

insustancial, indigente, alguien en permanente búsqueda y huida de sí mismo, una flecha en busca de una meta que ha olvidado,³⁴ de ahí se sigue que al razonar acerca de él, al indagar por él e intentar entenderlo, es imprescindible el empleo de una razón narrativa o histórica que vuelva sobre el pasado, no para mirar lo que ya fue, sino para advertir lo que está siendo:

La historia es convertir virtualmente en presente lo que ya pasó. Por eso —y no solo metafóricamente— la historia es revivir el pasado. Y como vivir no es sino actualidad y presente, tenemos que transmigrar de los nuestros a los pretéritos, mirándolos no desde fuera, no como sidos, sino como siendo.³⁵

Ver la realidad y al individuo humano como siendo, y a la propia razón como envuelta en el tiempo, ese es el principio de la razón histórica.

Si el ser humano —la imagen modifica la de Aristóteles— puede ser descrito como una flecha que sale a la búsqueda de un blanco que una vez en el aire olvida, lo que no puede olvidar es el impulso que la lanzó. El individuo humano lleva consigo, inevitablemente, una experiencia previa, un acontecer que ha sido y que lo acompaña como una sombra de la que no puede saltar. Si el pasado no existiera, si detrás suyo no hubiera un cementerio pero al mismo tiempo un sedimento de cultura que quien está hoy vivo heredó, el ser humano estaría desorientado, andaría a tientas y la vida humana carente de creencias que la sostuvieran en realidad no poseería un mundo y ella misma no podría ser. La vida humana consiste en estar arrojado a un mundo previo que le sirve de hogar y de prisión, un suelo donde hincar los talones y hacer el esfuerzo de estirarse hacia el futuro. La muerte, había dicho Heidegger, no permite fundar posibilidades, eso solo es posible con el legado recibido desde el tiempo:

El hombre es, por encima de todo, heredero. Pero tener conciencia de que se es heredero es tener conciencia histórica. La falta de esta conciencia histórica, de que el hombre le debe todo a su pasado, es la ingratitud de la flecha.³⁶

Pero, desde luego ser heredero no significa estar atado al pasado, condenado simplemente a reiterarlo. Como ya se dijo, se mira al pasado no para instalarse en él, sino para servirse de este como una plataforma que permita lanzarse hacia el futuro. De alguna forma Ortega, al igual que Heidegger, piensa que la resolución precursora, la decisión de anticiparse a sí mismo en la finitud del tiempo, equivale a una suerte de decisión frente al pasado recibido —el pasado es siempre recibido— y así de alguna manera una modificación del mismo. El tiempo entonces avanza como una novela: el pasado es para cada generación como una novela incompleta que habrá de continuar siendo escrita.

El tiempo como una novela —la figura aparece en Freud, recuérdese la novela familiar del neurótico— es la que conduce a la idea de que la razón histórica es también narrativa. Ocuparse de lo humano exige inevitablemente contar una historia. Y es que esa es la única forma de enlazar el pasado que está siendo en nosotros, con el futuro que aún no es pero que se anticipa en el lenguaje y en la imaginación tal como, veremos de inmediato, sugiere Paul Ricœur.

Hacer memoria y constituirse en ella mediante un relato, así describe el autor de *Tiempo y narración* lo más propio de la condición humana.

VIII NARRAR LA VIDA

Suele hablarse de «historias de vida» para referirse al acontecer que media entre el nacimiento y la muerte. Decir vida humana y decir historia de vida parece un pleonismo, una redundancia porque, como observa según ya vimos Julián Marías (y sugiere Dilthey cuando traza la vida de Schleiermacher¹), definir una vida humana, esta vida individual, la suya o la mía, consiste nada menos que en narrar una historia, contar un quehacer, describir una peripecia. Como observa Marías, a la hora de definir una serie de entes, como una piedra o un animal, es posible listar una serie de propiedades o, en el caso del animal, de esquemas de conducta; pero a la hora de definir a un ser humano, no al ser humano en general, sino a uno en especial, a usted por ejemplo, es inevitable narrar una historia, una entre el nacimiento y la muerte, una historia cuya fisonomía está entregada al mismo sujeto que la protagoniza.

Ahora bien, narrar una historia consiste en enlazar el pasado con el futuro o, mejor todavía, dibujar el pasado a la luz del futuro. Los novelistas suelen por eso relatar que cuando escriben una historia llega un momento en que los personajes que inventaron comienzan a guiarlos, como si de pronto se insubordinaran de manera que el plan original, cuando lo había, debe ser dejado hasta cierto punto de lado. Escribir una narración nunca es la simple labor de acumular y describir hechos o incidentes, sino que se trata de tejer un transcurso en el que la siguiente página es guiada por las que le antecedieron, pero estas a su vez arrojan una luz sobre esas otras páginas de las que son continuación. Si usted describiera su vida como la simple yuxtaposición de hechos o acontecimientos que le ocurren, o la simple suma de acciones que usted ejecuta, como si estuvieran dispuestas una al lado de la otra sin una

hebra que las uniera, algo se escaparía o se escurriría entre esos hechos: usted mismo.

Y es que el tiempo se vuelve tiempo humano mediante la narración.

Quien ha desarrollado esa idea hasta sus últimas consecuencias, rastreándola en una amplia literatura que va desde Aristóteles hasta Heidegger, es Paul Ricœur:

Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural (...). El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula de un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal.²

La narración como condición de la existencia temporal. Detengámonos un momento en esto: ¿a qué se debe que la narración nos permita existir temporalmente? Lo que Ricœur sugiere es que el hilo narrativo es el que permite que usted se mantenga, por decirlo así, el mismo a pesar del transcurso del tiempo. Antes vimos que Aristóteles pensaba que cuando un ente cambiaba debía haber algo subsistente en ese cambio. De otra forma, argüía, habría varias cosas discretas y no solo una que cambia. El hilo narrativo permite suturar el vacío que, de otra forma, mediaría entre los acontecimientos de una vida, la cual, gracias a él, se vive ahora como un transcurso, una trayectoria de alguien que se reconoce en ella y que, al reconocerse, la constituye.

Y es que el hilo narrativo configura una trama.

La narración, explica Ricœur, tiene como concepto central la *trama*; pero esta no es una estructura estática, sino un proceso de integración, una interacción dinámica con quien lee o es espectador de su desenvolvimiento. Sartre en su magnífico ensayo *¿Qué es la literatura?* subraya esta particularidad de la trama narrativa acerca de la que llama la atención Ricœur

cuando observa que el texto es «un trompo extraño que no existe sino en movimiento». Lo que Sartre quería decir era que un libro, un ensayo, un cuento era un objeto hasta cierto punto inerte porque era el lector quien lo despertaba y quien, al prestarle sus sueños y sus pesadillas, lo dotaba de sentido. Pero la lectura, a su vez, era la que le permitía organizar y comprender los sueños y las pesadillas que las páginas despertaban. Es famosa su explicación de la lectura de Dostoievski: el lector, decía Sartre, le presta sus propios miedos a Raskólnikov, quien, de esa manera, se ve animado no por la culpa que soñó Dostoievski, sino por la culpa y el miedo de quien, al pasar las páginas, va animándolo. Y las páginas, por su parte, ayudan al lector que las vivifica a organizar, comprendiéndola, su propia experiencia. Es por ello que cuando usted lee despierta sus propias acciones pasadas y las que anhela para el futuro, vivificando, con ellas, el texto. Hasta cierto punto, entonces, sugirió Sartre, entre el acto de leer y el de escribir no hay una diferencia demasiado profunda, puesto que sin lectura el texto no solo está quieto, sino que carece, en rigor, de todo significado:

El objeto literario es un trompo extraño que solo existe en movimiento. Para que surja, hace falta un acto concreto que se denomina la lectura y, por otro lado, solo dura lo que la lectura dure. Fuera de esto, no hay más que trazos negros sobre el papel. Ahora bien, el escritor no puede leer lo que escribe, mientras que el zapatero puede usar los zapatos que acaba de hacer si son de su número, y el arquitecto puede vivir en la casa que ha construido. Al leer, se prevé, se está a la espera. Se prevé el final de la frase, la frase siguiente, la siguiente página; se espera que se confirmen o se desmientan las previsiones; la lectura se compone de una multitud de hipótesis, de sueños y despertares, de esperanzas y decepciones; los lectores se hallan siempre más adelante de la frase que leen, en un porvenir solamente probable que se derrumba en parte y se consolida en otra parte a medida que se avanza, en un porvenir que retrocede de página a página y forma el horizonte móvil del objeto literario. Sin espera, sin porvenir, sin ignorancia, no hay objetividad.³

Seguir una historia es, pues, un trabajo de síntesis y composición interpretativa que reúne una multitud de eventos, acontecimientos y conductas en un mismo horizonte temporal. Y ese horizonte temporal, observa Ricœur, es doble: por una parte es el tiempo interno, por decirlo así, a la narración (el acto de leer está guiado por la pregunta recurrente ¿y entonces?, ¿y después qué?) y, el tiempo que la organiza, el tiempo como culminación y clausura (la lectura en la espera y la incógnita del punto final). Esa doble temporalidad de la narración es también, observa Ricœur, la de la vida humana que es un transcurrir o fluir, como ya había observado Agustín en una de sus aporías, y, al mismo tiempo, la espera de una clausura que lo organizará todo transformando, como apuntaba Malraux, la vida en destino. Y es que, en efecto, al asistir a una narración sabemos que a cada cosa le sigue otra con la que está enlazada; pero sabemos también que todo eso que ocurre tendrá un sentido final cuando se ponga término a la última página. Y así es esta la que organiza la totalidad. Expectación y clausura, esos son los dos momentos temporales que, enlazados, permiten narrar la vida.

Sin embargo, parece haber una diferencia insalvable entre la narración y la vida, puesto que la primera es narrada o contada y la segunda, en cambio, vivida. ¿Cómo establecer un vínculo entre ambas que vaya más allá de la analogía entre una y otra?

Dilthey, como vimos, hablaba de «la trama de la vida». Subrayaba así el hecho de que nuestra vida está constituida por conexiones de sentido organizadas desde un horizonte temporal que se ordena desde el futuro. La vida no es un puro acontecimiento biológico; la facticidad de la vida —la vida tal como comparece en nuestra experiencia— se configura y organiza narrativamente. Si usted hace el esfuerzo de recordar su vida, enlaza unos acontecimientos con otros confiriéndoles sentido. Aristóteles definía la narrativa como «la imitación de la acción»; ahora habría que agregar que si la narrativa necesita imitar el obrar y el sufrir de la vida, esta, por su parte,

necesita de la narrativa para poseer sentido. Y así toda la semántica de la acción humana —los conceptos con que la describimos: proyecto, propósito, medios, circunstancias—, todos los conceptos con que distinguimos el actuar del simple ocurrir, lo que *hacemos* de lo que simplemente *nos pasa*, separando así el mundo animal del nuestro, son tomados de la narrativa o, mejor todavía, la narrativa como género los toma, imitándola como ya decía Aristóteles, de la vida. Es gracias a la narrativa que usted describe su vida como un conjunto de acciones o quehaceres en primera persona (quise tal cosa, decidí tal otra, padecí aquella) y no, en cambio, en una tercera persona pasiva a la que le ocurren cosas sin ser ella nunca, o casi nunca, dueña de la acción.

La vida está así siempre mediada simbólicamente, y en esto parecía tener la razón Ernst Cassirer.⁴ La vida pasada, la vida colectiva, coagula en signos, creaciones y símbolos con cuyo auxilio comprendemos la vida propia. Pero en la medida que esos signos, creaciones y símbolos han sido construidos por la interacción de muchos y recibidos de la comunidad a la que pertenecemos, la vida propia nunca es algo estrictamente individual. Incluso cuando presentamos la propia vida como el fruto de nada más que de nuestro discernimiento, hacemos uso de una narrativa que encontramos en el lenguaje que hemos recibido y la cultura a la que pertenecemos.⁵ La observación de Heidegger (y de Ortega) referida a que el ser humano no tiene naturaleza sino historia adquiere así una nueva dimensión.⁶

En la obra de Ludwig Wittgenstein también es posible encontrar la intuición de que la vida es un entramado simbólico y que, por lo mismo, estamos infectados de historicidad y atados a los otros por la vía de los símbolos.

A inicios del siglo XX, el autor del *Tractatus* poseía una imagen muy lejana, sin embargo, a esa. Entonces creía que entre el lenguaje y la realidad había una relación isomórfica: los enunciados de un lenguaje, imaginó, eran como unas fichas que representaban hechos y la suma de los hechos constituía

el mundo. El resultado de este punto de vista, que parecía coincidir con otros que por la misma época investigaba Bertrand Russell, parecía llevar a la convicción de que, con algún esfuerzo, era posible construir un lenguaje perfecto que transmitiese información desprovista de todo equívoco, inmunizada, por decirlo así, contra las interpretaciones y los malos entendidos. Un lenguaje artificial que permitiera que las palabras —esas fichas— coincidieran con la totalidad de los hechos parecía en principio posible. De lograrse, se pensaba, las disputas tradicionales de la metafísica, y para qué decir los sueños y los desvaríos de la literatura, quedarían arrinconadas para siempre en el lugar que parecía corresponderles, el de la simple entretención, el de las distracciones que aligeran la vida y ayudan a pasar el tiempo pero que, a fin de cuentas, no dicen nada relevante.

Fue el propio Wittgenstein quien mostró cuán errado era ese punto de vista que, en el extremo del racionalismo, comenzó a extenderse en la primera mitad del siglo XX. En las *Investigaciones filosóficas*, uno de los libros más relevantes, si lo juzgamos por su influencia, que ha tenido la filosofía en el último siglo nada menos, Wittgenstein defendió la idea de que el significado propiamente no existe, sino que coincide con el uso que al interior de una determinada forma de vida se le confiere. «No preguntes por el significado —habría dicho en el Cambridge Moral Sciences Club—, pregunta por el uso».⁷ Las palabras, pensó ahora Wittgenstein, no son fichas que representen hechos, sino herramientas cuya finalidad depende del uso que cada uno, o cada comunidad de hablantes, les confiera. Entonces no tiene sentido pensar acerca de cuál es el significado del que las palabras son portadoras, porque el significado provendría de la forma de vida al interior de la cual se emplean. Él denominó «juego de lenguaje» a la interrelación entre las palabras y las formas de vida. O mejor aún, la vida humana era para sí misma algo a lo que solo podía asistirse al interior de aquella forma, por decirlo así, en la que se

encontraba consigo. De esta forma si el sujeto se define a sí mismo, al hacerlo define también el lugar al que pertenece, la forma de vida de la que participa.

La definición de la subjetividad en términos de narrativa —de tiempo organizado en una narración— tiene numerosas implicancias.

Desde luego, cada vida humana se interpreta a sí misma o se reinterpreta a la luz de las narrativas, los símbolos, los signos, los sedimentos que el tiempo ha ido dejando, de su propia cultura. Ninguna identidad es entonces *ab initio*, nadie es plenamente original porque incluso la originalidad que logra alcanzar es el fruto de unas formas simbólicas heredadas. Por eso, observa Ricœur, cada uno puede ser el narrador de su propia vida, pero ninguno es el autor completo de ella. Las máscaras con que cada uno se reinterpreta nunca son el fruto de su propia creación.

¿Había alguna diferencia entre una narración y una vida vivida?, preguntábamos hace un momento. Ahora podemos decir que sí, que hay una, porque mientras en la narración las máscaras del relato las escoge el autor, en la vida vivida, en cambio, las máscaras a nuestra disposición, el sentido con el que recubrimos nuestro quehacer y tejemos nuestra vida, suelen estar alojadas en la cultura.

También la memoria, o parte de ella, se encuentra allí. Y es que la memoria es, en buena medida, también memoria social o cultural.

IX LA MEMORIA CULTURAL

Es Walter Benjamin quien sugiere que la experiencia deviene común y se constituye como tal a partir de la narración, «la forma más antigua de comunicación que se conoce».¹ Sin ella, nuestro trato con el mundo equivaldría a una mera vivencia que quedaría encarcelada en el individuo o se evaporaría al poco tiempo como un simple dato. Benjamin sugiere esta conclusión al examinar la obra de Nikolai Leskov, en la que creyó palpar uno de los síntomas de la modernidad. En esta última, la narración estaría siendo desplazada y la experiencia compartida principiaría a escasear.

Pero ¿de dónde derivaría ese papel que la narración cumple?

No es que al oír el relato cada una de las personas que están en la audiencia advierta que lo que les ha ocurrido es equivalente o igual o semejante a aquello que el relato describe, como si de pronto los oyentes descubrieran que sus experiencias son coincidentes, sino que para Benjamin, es la narración la que *constituye a la experiencia como común*. La narración se sumerge en la vida del relator y así la comunica como experiencia.² Sin la narración, o más precisamente, con la desaparición del narrador y la audiencia que le atiende olvidándose de sí misma, es la experiencia compartida la que principia a disolverse. Por narración entiende Benjamin la experiencia que va sedimentando poco a poco en una memoria que, construida sobre la comunicación, se transforma así en común:

Narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde si ya no hay capacidad de retenerlas. Y se pierde porque ya no se teje ni se hila mientras se les presta oído. Cuanto más olvidado de sí mismo está el escucha, tanto más profundamente

se impregna su memoria de lo oído. Cuando está poseído por el ritmo de su trabajo, registra las historias de tal manera que es sin más agraciado con el don de narrarlas. Así se constituye, por tanto, la red que sostiene al don de narrar.³

La narración de historias tiene lugar en un contexto colectivo y a diferencia de las grandes obras de arte que crean un sentimiento de separación e incluso de alienación —el espectador se anonada ante estas últimas— ella permite la comunicación auténtica entre personas diferentes. Por eso, piensa Benjamin, la aparición de la novela en la modernidad y la sustitución de la audiencia compartida por el acto solitario de leer es una forma de disolución de la experiencia y por esa vía también de la memoria. En la modernidad, va a insistir en uno de sus ensayos sobre Charles Baudelaire, la experiencia es fragmentada, desligada del contexto que le subyace y todo esto conduciría a deteriorar la comprensión y la vivencia de comunidad. El proceso de deterioro de la narración que comenzó con la novela se acentuará, predice, cuando la comunicación sea sustituida por la mera información que no requiere ni interpretación ni reflexión. Quizá esto explique por qué la época en que más información está al alcance de las personas, depositada en un gigantesco archivo a la mano, sea la misma en que la memoria, o mejor aún, el ansia de memoria, renace.

El punto acerca del que llama la atención Benjamin —la narración como el tejido oculto de la vida social— subyace también en la noción de memoria colectiva.

En el *Magasin pittoresque* de Francia (uno de esos almanaques habituales del siglo XIX) en el número del año 1849 apareció un breve artículo en el que se relataba un extraño caso.⁴ Una niña de nueve a diez años había sido encontrada en los bosques. Nunca se supo de dónde venía y ella, a pesar de su edad, no guardaba ningún recuerdo de su infancia. Solo cuando se le mostraban algunos elementos —imágenes de chozas, trozos de caña y otros objetos venidos de América— se turbaba y creía recordar. Al leer esa

crónica, Maurice Halbwachs,⁵ uno de los discípulos más aventajados de Émile Durkheim, el padre de la sociología funcionalista, se preguntó cómo era posible que el recuerdo hubiera enmudecido y solo retornara a retazos a partir de cosas que, suponía, alguna vez le fueron familiares. ¿Había quizá alguna explicación? Hay una, pensó Halbwachs. Lo que ocurre, explicó, es que los recuerdos no están ni en el cerebro ni en ninguna otra parte recóndita del espíritu, sino que ellos vienen de fuera y se desatan solo cuando los grupos de los que cada uno forma parte ofrecen la oportunidad de que despierten. La niña perdida a mediados del siglo XIX en Francia lograba balbucear uno o dos recuerdos solo cuando se le mostraba algún retazo del grupo al que presumiblemente pertenecía.

No se puede recordar en soledad, concluía Halbwachs.

Si los seres humanos, según la imagen repetida una y mil veces por Heidegger, aparecemos en un mundo que no deliberamos ni escogemos y nos constituimos a partir de una red de interpretaciones que subyace en el lenguaje que empleamos y en la tradición que recibimos, si, en suma, la idea que cada uno se hace de sí mismo, incluso cuando esa imagen es la de un sujeto autónomo y suficiente, solo puede ser acuñada a partir de la moneda verbal, por llamarla así, que porta prejuicios y preconcepciones y que está disponible en el intercambio simbólico y lingüístico, entonces no parece haber duda de que la memoria individual, los recuerdos que atesoramos, la forma fantásica o real con que reconstruimos lo que hemos sido o lo que anhelamos ser, es, de alguna manera, una cuestión social, intersubjetiva. Halbwachs subraya, por eso, el papel que cumple el lenguaje en la construcción social de la memoria y la identidad.⁶

Ninguna memoria es posible fuera de los marcos de sentido empleados por los que viven en sociedad para recoger sus recuerdos.⁷ Las memorias no son el producto de una mente individual, sino el resultado de la relación del yo con el mundo circundante que hasta cierto punto lo constituye.

La literatura suele describir a los seres humanos como seres especulares, sujetos que se definen a sí mismos mediante la imagen que los demás son capaces de devolverles. Esta es una idea que se repite una y otra vez en Hegel: los seres humanos buscamos incesantemente que el valor que nos atribuimos a nosotros mismos y a las cosas sea aceptado y reconocido como tal por los otros, por una conciencia distinta de la nuestra. Esta característica de la condición humana, consistente en anhelar el reconocimiento de los demás, es la que permite explicar que un significado puramente individual, un sentido que cada uno abriga en la soledad de su conciencia sea, hasta cierto punto, un sentido inacabado, incompleto o indigente. Él solo se completa cuando otra conciencia —cuando los demás, en una palabra— es capaz de acogerlo también. De ahí se sigue que si la memoria se construye, ello ha de hacerse con los otros, sea contando con los otros, sea en contra de los otros. La memoria, en otras palabras, es como el lenguaje que hablamos: para existir requiere una andadura o un sostén que solo puede sernos proporcionado por los demás. El ser humano, observó Hegel, es el único que puede aprehenderse en la abstracción de un yo y por eso tiene el privilegio de la locura.⁸

El lenguaje es el principal vehículo que permite conectar la memoria individual con la colectiva y desde ese punto de vista posibilita la ampliación de la memoria, pero al mismo tiempo la constituye normativamente — prescribe qué se incorporara a ella y qué no— desde que admite ciertas cosas y deja otras en la esfera de lo inefable, ese ámbito donde no hay palabras para expresar lo que ocurrió.

Y es que las experiencias personales ganan su total significado, se llenan de sentido, de ángeles o de esperpentos, al interior de un contexto histórico, social o cultural más amplio. Así, incluso la memoria autobiográfica es una construcción social que erigimos en comunicación con otros.⁹ La idea que cada uno se hace de lo que es y a lo que aspira transpira elementos sociales que al configurar la memoria individual también nos configuran. Sin ese

elemento comunicativo la memoria no logra constituirse como tal y por eso, cuando ese elemento está ausente, el individuo rememora su experiencia solitaria como una ensoñación nostálgica o un vago sentimiento de algo que ya no es (como ocurre con algunas de las imágenes que evoca Benjamin de su infancia¹⁰); pero no logra narrarse a sí mismo mediante esos elementos mudos.

De ahí que quizá sea más exacto¹¹ referirse a la memoria colectiva como memoria comunicativa, esa memoria que se constituye en la comunicación con otros, en el trato verbal que mantenemos con los demás y cuya forma paradigmática sería la narración en el sentido que, como acabamos de ver, le confiere Benjamin. Ella sería como una savia circulante que transporta tradiciones, creencias, infortunios y alegrías compartidas mediante la palabra.¹² Esa memoria organizada en torno a la trama acerca de la que Ricœur llamaba la atención posee por tanto similitudes estructurales con el discurso de ficción.¹³

Pero media una diferencia fundamental entre la memoria individual y la memoria comunicativa.¹⁴ La primera está inscrita en un cuerpo, en un organismo, en un sistema psíquico —diríamos hoy— tal como Freud lo imaginó muy tempranamente hacia fines del siglo XIX cuando auguró que alguna vez la memoria podría ser descrita como inscripciones neuronales, formas de escritura —como ya insistiremos— sobre otra escritura que sobrevive borrosa sin que nunca podamos leer el original.¹⁵ La segunda, la memoria comunicativa, en cambio, está empotrada en una constelación de comunicaciones, de usos y de prácticas de intercambio lingüístico con las que organizamos el mundo en derredor hasta donde alcanza nuestra experiencia propia y recibida.

Pero no acaba allí el fenómeno de la memoria.

Si esta se encontrara alojada en un cuerpo y en un sistema de comunicaciones y nada más, escaparía a nuestra voluntad. Para fijarla sería

necesario regular el tráfico lingüístico y para borrarla, como teme Benjamin en *El narrador*, habría que sustituirla por la experiencia solitaria de la lectura de novelas o, peor, ahogarla con superabundancia de información.

Sin embargo, hay una tercera forma de memoria, que retiene las huellas de lo que fue: la memoria cultural.

Si la memoria individual está corporeizada y la memoria comunicativa empotrada en una red de intercambios, la memoria cultural se encuentra sostenida por un conjunto de rituales, fiestas, archivos y lugares. En suma, por un mundo objetivo que, paradójicamente, trata de traer hasta nosotros un mundo que ya no está y que logra sobrevivir solo por la huella que esos objetos y esos sitios representan. Y es que la memoria, que solemos representar como una narración temporal, está también —y a veces sobre todo— entretejida en un sitio, en una materialidad.¹⁶ Heidegger había subrayado que cuando vemos un objeto extraño, uno que no logramos saber qué es o para qué sirve, es porque el mundo al que pertenecía, la red de significados que le conferían un lugar, ya no está.¹⁷ La extrañeza que causa el objeto no proviene de él, sino del hecho de que el mundo que lo sostenía, el horizonte sobre cuyo fondo podía ser comprendido, desapareció, ya no está para nosotros. Las cosas antiguas, sugiere, nos atraen porque sospechamos que se trata de entes sin soporte, rastros de otro mundo, de «un mundo del ayer» —para usar el título del espléndido libro de Stefan Zweig—. Ese mundo objetivado interactúa con nosotros y es como el espectro de un mundo que ya no existe, un mundo que las comunicaciones no logran tener a flote y que, en cambio estos objetos pueden atrapar y traer hasta nosotros si bien en la forma neblinosa de una visión. Si los zapatos de Van Gogh muestran una cosa en su desnudez, los objetos viejos muestran una ausencia de mundo e insinúan el rastro que permite imaginar cómo él habrá sido.

Ese mundo objetivado es la semilla de la memoria cultural.

Mientras la memoria individual se apaga con la muerte, y la supervivencia

de cada uno depende de que otra memoria sostenga la noticia de su existencia, de que, como observa Sartre, su recuerdo vaya a bordo de alguien, y si la memoria comunicativa depende de las interacciones, un fenómeno que se apaga y languidece conforme las generaciones avanzan,¹⁸ ello no ocurre con la memoria cultural cuya existencia es el esfuerzo por fijar o diseñar un sendero que conduzca hasta lo inmemorial.

Por supuesto no hay nada de esencialismo en todo esto. Las culturas como los individuos necesitan anclarse, por decirlo así, en el tiempo a pesar de que no existe un suelo firme donde posar los pies. La cultura y la memoria son el esfuerzo por sustituir esa ausencia. Sin ellas, sin este esfuerzo por construir un origen, ni las sociedades ni los individuos poseerían una identidad, un yo o un nosotros que unificara y narrara sus vivencias en el torrente del tiempo, y serían, en cambio, una serie discontinua que miraría hacia atrás y no podría reconocerse. Como vimos, hay vínculos muy estrechos entre la memoria y la identidad. La única forma, explicábamos, de que usted pueda reconocerse en el niño de la foto que aparece sonriendo en su primer día de escuela es la narración de su memoria que estableció una conexión entre usted y él. Ahora podríamos añadir: hay memoria porque la identidad —concebida como una esencia o sustancia que nos unifica y que algún día podremos verificar— no existe. El individuo humano y las sociedades, como hemos visto a lo largo de esta reflexión, son el esfuerzo continuo por dibujarse a sí mismos.

Si no existiera esa memoria cultural, entonces la identidad tampoco existiría porque las comunidades se sostendrían solo en la memoria comunicativa (o en lo que Halbwachs llama «memoria colectiva») hasta que ella, por el cambio generacional, languideciera y se agotara. Entonces ya nada sostendría a la identidad, esta se definiría solo en un punto del tiempo, nada más lo que duran dos o tres generaciones, hasta que una nueva identidad brotara. Pero las sociedades no son eso, no son generaciones yuxtapuestas que se suceden unas a otras, poseyendo, cada una, una práctica comunicativa inconmensurable con

todas las demás, y que, más tarde, es sustituida por otra y así sucesivamente. Lo propio de una sociedad es que se define a sí misma diacrónicamente, reclamando para ella una identidad que se hunde en el tiempo y que sobrevive al cambio generacional. Sartre observa, como hemos visto, que la verdadera muerte aparece cuando ninguna memoria de un sobreviviente transporta al fallecido. Lo mismo ocurre a las sociedades. Y la memoria cultural es un esfuerzo, hasta cierto punto deliberado, por instaurar una balsa a bordo de la cual las comunidades puedan sobrevivir en medio de la tempestad del tiempo.

La memoria cultural —esa suma de monumentos y prácticas que es posible encontrar en todas las sociedades— no preserva entonces el pasado como tal, las cosas tal como fueron —para usar la expresión de Ranke—, y en ese sentido no se le debe confundir con la historia o el relato historiográfico. Mientras este último examina los sentidos posibles del acontecer, rescatando incluso lo que pudo ser y no fue, motivo por el cual suele decirse que la historiografía es un quehacer que indaga la contingencia pasada en toda su magnitud, la memoria cultural se refiere a lo que es de hecho recordado como una parte constitutiva de la comunidad, de lo que ella es y a lo que aspira. No hay entonces una oposición entre la historia como disciplina y la memoria. La memoria, la forma en que las sociedades se construyen a sí mismas editando su pasado, identificando hitos que les impidan extraviarse en el tiempo, salvar del olvido lo que creen es su origen, no desmiente a la historia puesto que esta la toma también como su objeto. El sujeto histórico no es, pues, solo aquel a quien le suceden cosas: es también quien con su fantasía y con su deseo las envuelve y las atesora, las disfraza y las tuerce. La historia se ocupa del acontecer; pero establecido que el acontecer humano es indiscernible de la forma en que se lo vive y experimenta y de las fantasías que elabora para sostenerse a sí mismo, estas últimas también son materia de la historia, la que, al verlas y describirlas, no las refuta como falsas, sino que las muestra como contingentes, una de las tantas posibilidades que tuvo ante sí la cultura para

describirse a sí misma, despertándonos así de la ilusión de eternidad que inspira a todo esfuerzo humano. Por eso Renan teme que la historia pueda dañar la construcción de la nación, porque mientras la nación aspira a lo inmemorial y limpio, la historia muestra lo temporal y no oculta lo sucio.¹⁹

¿De qué manera, sin embargo, se constituye una memoria cultural?

La memoria cultural no es un depósito quiescente de recuerdos y de narrativas, un hatillo de acontecimientos que las sociedades llevan a sus espaldas y que se constituye de una vez y para siempre, sino que se trata de un conjunto de hitos significativos que ordenan el tiempo y configuran la identidad y que, tal cual ocurre con la memoria individual, cambia poco a poco a la luz del futuro. Un buen ejemplo del fenómeno lo constituyen los Estados nacionales en los que la memoria comunicativa, compartida por una generación o dos, comenzó a transformarse en lo que hemos llamado «memoria cultural». Ortega²⁰ y Renan²¹ dijeron que un pueblo constituía una nación no cuando posee un pasado común, sino cuando tiene un futuro compartido. Habría que agregar, como lo muestra la constitución de los Estados nacionales, que una vez que ese futuro se posee el pasado pasa a ser distinto: entonces la memoria comunicativa, ese diálogo que abarca dos o tres generaciones, comienza a transformarse explícitamente en el proyecto de una memoria cultural que origina ritos, monumentos, fiestas y prácticas en torno a las cuales el tiempo se reorganiza y la identidad adquiere una nueva fisonomía. Así, la memoria cultural está casi siempre atada, como si fuera su revés, a la amnesia estructural,²² a la destrucción deliberada del soporte material o ideológico de esa otra memoria que se quiere desplazar. Como, según ya vimos, observó Nietzsche, hacer una memoria es equivalente a elaborar una segunda naturaleza sobre una primera que se desplaza y que, a su turno, alguna vez fue también segunda.

El libro del Deuteronomio, sugiere el egiptólogo alemán Jan Assmann,²³ muestra un caso paradigmático de una exitosa memoria cultural.

El problema de Moisés fue cómo preservar la memoria del éxodo, de manera que no se perdiera para las nuevas generaciones, aquellas a las que no iba a alcanzar la memoria comunicativa. El Deuteronomio es el libro que establece qué recordar y cómo hacerlo; allí se indica cuál es el acontecimiento que debe ser recordado y cuáles las formas y técnicas que pueden evitar el olvido. El Deuteronomio y Moisés muestran cómo la memoria comunicativa puede transitar explícita y deliberadamente hacia la memoria cultural que suele ser espontánea, el precipitado de siglos; pero también puede ser *deliberada*.

Entonces aparecen las políticas de la memoria.

Las políticas de la memoria son el esfuerzo tendiente a disciplinar los recuerdos y suponen, por lo mismo, que la memoria no es totalmente involuntaria.

En *Por el camino de Swann*, Proust relata la conocida historia de la magdalena, el bollo dulce que de pronto despertó en él una alegría que borró toda pesadumbre:

¿De dónde podría venirme aquella alegría tan fuerte? Me daba cuenta de que iba unida al sabor del té y del bollo, pero le excedía en mucho y no debía de ser de la misma naturaleza. ¿De dónde venía y qué significaba? ¿Cómo llegar a aprehenderlo? Bebo un segundo trago, que no me dice más que el primero; luego un tercero, que ya me dice un poco menos. Ya es hora de pararse, parece que la virtud del brebaje va aminorándose. Ya se ve claro que la verdad que yo busco no está en él, sino en mí.²⁴

Este es el momento en que descubre la memoria involuntaria.

El carácter involuntario de la memoria no proviene del hecho de que ella no pueda rescatarse con un esfuerzo de la voluntad, sino del hecho de que ella se constituye como memoria a partir de un incidente que no fue vivenciado, que por algún motivo no fue consciente para el sujeto. Se trata de una inscripción cuyo autor fue ignorante de sí mismo.

Fue lo que le ocurrió a Proust. La magdalena despertó en él las huellas de una vida anterior. A partir de ese momento la escritura comenzará a seguir el rastro que su sabor despertó y la memoria, ahora voluntaria, empezará a aflorar. La memoria involuntaria guarda alguna semejanza con la actitud ensimismada y de espera de la audiencia que, según Benjamin, favorece la transmisión de la experiencia en la narración. Pero, como lo muestra Proust, la memoria involuntaria no es *toda* la memoria. Una actitud activa que sigue la huella, y al seguirla también la dibuja, es la que permite que el tiempo perdido comparezca ante nosotros.

Ese seguimiento deliberado de una huella es la política de la memoria.

X LAS POLÍTICAS DE LA MEMORIA

La memoria, como hemos visto, depende de nuestra relación con los otros y del entramado simbólico que hoy día nos constituye. Eso explica que la memoria haya sido un objeto que la política ha intentado modelar de manera más o menos deliberada.

La memoria no es simplemente la capacidad de traer a la conciencia algo que nos ocurrió, sino más bien la capacidad de integrarlo u organizarlo en una serie de eventos unidos por cierto significado —una trama, como insiste Ricœur—. Lo propio de la memoria entonces no son los hechos pasados que ella trae al recuerdo, sino los significados que hoy día somos capaces de atribuirles. La memoria no rescata del olvido hechos desnudos, desprovistos de sentido, sino que hace comparecer ante nosotros un mundo, un horizonte que los acompaña y que les confiere el significado que los anima. La memoria, en una palabra, se crea y se recrea una y otra vez. Y por eso puede dar lugar a una política, la política de la memoria.

Para explicar ese carácter que la memoria posee, nada mejor que recurrir a una imagen de Freud.

La memoria, dijo en una temprana carta sobre la que volveremos hacia el final, aparece como *una escritura sobre la escritura*, como una escritura que tacha la anterior para ser luego tachada a su vez por una nueva inscripción, sin que jamás podamos ver el original. Treinta años después de esa carta, Freud comparó la memoria con un artificio que permitía escribir indefinidamente sobre una misma página que, borrada, retenía las huellas de lo previamente escrito. Se trata de esa pizarra que todavía conocemos, en la que se escribe sobre una lámina plástica que cuando la levantamos borra lo que estaba

escrito, dejando apenas una huella sobre la que es posible escribir de nuevo. Si usted imagina que mientras una mano escribe en el bloc maravilloso — explica Freud—, hay otra que levanta periódicamente la cubierta, entonces tendrá una idea de la forma en que funciona nuestra memoria.¹

Esa imagen de Freud según la cual la memoria es como un bloc donde una mano escribe y la otra tacha, hasta dejar una mezcla de significaciones que en su conjunto van construyendo el significado, se corresponde muy bien con la imagen de la lucha por la memoria. La política de la memoria es la que decide qué página levantar para borrar la anterior y qué escribir sobre las huellas que quedaron.

Pero las políticas de la memoria —que son a la vez el intento de construir una memoria cultural— no siempre son, como es obvio, políticas del recuerdo. También existen políticas de la memoria que promueven el olvido. El deber de memoria no es equivalente al mandato de recordarlo todo tal como ocurrió. La memoria no está inspirada por el principio epistémico de que el recuerdo debe ser completo y fidedigno —corresponderse como un espejo fiel con los hechos—, sino que su guía es un criterio normativo de índole moral. Así, a la base de cualquier política de la memoria hay una decisión, una decisión práctica que traza una línea entre lo que debe ser olvidado y aquello que, en cambio, debe ser recordado.² La memoria, a diferencia de la historia, no aspira a la verdad entendida como coincidencia entre lo que se trae a la conciencia y la fisonomía de los hechos; la memoria aspira a fijar lo que es digno de ser recordado, algo que es indisoluble de lo que merece ser olvidado. Una política de la memoria es siempre una criba del tiempo, una mezcla entre lo que debe ser recordado y lo que no³ y también una decisión acerca de la manera de recordar, si acaso con fines puramente punitivos o, en cambio, con el propósito de revalidar aquello que el pasado traicionó.⁴

Así lo muestra un rápido vistazo a conocidos ejemplos de estas políticas de

la memoria.

Hay, desde luego, prescripciones de olvido.

La amnistía que se dictó luego de que la democracia triunfara sobre la oligarquía, a la que se refiere Aristóteles, ordenó que «por las cosas pasadas nadie podría vengarse de nadie»,⁵ y el edicto de Nantes que puso fin a la guerra entre católicos y protestantes prescribió que un conjunto de hechos, en especial los acontecidos antes del 1585, fueran tratados como «cosa no sucedida». ⁶ Por supuesto esas normas no podían prescribir con esperanzas de eficacia que los sometidos a ellas no recordaran en la soledad de su conciencia, o en sus conversaciones privadas, ni tampoco es razonable pensar que quienes dictaron esas normas lo hubieran pretendido. Lo que esas normas perseguían, a fin de cuentas, era prohibir el acto ilocucionario de recordar, es decir, prescribían no realizar un conjunto de acciones intersubjetivas que traían a la memoria una determinada narración de los hechos a que se referían.

Y hay también mandatos de recuerdo.

Las reglas contenidas en el Deuteronomio prescriben un conjunto de ritos y reiteraciones —verdaderas sugerencias nemotécnicas— para recordar el éxodo y la huida de Egipto.⁷ También en este mismo sentido podrían citarse las leyes contemporáneas que prohíben el negacionismo o aquellas que condenan las dictaduras comunistas de los países del este o los museos de la memoria cuyo objeto es recordar y preservar los vestigios de aquello que nunca más debe suceder.

En fin, los casos más famosos y recientes de políticas de la memoria que promueven el olvido o elaboran una conciencia disfrazada del pasado son el de la Francia de la posguerra que suplantó el colaboracionismo del régimen de Vichy con el mito de la Francia resistente y unida que levantó De Gaulle; el de la Austria de Kurt Waldheim que se presentó a sí misma como una víctima inocente de la agresión nazi; el de España luego de la muerte de Franco el año 1975; el de Polonia, cuyo primer ministro electo en cuarenta años comenzó su

mandato declarando que había que dibujar una línea entre nosotros y el pasado; o el caso de la propia Alemania de Adenauer con sus esfuerzos por olvidar el pasado nazi.⁸

Y si se mira al siglo XIX o poco antes, se advierte que la política de la memoria está también en la base de la formación de los modernos Estados nacionales. La nación constituye un fenómeno de integración cultural entre personas provenientes de diversas formas de vida, que se realiza mediante la propaganda de las agencias estatales y —como lo expuso Benedict Anderson— mediante la reelaboración crítica de la memoria, a través de una criba del tiempo.⁹

El hecho de que las políticas de la memoria se empleen tanto para el olvido como para el recuerdo muestra que a su base hay una cuestión práctica que se relaciona con valores finales o con cálculos prudenciales. La pregunta sobre qué debe ser rememorado y qué olvidado no puede ser respondida sin una previa reflexión acerca de lo que vale la pena y lo que no. Es el valor de la democracia ateniense el que exigió la amnistía y el olvido, sugirió Aristóteles; y es el valor de la República el que, afirmó Cicerón, aconseja olvidar las circunstancias que rodearon el asesinato de César.¹⁰ Pero, en cambio, las leyes que prohíben el negacionismo o condenan los crímenes de las dictaduras parecen inspirarse más bien en principios morales incondicionales. Mientras Cicerón prefiere el olvido del asesinato al desorden en la república, las leyes que prohíben el negacionismo lo hacen a la luz de un valor final que nada podría relativizar.

Por eso no tiene sentido preguntar si acaso la época moderna prefiere el pasado o el olvido —ya hemos visto ejemplos de lo uno y de lo otro, según se esgriman razones morales absolutas o cálculos prudenciales—, sino que es más útil indagar una cuestión previa a la toma de posición normativa frente al pasado: cuál es la *concepción del tiempo y de la historia* que subyace a esa

decisión. Una política de la memoria necesita decidir lo que vale la pena y lo que no, pero incluso eso reposa sobre la cuestión previa del tiempo.

Si usted piensa, en efecto, que la historia es un transcurso imantado por el futuro, entonces pensará que es este último el que permite comprender el pasado; si, en cambio, cree que el futuro no tiene rostro, si usted sabe que es un tiempo que no llega nunca, si usted cree que la pregunta «¿hoy día es mañana?» siempre tiene por respuesta un no, entonces será el pasado la fuente con la que nos orientemos en el transcurrir de los días.

La modernidad creyó lo primero, y su influencia aún resuena en el espacio público; los críticos de la modernidad, el primero de todos, Walter Benjamin, sugieren lo segundo.

Veamos lo que ocurre a los modernos.

Al examinar la estructura originaria del individuo humano que hace posible la historicidad, vimos que está proyectado más allá de sí mismo, que vive en busca de una parte suya que le falta y que se configura por las posibilidades que tiene delante suyo. Pero esas posibilidades siempre se estrellan contra el muro de la muerte —el límite de la vida personal y social—, motivo por el cual la fuente inspiradora de esas posibilidades es inevitablemente, observan Heidegger y Ortega, el pasado. Allí es donde se hincan los talones para proyectarse al futuro. Paradójicamente dicen estos autores, es la futureidad que constituye al ser humano lo que lo hace volver permanentemente la vista al pasado; pero no para instalarse en él, sino para concebirlo desde un futuro que se acerca. El conde Yorck había observado que el cristianismo establecía un quiebre en la existencia histórica porque con él se había inaugurado una forma de vivir la temporalidad como espera.¹¹ Löwith, discípulo de Heidegger, va aún más allá y observa cómo la visión moderna de la historia es heredera del mesianismo judío.¹²

Esa idea de las raíces teológicas que posee la forma moderna de concebir

la historia se encuentra explícita en un texto de Hermann Cohen (a quien, dicho sea de paso, Ortega y Gasset llama «mi maestro»):

Los griegos nunca tuvieron esta idea de la historia, cuyo contenido es el futuro. Su historia se dirige a sus orígenes; es la historia patria que narra su pasado. Las otras naciones constituyen un problema histórico solo para sus diarios de viaje. La idea de una historia de la humanidad es inimaginable en este horizonte. La humanidad no ha vivido en un pasado, ni tampoco ha cobrado vida en un presente; solo el futuro puede izar su forma luminosa. Esa forma es una idea, y no el espectro de un más allá.

El poder de esta idea altera también el ser de Dios. El creador de cielo y tierra no es suficiente para este ser del futuro. Debe crear «un nuevo cielo y una nueva tierra». El ser de la historia conocida es insuficiente incluso para la naturaleza; es necesario que haya desarrollo para el curso de las cosas. Y el desarrollo presupone una meta que tiende a alcanzar... Así es como nace la exigencia de progreso en la historia del género humano.¹³

Se trata de una larga tradición que presenta a la historia como una línea, a veces recta otras zigzagueante, pero siempre ascendente, que tiene principio y fin. Polibio, quien vio a la historia como una rueda, un círculo en el que todo tiene un momento de auge para en la vuelta siguiente caer y así, hasta que principia a girar de nuevo, es de pronto sustituido por la idea de que la historia tiene un comienzo y un fin, un origen y una meta —para usar aquí la expresión que emplea Karl Jaspers en su estudio sobre la historia—. ¹⁴ Agustín, al refutar a los paganos, ya había explicado que una historia cíclica donde todo se repite una y otra vez es una variación sin sentido, que suprime la experiencia de la fe y la esperanza porque ¿qué sentido tendría esperar a sabiendas de que el tiempo no trae nada nuevo? ¹⁵ Hermann Cohen observa que sin la profecía del viejo testamento la idea de historia moderna no existiría:

La idea de historia es una creación del profetismo. ¹⁶

Löwith, por su parte, aprecia en el milenarismo de Joaquín de Fiore uno de los primeros momentos en que la idea judeo-cristiana se mundaniza; un momento en el que, para usar los términos de Pablo cuya exégesis hace Heidegger, el *cómo* de la espera es sustituido por el *cuándo* de la llegada. Para Agustín, que había fundado la concepción de la historia con un comienzo y fin en la existencia de la fe y la esperanza, puesto que en un tiempo cíclico nada nuevo ocurría, había rechazado, sin embargo, que esa esperanza ayudara a leer u ordenar el tiempo profano, el tiempo de la ciudad de los hombres. La historia profana en sí misma carece, según Agustín, de significado literal o indiciario para la fe. La situación comienza a cambiar radicalmente con Joaquín de Fiore, quien empieza a imaginar que en la historia profana está inscrito de manera inmanente lo que anuncian las escrituras. De Fiore, en efecto, lee la escritura y cree descubrir en ella un dibujo de la historia humana.¹⁷ Habría pues una edad del Padre, otra del Hijo y otra del Espíritu Santo; y al llegar el milenio esta última se consumiría. Edmund Wilson, igual que Löwith, aprecia una línea continua que comienza con Vico en el siglo XVIII y culmina en la estación de Finlandia, con Lenin desembarcando del tren dispuesto a consumir el tiempo.¹⁸ Las épocas del tiempo como estaciones a las que se puede arribar.

Joaquín de Fiore desarrolló símbolos, alegorías y leyó las escrituras creyendo que en ellas se le revelaba la historia del mundo profano donde se desenvolvía su vida, como una historia de la salvación. Cada época de la historia, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, esta última la época en que a él se reveló el secreto de la historia, prefigura y de algún modo contiene a la que le sigue. El uso de la alegoría no es, sin embargo, lo original en Joaquín de Fiore: lo verdaderamente original y revolucionario es que la consumación del tiempo no tiene lugar más allá del tiempo histórico sino que pertenece a este último:

Las tres personas operan al mismo tiempo desde el comienzo a la consumación, y la

actividad de la Trinidad conduce a la humanidad progresivamente a niveles más altos de espiritualidad: la historia no es ni estática ni repetitiva, sino el trabajo incesante de un Dios vivo.¹⁹

Esta idea que formula Joaquín de Fiore —la historia, como historia de salvación— modifica radicalmente la vivencia del pasado y la memoria.

Desde luego el pasado deja de ser la fuente donde se puede mirar todo lo que ocurrirá y deja de ser, a su vez, el repositorio de todo lo que puede ocurrir, algo que incluso todavía influye en Maquiavelo,²⁰ para comenzar a ser una etapa cuyo significado proviene del futuro. El pasado adquiere sentido e importancia no por un origen que se repite, sino por un destino que en él se anuncia y que se realiza plenamente en los días que vienen. Son las posibilidades de los días venideros lo que confiere sentido o significado al pasado. El tiempo es concebido, hemos dicho anteriormente, como futurición.

No se trata, sin embargo, y a pesar de las apariencias, de la misma idea que ha expuesto Heidegger.

Como se recuerda, la idea de Heidegger de cuidado (*Sorge*) insiste permanentemente en el desasosiego de la espera que se mantiene en la plena conciencia de la finitud, no en la certidumbre del final, ni tampoco en la confianza de un tiempo sin fin. La preeminencia moderna del futuro como un tiempo que está por delante, de progreso indefinido, y cuyo advenimiento depende del quehacer humano es justamente lo opuesto de la temporalidad auténtica que Heidegger advierte en los hombres. Mientras la espera auténtica es una distensión hacia el futuro, la idea de progreso —el otro nombre moderno del futuro— es una etapa del tiempo, un escalón a transitar en la escala de ascenso permanente de la historia.²¹ Si en Heidegger el tiempo transforma al individuo humano en un ser, por decirlo así, «escatológico», y a la existencia en una escatología sin *escathon*,²² en las ideologías modernas la historia es vista como una escalera ascendente y presurosa, es concebida como

una teodicea, una respuesta a las preguntas de Job acerca del sentido del sufrimiento.

Como han sugerido algunos autores —entre ellos John B. Bury—, la idea de progreso moderna es una síntesis del pasado y una profecía del futuro,²³ una línea en cuyo transcurso el tiempo fluye hacia mesetas escalonadas, cada una de ellas situada en condiciones de mayor altura y plenitud. Esta idea de progreso supone una visión del tiempo originalmente ilimitada, una línea potencialmente infinita cuyo final no se logra avizorar, un rostro cuyas facciones se confía son atractivas pero que nadie verá nunca, porque, como observa Bury, si el tiempo tuviera término, si supiéramos, digamos, que todo terminará en tal o cual fecha, entonces la misma idea de progreso se derrumbaría, puesto que ella subsiste a condición de ser una idea límite en el sentido kantiano, una extensión de la mera razón que no tiene ni puede tener contrapartida fáctica alguna. Contemporáneamente, como ha mostrado Pedro Morandé, esa idea del progreso se encuentra en las modernas teorías del desarrollo; el desarrollismo equivalió así a una promesa de futuro que permite ordenar el tiempo que pasó.²⁴ La idea de progreso ordena el tiempo secularizando, hasta cierto punto, la promesa originalmente cristiana, hasta elaborarse como una verdadera teodicea intramundana. El problema de la teodicea —cómo un Dios que es amor gratuito puede consentir el sufrimiento, la dramática pregunta de Job del Antiguo Testamento— encuentra en el progreso una respuesta, y de esa forma dibuja el pretérito puesto que a su luz los tropiezos del presente y del pasado, los crímenes, el hambre que se hizo padecer, fueron el coste social del futuro.

¿Posee la historia algún sentido, alguna legalidad inmanente, alguna teleología (*telos*, expresión griega que significa «propósito») que la guíe? Es lo que se pregunta Kant en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*.²⁵ Y se responde que sí; aunque eso solo lo advertimos contemplando la historia al por mayor, no a través de la brevedad de una

miserable vida humana. Mirada de forma individual, la vida humana le parece a Kant casi un fracaso seguro; pero mirada en su conjunto, la evolución de la especie, por decirlo así, adquiere la plenitud de su sentido, puesto que ella se orienta a la plena constitución civil, o sea, a una constitución democrática y republicana que garantiza los derechos y la autonomía de todos.

Todas esas ideas —que inspiraron en parte muy importante al historicismo, hasta que este entró en crisis luego de la guerra— ayudan a ver el pasado como algo transeúnte en el que es mejor no detenerse. Es cierto que el pasado deja una estela de desastres, estropicios, lágrimas y que cuando se lo mira de cerca parece a veces una carnicería, pero todo eso es borrado y lanzado lejos del recuerdo gracias al viento que sopla desde el futuro. El futuro aparece así como lo que confiere sentido al pasado y ayuda a hacer la criba de los días que fueron, separando la paja del trigo, lo que vale la pena retener y lo que es mejor olvidar o, para volver a emplear la fórmula de Reik, para hacer la distinción entre la memoria que nos conserva y nos constituye, y la reminiscencia que nos amenaza; entre lo que vale la pena retener y aquello que, para evitar nos destruya, es mejor sepultar. Cuando el pasado se mira con ojos reflexivos, cuando lo que ocurrió se mira al por mayor, desde el punto de vista de la humanidad, y no al por menor, no desde el punto de vista del individuo, todo contribuyó al bien, incluso los crímenes, los estropicios y las lágrimas.

El paradigma de esas ideologías es, claro está, Hegel, cuyo punto de vista se encuentra explícito en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. En Hegel es posible encontrar, con una elocuencia que no alcanza ningún otro, con la sola excepción quizá de las herejías milenaristas, una elaboración del pasado sobre la base del futuro. Y si antes hemos referido el párrafo, es hora de citarlo completo:

Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no solo a ellas,

sino también, y aun preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido (...), hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y —ya que esta decadencia no es solo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana— con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable (...). Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de él cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas (...). Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?²⁶

Cuando miro al pasado, dice Hegel, solo veo ruinas, una mesa de sacrificios, un altar sangriento. ¿Tuvo eso algún sentido o es el pasado una simple suma de ruidos y de furias? Como San Agustín, el autor de la *Fenomenología del espíritu* elabora una respuesta optimista a esa pregunta. La razón gobierna al mundo, de manera que a fin de cuentas, y al margen de cuáles sean los caminos que sigue la Providencia, la historia es la realización de la libertad.

Desde ese punto de vista no podemos modificar el pasado, aunque sí lo que él significa. El pasado como acontecimiento, el crimen y la sangre derramada, los dolores padecidos, son inmodificables; pero el futuro enseña que lo que es inmodificable como acontecimiento no lo es como significado, porque cuando se atiende al futuro que ese crimen y esa sangre sirvieron, se los desprovee del sinsentido del puro dolor. Las ruinas que vemos cuando miramos hacia atrás tienen un sentido que les viene conferido desde el futuro que se acerca. Es la vieja receta de la teodicea: explicar el mal de todos los días como el inevitable camino hacia la realización del bien global. La de Hegel es, por

decirlo así, una explicación fáustica de la modernidad: el sufrimiento que padecemos ayer es el precio que pagamos por el bienestar de que disponemos hoy, él fue un eslabón más de la cadena que nos ata al pasado, es cierto, pero que culmina en el futuro donde ella ya no será necesaria.

Por supuesto, Hegel no es el único autor que proclama esa teodicea. La filosofía de la época enseña que «hay una luz en la oscuridad», según la frase de Schelling. La historia contempla con igual serenidad a los pueblos que se dedican a los trabajos sangrientos que a aquellos que se alimentan de la leche del rebaño, porque su mirada es capaz de descubrir a lo lejos la meta hacia la cual se dirige conducida por la cadena de la necesidad.

Así, la relación moderna con el pasado está dada por el futuro de progreso al que se cree inscrito en la historia. Se trata de un punto de vista que la filosofía explicita en conceptos, pero que se encuentra alojado en la cultura moderna. Hay quienes, por ejemplo, han visto en las ideologías del desarrollo, de tanto impacto en Latinoamérica, una influencia de esa concepción que habría conducido a ver en las descripciones de la modernidad europea un mapa de las etapas que los países de la región debían transitar. Todo eso, que como vimos diagnosticó Morandé, habría conducido a una visión tecnocrática del tiempo y de la historia.²⁷

Por lo mismo que ese punto de vista es moderno, es la crítica a la modernidad la que principia a relativizarlo. Este es el caso de Walter Benjamin.

Si para Hegel el tiempo se organiza en torno al futuro que se acerca, cuya expectativa funge como una coartada para los males del presente, en Benjamin la relación del presente con el pasado posee más relevancia que la del presente con el futuro.

Mientras el futuro es un ámbito abierto y preñado de posibilidades, el pasado está allí, ya fue, existe como una cosa quiescente que nos recuerda permanentemente lo que pudo haber sido y no fue, las posibilidades alguna vez

perdidas. Mientras el futuro que está por delante es un rostro sin facciones, lo que dejamos atrás ofrece las posibilidades que nos fueron negadas y, desde ese punto de vista, es un reservorio de lo que nos fue alguna vez ofrecido. Es por ello que el tiempo comienza a perder en Benjamin su configuración lineal, orientada hacia un futuro que lo atrae y lo centrifuga, para volverse lento desde el punto de vista de una experiencia que se demora en el pasado. En este sentido, la imagen del acaecer histórico como un transcurso en el que subyace una astucia que lo dirige siempre hacia lo mejor es negada por Benjamin, quien prefiere concebir la existencia presente como imantada por un pasado que busca redención. Refiriéndose a las visiones de la historia que el marxismo más vulgar expandía, el pensador alemán observa que no hay nada que haya hecho más daño a la clase trabajadora que la idea de que «nadaba en el sentido de la corriente», cuando en verdad el desarrollo de la técnica era un declive, un torrente que arriesgaba vaciarlo todo. Benjamin, tal como lo hará Heidegger, llama la atención acerca de la forma en que una época técnica imantada hacia el futuro es, en verdad, un declive y una evaporación del sentido. No es, pues, el futuro aquello que nos orienta, sino las imágenes que surgen en el presente, el tiempo del ahora como prefiere decir Benjamin, lo que ha de primar a la hora de relacionarse con el pasado, única forma de que los muertos que el ángel de Klee miraba espantado «no hayan muerto en vano».

Esa idea conduce al autor de *El narrador* a rechazar la noción del historiador que relata las cosas tal como fueron. En cambio —y como consecuencia del mayor peso del pasado en el presente— el historiador debe ser capaz de captar aquello que viene del pasado y de pronto refulge, como un relámpago o una reminiscencia, en el sentido de Reik, en el presente.²⁸

Si para Heidegger la idea de culpa acompaña a la existencia —aunque más no sea por el hecho de que al optar por una posibilidad abierta a la existencia, se niegan las demás—, para Benjamin siempre el presente está en deuda con el

pasado, puesto que rebaja las posibilidades que este ofreció en su momento. La idea que inspira la relación del tiempo de hoy con el pasado es la del presente como un deudor moroso.

La obra de Benjamin, especialmente en su última fase, contiene, como se ve, una feroz crítica de la idea de progreso.

Si, como vimos, para la modernidad la idea de progreso es heredera de la idea de consumación, un tiempo concebido como una cadena incesante de acontecimientos, en Walter Benjamin cada punto del pasado es único. La historia no es una suma de eslabones, sino que cada uno de sus momentos posee una significación insustituible que reclama redención en el presente. En su «Sobre el concepto de historia», el ángel de la Historia es como el *Angelus Novus* de Klee: no puede apartar los ojos de las ruinas y de los desastres, de manera que la historia avanza de espaldas al futuro y con la vista puesta en el pasado.

En lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso (...). Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Esta tempestad es lo que llamamos progreso.²⁹

Al revés de Hegel, el progreso no es aquí concebido como una teodicea, como la realización del bien, sino como una tempestad confusa que nos aliena y nos impide el consuelo. De ahí la formidable imagen de la historia universal que presenta Benjamin:

Todo lo que (abarquemos) con la vista como patrimonio cultural tiene por doquier una procedencia en la que (no es posible) pensar sin espanto. No solo debe su existencia a los grandes genios que lo han creado, sino también al vasallaje anónimo de sus

contemporáneos. No existe un documento de cultura que no lo sea a la vez de la barbarie.³⁰

Esas imágenes —la de Hegel y la de Benjamin, la del progreso y la del acontecimiento— no son, por supuesto, simples estilizaciones de la filosofía. Se trata también de ideas que han influido en la cultura, que la orientan y nos ayudan, al mismo tiempo, a situarnos en el flujo del acontecer.

Ideas que al situarnos frente al tiempo, nos sitúan frente al acontecer.

Tiene sentido pues preguntar a cuál de esas dos visiones nos sentimos más cercanos cuando, por ejemplo en Chile, España u otro país que haya experimentado dictaduras y muertes, miramos las ruinas. ¿Más cerca de Hegel quizá y de su idea del futuro como la realización de la libertad que todo lo justifica? ¿Tal vez más cerca de Benjamin y su visión del progreso como una tempestad que nos impide hacer el duelo? ¿Cómo nos acercamos al presente? ¿Como si él todo lo justificara? ¿Quizá como un simple engaño que nos impide consolar a las víctimas?

El debate público a la hora de mirar hacia el pasado —a la hora de hacer política de la memoria— se mueve entre esos dos extremos, el de quienes esgrimen las promesas del futuro como una teodicea que todo lo acomoda y quienes, en cambio, ven a ese mismo futuro, un futuro que asoma en el presente de la modernización como una tempestad que nos aleja de un momento dramático del que todavía no hemos hecho el duelo. Mientras el primer punto de vista lo justifica todo al subsumir, por decirlo así, los actos individuales en una teodicea global, el segundo punto de vista, como el *Angelus Novus* de Klee, ve en el pasado la continuidad de la culpa y de la barbarie que solo un momento mesiánico, y en ningún caso el progreso, podrían remediar. Mientras el punto de vista de Hegel desvalora a primera vista la posibilidad de juzgar el pasado (sobre todo porque, como sabemos, Hegel traslada lo que ocurrió a la evolución del espíritu objetivo), el de Benjamin corre el riesgo de no hacer más que tratar de juzgarlo: en la sexta tesis sobre la historia, Benjamin

advierte que si el «enemigo (el conformismo del progreso, en otras palabras) triunfa, ni siquiera nuestros muertos estarán seguros».

¿Habrá, sin embargo, otras formas de concebir y de acercarse al pasado distintas a esos extremos de Hegel y de Benjamin en los que hasta ahora nos hemos movido? Es posible que sí y si existe debiera equivaler a eso que se ha llamado elaboración del recuerdo.

En «Recuerdo, reelaboración y repetición», un texto de 1914, Freud caracteriza la transferencia, la relación afectiva del paciente con el analista, como una escenificación de aquello que no puede ser recordado.³¹ Freud sugiere que cuando el acontecimiento es demasiado doloroso y por doloroso es reprimido, acaba retornando una y otra vez bajo la forma de un acto. En suma, afirma el fundador del psicoanálisis, ejecutamos en acto aquello que no somos capaces de poner en el lenguaje. Es lo que señala la famosa nota de George Santayana: quien olvida el pasado (o sea, en términos freudianos, quien enmudece frente al pasado) se condena a repetirlo.

Mudos frente al pasado y sin elaborarlo, él no nos abandona. Sigue allí latente, emboscado en un presente detenido.

Esa latencia —acerca de la que ha llamado la atención Hans Ulrich Gumbrecht— designa un estado de ánimo consistente en saber que hay algo cuya presencia es sentida, pero que permanece oculto. A diferencia de la represión, que ata al sujeto a un pasado que no sabe, la latencia ata al sujeto al presente; coagula, por decirlo así, el tiempo en una especie de inercia claustrofóbica. En estado de latencia el futuro ya no se experimenta como un conjunto de posibilidades abiertas, sino simplemente como una amenaza. La supresión del futuro es, sin embargo, también, la supresión del pasado. La latencia, la imposibilidad de explicitar el pasado y de discernirlo, hace que el presente lo inunde todo; pero allí donde el presente todo lo anega, el sentido desaparece y la experiencia se vuelve mera facticidad.³²

En *Más allá del principio del placer*, aparece otro ejemplo de elaboración

del pasado.

Un niño solía jugar con un camión de madera atado a una cuerda al que arrojaba de su cuna hasta hacerlo desaparecer. Más tarde, y mientras pronunciaba dos o tres sílabas maquinales (*fort... da*), el niño tiraba de la cuerda y hacía que el juguete estuviera de nuevo ante sus ojos. Así una y otra vez, el niño repetía escrupulosamente el juego. ¿Cuál era el origen de esa compulsión, se pregunta Freud en el escrito donde relata esa escena? El niño, sugiere Freud, ponía en escena un momento doloroso, el abandono temporal de la madre, y al escenificarlo una y otra vez lograba, mediante el juego, aceptar poco a poco la situación y dominarla, como si, en vez de una pérdida, fuera el producto de su voluntad. El recuerdo del niño puesto en escena y repetido una y otra vez no era, como aparentaba, una vuelta al pasado, sino el intento de ajustar ese hecho con lo que ese niño sentía en el presente.³³

Como lo muestra esa anécdota, la memoria y los recuerdos que la constituyen no consiste, como solemos creer, en una vuelta al pasado o en un simple retorno a lo que ocurrió. La memoria, esa porfía de los hechos por volver a la conciencia una y otra vez, es un intento de comprensión, un esfuerzo por el control simbólico de esos recuerdos. Ni el esfuerzo por que el futuro anegue el pasado, ni tampoco por que el pasado ilumine de pronto el presente con alguna posibilidad negada. En vez de eso, un esfuerzo por narrar el presente en el sentido de situarlo en una trama simbólica que ya no sea capaz de dañar.

El discurso que se erige sobre la memoria colectiva —la política de la memoria y la propia historiografía— no tiene, entonces, nada de arcaísmo, no es lo que Nietzsche llamó la «historia anticuaria». Y es que, al contrario de lo que nos gusta creer, la historia no se refiere, en verdad, a lo que ya pasó y que hemos dejado atrás definitivamente, sino, por el contrario, la historia se refiere a lo que está ocurriendo y que nos acompaña como si fuera una sombra. Las tesis del historicismo —la tarea del historiador es revivir una época y

para eso hay que olvidar todo lo que sucedió a continuación— olvidan que los bienes culturales, como el recuerdo, forman también parte del conflicto de hoy. Nada hay de resentimientos, como suele decirse, cuando las sociedades se ocupan de lo que pasó hace treinta años o cuarenta años. Al hacerlo, en verdad, se ocupan de lo que hoy día son; están, por decirlo así, poniendo sus recuerdos y su memoria a la altura de las convicciones que hoy las animan.

Después de todo, quienes recuerdan son los de aquí y los de ahora. Es verdad que para hacerlo escuchan testimonios, leen documentos, echan mano al recuerdo; pero esos testimonios, esos documentos, esos recuerdos están organizados en un lenguaje que es en principio mudo, y que para decir algo requiere ser interpretado por quienes viven hoy y tratan de narrar el tiempo. El pasado nunca llega en la forma exacta en que alguna vez ocurrió, sino que llega creado y recreado una y otra vez por el espíritu y por la subjetividad de quienes, hoy día, aquí y ahora intentan recrearlo, del mismo modo que ese niño que observó Freud ponía en escena una pérdida a fin de curar una herida que él tenía entonces, en ese preciso momento en que el camión de juguete desaparecía tras la baranda de la cuna para luego aparecer como un consuelo.

Pero si lo anterior es así, si cuando recordamos lo que hacemos, en verdad, es preguntarnos quiénes somos y no quiénes éramos, de ahí se sigue entonces que el pasado no es una sombra fatal que nos persigue y que nos condena. Hay, en otras palabras, algo de voluntario en la memoria que podría, a fin de cuentas, ser disciplinado normativamente.

Raymond Aron sugirió por eso que la tarea de la historia consistía en desfatalizar el pasado y mostrar de qué forma quienes lo vivieron lo hicieron, igual que nosotros hoy, desde un espacio de experiencia y teniendo ante sus ojos un horizonte de espera.³⁴ En otras palabras, quienes nos antecedieron, aquellos cuyos actos pretendemos ahora juzgar, los llevaron a cabo desde un sedimento previo de experiencias y de un horizonte de futuro que el recuerdo debe ser capaz también de rescatar. Y nosotros, por nuestra parte, que

intentamos salvar ese pasado, también lo hacemos desde un ámbito de experiencia y de una línea de esperanza que guían nuestras interpretaciones y nuestras búsquedas. Mirar el pasado equivale a asomarse a un horizonte de futuro que alguna vez fue, y hacerlo desde otro horizonte de futuro, el de ahora. Tiempo sobre tiempo, en un torrente que creemos fluye hacia delante. Por eso la historia se dirige al conjunto de la comunidad política, a la que el propio historiador pertenece, que juzgará si acaso la interpretación de esos hechos, el significado que se les atribuye, está o no en consonancia con el horizonte de espera y el ámbito de experiencia que hoy día poseemos. A fin de cuentas, cuando un hecho ingresa a la historia o a la memoria siempre lo hace a título póstumo, es decir, gracias a un acuerdo o a una significación que parece relevante hoy, en el presente.³⁵

Esa particular índole que posee el recuerdo o la elaboración histórica es lo que haría posible, como ha sugerido Paul Ricœur, distinguir entre el «olvido de los hechos» y el «olvido de la deuda», una distinción sobre la que reposan instituciones como la amnistía. Debe ser posible retener los recuerdos de todo lo que ocurrió, pero también debe ser posible desproverlos de la capacidad destructora que los acompaña. Retener el acontecimiento; pero diluir su dolor. El perdón sería así una reelaboración del recuerdo que lo priva de su capacidad de desolación y de dolor.

Pero ¿cuál es la deuda que la memoria, cuando no es simplemente literal, intenta solventar?

Una idea que está en Freud —quien, como hemos visto, es especialista en los meandros del pasado— ayuda a dilucidar ese problema.

Freud y también Lacan, cuando examinan el duelo que sigue a una pérdida, sugieren examinar no a quién perdió el sujeto del duelo (o, en otras palabras, de quién él es deudo) sino *qué perdió*, cuál fue esa parte suya que se extravió con la muerte del otro. Lacan observa en su seminario que:

Solo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos Yo era su falta.³⁶

En el lenguaje de Lacan, ser la falta de alguien equivale a ser su objeto de deseo en el sentido explicado por Kojéve.³⁷ Ser la falta de alguien equivale a ser reconocido por él, a que el valor que el sujeto se asigna a sí mismo haya sido acogido en una conciencia distinta a la suya y llegado de esa forma a ser verdad. Así entonces el sujeto que está en duelo ha perdido una parte de sí, un eslabón del reconocimiento que completaba su subjetividad se ha roto. Y en ese momento esa parte de la realidad que no se puede simbolizar (en palabras de Lacan el Real, así, con mayúscula) irrumpe en la vida del doliente.

Lo que se dice del individuo es posible decirlo también de la comunidad y el duelo que la memoria intenta resolver. Los crímenes de una dictadura, los estropicios de una guerra, todo lo que ocurrió en esa mesa de sacrificios de la cual habla Hegel, provocan una pérdida. El eslabón que unía a los miembros de la comunidad, el reconocimiento mutuo que se conferían, la narrativa del nosotros, se ha roto. Y entonces los miembros de la comunidad experimentan una falta que la memoria debe hacer esfuerzos por solventar.

Hay diferencias, por supuesto, entre la cura individual y la elaboración de la memoria colectiva que se configuran mediante la historiografía y la cultura de masas; pero, no obstante esas diferencias, hay algo que tienen sin ninguna duda en común: no hay memoria posible sin hacer el esfuerzo, como lo hacía ese niño en el relato de Freud, por traer a la conciencia esas escenas traumáticas que a veces preferiríamos olvidar. Esa es la única forma de someterlas al diálogo, juzgarlas desde el horizonte de futuro con que hoy día contamos y así reelaborarlas, en el entendido de que reelaborar el recuerdo no es borrarlo de nuestra memoria, sino simplemente privarlo de su capacidad destructora. Solo sobre la base de esa elaboración parece posible el perdón, ese nuevo inicio que, como enseña Hannah Arendt,³⁸ es una de las formas más radicales de la libertad humana.

Pero ¿cuál es la posibilidad del perdón? ¿Cuál es su fuente?

El perdón no es, desde luego, una institución jurídica ni, tampoco, una

relación de intercambio. Todas las instituciones jurídicas, comenzando por la primera de todas, el Estado nacional, llevan como sello de su inicio la violencia. El acto fundacional del Estado es un acto violento que, por definición, se encuentra «fuera de la ley»,³⁹ y si el perdón le perteneciera, estaría perdonándose a sí mismo, preparando, con el mismo acto de su origen, el perdón. Tampoco el perdón es parte de una relación de intercambio. Si así fuera, tendría precio, de modo que habría un tercer equivalente que equipararía el dolor del crimen con la generosidad del perdón. Pero algo así privaría al perdón de toda dignidad. Es por eso que Kant observa en su *Metafísica de las costumbres* que las cosas de este mundo o tienen precio o tienen dignidad.

¿Cuál es, pues, la índole del perdón, ese momento posterior al duelo y la elaboración del dolor?

Cuando se mira el quehacer humano en el decurso del tiempo, se descubre con facilidad que las acciones y obras que el individuo humano realiza van quedando, por decirlo así, inscritas en el tiempo: acontecen un día determinado y ese día aconteció una sola vez y él y lo que en él ocurrió ya no podrá ser borrado. El crimen fue un acontecimiento con fecha y hora, y la crueldad del verdugo y el sufrimiento de la víctima quedaron allí, fijos al calendario cuyas hojas aunque caigan no podrán borrar ni la crueldad ni las lágrimas. Ni los muertos renacerán ni los desaparecidos llegarán a tocar nuestra puerta. El dolor y el crimen parecen una facticidad muda e inamovible que nada ni nadie podrá nunca cambiar. Pero ¿es tan así? Si los acontecimientos humanos fueran un quehacer que se inscribe en el tiempo de manera indeleble, si cada acto humano fuera un eslabón más de una cadena infinita —Kant sugirió que si miráramos el acontecer humano desde el punto de vista de la causalidad la vista se perdería en el infinito—, entonces la vida humana sería, por decirlo así, esclava de sí misma, y cada acto que realizáramos sería un ladrillo más de una bóveda en la que, casi sin darnos

cuenta, nos iríamos poco a poco encerrando. Piedra sobre piedra, conscientes de que la rueda del tiempo no puede retroceder, cada día nos esclavizaría y ni el perdón ni el olvido serían posibles, reclusos de la memoria y del pasado, y el futuro sería un continuo de días que repetirían una y otra vez el dolor o la venganza.

Pero, como es obvio, una vida concebida de esa forma no solo suprime el futuro (como ya lo advirtió San Agustín⁴⁰), sino que nos suprime como agentes de nuestro propio pasado y por esa vía suprime también la idea de responsabilidad. Si lo que el criminal hizo en el pasado quedó hecho de una vez y para siempre y no hay nada, ni castigo ni pena ni tormento, que remedie lo que él hizo, si después de todo y pase lo que pase él seguirá siendo el mismo, entonces el castigo pierde sentido y se transforma en simple venganza, una retaliación que compensa el mal con el mal, una forma de justicia correctiva que restablece el equilibrio roto, pero que deja a los partícipes más o menos incólumes. Simple hecho externo, el castigo no liberaría al victimario, ni tampoco a la víctima.

Pero, enseña Hannah Arendt, cada ser humano viene al mundo y con él esa cadena férrea de tiempo y de sucesos se rompe. El nacimiento no es solo un acontecimiento biológico o un mero fenómeno natural, porque quien nace es un individuo que arrojado al mundo tendrá que vérselas con él y recibir el pasado, pero no para repetirlo (si nuestra tarea fuera repetirlo, ¿para qué vendríamos al mundo?), sino para reinterpretarlo, para transformar, como quería Spinoza, en afectos las pasiones que nos sojuzgan, en recuerdos que están allí porque los hechos a los que se refieren no se pueden borrar, pero cuya significación es ahora distinta gracias a la decisión del perdón, que libera en cierto modo del dolor y de la necesidad de la venganza. Como afirma Arendt en *La condición humana*:

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza

ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido.⁴¹

Los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar.⁴²

Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes.⁴³

Ese principio del comienzo se efectúa mediante la acción, una de cuyas formas es el perdón. Actuar, en el más amplio sentido, significa tomar una iniciativa, comenzar a poner algo en movimiento. Porque el individuo humano es un inicio, un principiante por virtud del nacimiento, de modo que el hombre toma la iniciativa y se dispone a la acción. Para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, dice Agustín. Si no nos hubiera sido dada la capacidad de iniciar, entonces estaríamos atrapados en la fatalidad de los días que fueron, aherrojados por ellos.

Heidegger había subrayado que la trama de la vida era un «entre» el nacimiento y la muerte y que enterarse de esto último, caer en la cuenta de que nos espera una muralla infranqueable que nunca se ha sabido que alguien sea capaz de saltar, es la experiencia más definitiva que da origen a lo que él llamaba «resolución precursora». Pues bien, Hannah Arendt sugiere poner la vista en el nacimiento, en el principio de la trama de la vida que, si tiene algún sentido, es para comenzar de nuevo; cada ser humano es portador de esa posibilidad que de alguna forma traiciona al pasado no porque lo niegue —ya se dijo que la facticidad del tiempo transcurrido no se puede cambiar—, sino porque se resiste a que sea él y solo él el que dirija los días que vienen. Desde este punto de vista, el perdón es una rebelión frente a la facticidad del pasado, un ejercicio de libertad frente al victimario, aunque no frente al hecho del crimen que seguirá allí. El perdón es una forma de acción cuya única condición de posibilidad es la pluralidad, que es la ley de la Tierra.⁴⁴ Pero al

ser una forma de acción, exige como una de sus condiciones de posibilidad la existencia de una esfera, la pluralidad humana, que el mal absoluto niega. Y así el mal absoluto es lo imperdonable.

Para Derrida, en cambio, donde está lo imperdonable surge la posibilidad del perdón.⁴⁵ Y es que para el autor de *Tiempo y presencia* el perdón está fuera del orden del discurso y del intercambio. Esa incomprendibilidad que posee, ese fondo inefable, se pierde y se falsea cuando el perdón es concebido instrumentalmente como un paso a la reconciliación o una medida política de corto plazo, como un medio de intercambio, como ocurre en todas las iniciativas de justicia transicional. El perdón configura una aporía insalvable porque después de todo el único perdón posible es el de lo imperdonable. Si algo fuera susceptible de perdón, entonces nada refulgiría en el acto de concederlo; sería un deber que bajo ciertas condiciones se llevaría a término y no habría entonces nada extraordinario en él. Pero el perdón, insiste Derrida, es un evento que irrumpe en el mundo sin justificación alguna, y es un acto puramente gratuito, un lujo de la existencia que, al ejercer su libertad frente al dolor que anhela encadenarla, se toma revancha, por decirlo así, de sí misma.

En los primeros textos de Heidegger que han llegado hasta nosotros, especialmente los relativos a la fenomenología de la religión, se destacaba, como vimos, la segunda epístola de Pablo a los tesalonicenses. El autor de *Ser y tiempo* vio allí descrita la condición humana como una espera, hasta describirla casi como una escatología sin *escathon*. Pues bien, la idea del perdón de Derrida como un imposible, como un perdón de lo imperdonable, solo puede ser comprendida sobre el fondo de una mesianicidad sin mesianismo, la condición humana como una apertura a la posibilidad de un acontecimiento que todo lo trastoque. No hay pues fe en el futuro, sino fe en un acontecimiento o, mejor todavía, en la espera de ese acontecimiento.

Pero, por supuesto, todo lo anterior está fuera del discurso jurídico y político. El perdón nada tiene que ver con el castigo penal. Este último es una

consecuencia prevista en reglas que custodia la exclusión de ciertos medios en la convivencia entre los seres humanos. El derecho, recuerda Benjamin,⁴⁶ excluye no los fines sino ciertos medios y cuando estos últimos se emplean, la consecuencia es el castigo. Pero el castigo no debe ser entendido como un eslabón más en una simple cadena causal, un pedazo adicional de una línea sin fin, sino como el pago de una deuda que finalmente también libera. Si el perdón libera para el futuro, el castigo confiere dignidad, rompe la cadena que ata al pasado. Por eso los antiguos representaban la deuda como una cadena que ataba al deudor, y el pago como el cese de ese tormento.

A fin de cuentas, sea que se conciba el perdón como un imperativo hipotético —o sea, como algo indispensable de ser ejecutado si queremos seguir viviendo como comunidad, como enseñan todas las estrategias de reconciliación—, sea que se lo conciba como un imperativo categórico que enseña a perdonar lo imperdonable —es decir, como sugiere Derrida, a perdonar la falta y al culpable en tanto que tales y sin exigir nada a cambio—, el perdón siempre exige una cierta elaboración de la memoria. Supone escribir de nuevo sobre esa pizarra mágica con la que Freud, según vimos, ejemplifica la condición humana.

Supone, en una palabra, decidirse a escribir el tiempo.

XI ESCRIBIR EL TIEMPO

La extrañeza de Piglia al constatar, como vimos al inicio, que tiene dos vidas —una escrita por él mismo, registrada cotidianamente, y otra distinta, que simplemente recuerda— insinúa uno de los aspectos más explorados de la memoria: su relación con la escritura. En esa relación se resumen todos los otros aspectos que en este texto hemos revisado. El tiempo que la escritura intenta inútilmente resistir (se escribe para vencer el tiempo), el futuro que orienta el recuerdo, la presencia de los otros en nuestra propia identidad, y el inevitable olvido, ese que, según Nietzsche, hace posible la vida.

En el diálogo *Teeteto* de Platón, la memoria es presentada como una tablilla de cera sobre la que se efectúa una inscripción:

Lo que haya quedado grabado —explica Sócrates— lo recordamos y lo sabemos en tanto que permanezca su imagen. Pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidamos y no lo sabemos.¹

Si bien la figura de la tablilla de cera alude a la impresión de imágenes, que es la manera en que también Aristóteles presenta la memoria, muy pronto la metáfora se deslizó hacia la escritura y la memoria comenzó a ser presentada como una escritura sobre una tablilla de cera. Este desplazamiento estuvo empujado, sin duda, por la referencia que el mismo Platón hace en el *Fedro* acerca del mito de creación de la escritura donde ella aparece como un instrumento que falsifica y estrecha la memoria. En efecto, tres siglos después, la relación entre la memoria y la escritura ya se ha consolidado. En *El orador*, por ejemplo, Cicerón explica que así como la escritura consiste en signos y en

el material sobre el cual esos signos están escritos, así la memoria comprende un espacio, una superficie y unos signos escritos sobre ella. Y en el tratado de retórica destinado a Herenio (un anónimo que durante largo tiempo se atribuyó al propio Cicerón) se dice que la retención en la memoria es como la escritura y el acto de recordar como releer aquello que alguna vez se escribió:

Los que conocen las letras, explica ese autor desconocido, pueden escribir en ellas lo que se les dicta y leer en voz alta lo que han escrito (...), de la misma manera, los que han aprendido la mnemotecnica pueden colocar en los entornos lo que escucharon y gracias a ello recitarlos de memoria. En efecto, los entornos son como las tablillas de cera o los papiros, las imágenes son como las letras, la disposición y localización de las imágenes son como la escritura y pronunciar el discurso como la lectura.²

¿Qué consecuencias se siguen de esa estrecha asociación entre escritura y memoria?

Como suele ocurrir en la cultura, las metáforas (como esta que asimila la escritura a la memoria) nunca son inocentes. Al generalizarse su uso, también generalizan una forma de comprender el fenómeno que intentan atrapar.

Desde luego, la escritura, como sugirió tempranamente Platón en el *Fedro*, no tiene un original del que ella sería simplemente copia o transcripción. La escritura rebaja la realidad, la disminuye, la estrecha: simula reproducirla cuando en verdad la altera. El conjunto de pormenores de un día son borrados mediante la escritura para dejar paso a lo que el escribiente, el futuro reminiscente, anhela dejar para el futuro. La escritura (y en consecuencia la memoria) no retiene la realidad sino sus rastros, es simplemente «una máquina de dejar huellas».³ Cuando Piglia escribía su diario no registraba su vida, sino apenas unas cuantas huellas que al sobreponerse unas a otras acabaron borrando el original que, sin embargo, pretendían registrar. Es lo que también subraya Freud, quien siempre se sirvió de la escritura para explicar la memoria. Desde las cartas que escribió a Fliess hasta su escrito sobre el bloc

maravilloso, pasando por su proyecto de una psicología para neurólogos, Freud siempre presenta la memoria como una escritura sobre una superficie finita en la que cada nueva inscripción borra o tacha la anterior, la que, entonces, queda apenas como una huella.

La memoria aparece así como un sistema de escritura en que cada nueva inscripción borra la previa, una escritura sobre otra escritura, una interpretación sobre otra interpretación, de manera que nunca el reminiscente puede leer el original porque el original simplemente no existe. Los seres humanos son entendidos, entonces, como escribientes, o escritores de sí mismos, solo que cada escritura al emborronar la anterior, al tacharla, transforma el texto de la memoria en una escritura confusa, de líneas superpuestas, que solo el análisis podrá algún día despejar. Esta imagen de la memoria como una escritura sin original es por supuesto muy cercana a la imagen que, en contra de la preeminencia de la oralidad, describe Derrida en su *De la gramatología*. La escritura, explica este autor, no atrapa realidad subyacente alguna puesto que ella no es más que un conjunto de signos y de huellas que remiten unos a otros.⁴

Pero no es esa la única característica de la escritura que ayuda a comprender la índole de la memoria.

La escritura es la que permite transformar la vivencia, el simple acaecer, en una experiencia. ¿Qué significa esto? ¿Qué quiere decir transformar una vivencia en experiencia?

En uno de sus libros de ensayos y entrevistas, Piglia recuerda que al escribir su diario si bien no falseaba los hechos que en él recogía, sí hacía un gran esfuerzo por transformarlos en una experiencia, es decir, en un hecho o puñado de hechos dotados de sentido.⁵

En sus estudios sobre Baudelaire, Walter Benjamin, como ya vimos, sugiere distinguir entre la mera vivencia (*Erlebnis*) y la experiencia en sentido enfático (*Erfahrung*). Mientras en la vivencia predominarían el dato y la

información, motivo por el cual la riqueza individual de los fenómenos resulta empobrecida (que es lo que ocurriría en la modernidad como consecuencia de la sobreabundancia de información sumada a eso que Heidegger llamaba la «avidez de novedades»), la experiencia sería el fruto de una narración efectuada desde el lenguaje, que logra así integrar la riqueza idiosincrásica del fenómeno, su singularidad sensible, a la totalidad de la vida. Una experiencia es, así, un hecho al que el sujeto que lo vive asigna un cierto sentido, un significado que envuelve al hecho en cuestión en el conjunto de la vida que ha vivido o vivirá el reminiscente. (Tuvimos la experiencia, pero perdimos su sentido; acercarse al sentido restaura la experiencia, es el epígrafe de T. S. Elliot con que Piglia elige iniciar *Respiración artificial*). Ahora bien, en la medida que la narración que constituye a la experiencia se efectúa desde el lenguaje, que es el bien público por excelencia, toda experiencia nos conectaría con los otros, toda experiencia sería al mismo tiempo la experiencia propia y la experiencia de los demás, y la memoria inevitablemente equivaldría a un fenómeno social. Al asimilar, pues, en una de las tantas metáforas que se han empleado para describirla, la memoria a la escritura, se pone de manifiesto su carácter por decirlo así interpretativo, puesto que, como muestran Sartre o Merleau-Ponty en su análisis de la temporalidad, para que el pasado no sea un puro *en sí*, una simple facticidad, es imprescindible que lo sea *para* alguien, que haya un sujeto que sea ese pasado, y para que ello llegue a ocurrir, es imprescindible que el sujeto lo haya aprehendido e incorporado a su ser.

Al leer su diario, entonces, y no reconocer su vida en él, Piglia caía en la cuenta de que este no recogió simplemente los hechos que le ocurrieron o de los que él participó, sino que en ellos constaba más bien el horizonte de sentido que él, Piglia, habitaba cuando creía relatarlos y conservarlos para el futuro. Al relatarlos, al transformarlos en experiencia, los revestía de sentido y los infectaba hasta cierto punto con algo de ficción porque, como lo saben

desde antiguo los psiquiatras, asistimos a la realidad a través de una fantasía. Entre el Piglia que escribió *Los diarios de Emilio Renzi* y el que, ya viejo y tembloroso, los leyó, hay distintos horizontes de sentido y uno de ellos se perdió ya para siempre y no está al alcance de su memoria voluntaria.

Es Freud, como hemos visto, quien subrayó de manera más enfática esa dimensión interpretativa, y por lo mismo fantasiosa, de la memoria.

Sin embargo, si lo anterior es así, si es verdad que la memoria al ejecutarse mediante la escritura está atada a una narración —cuyo sentido brota de pronto en lo que Proust llama «memoria involuntaria»—, de ahí se sigue entonces que la memoria está estructurada desde un Otro, el lenguaje, que no deliberamos ni inventamos, y con cuyo repositorio de signos, de símbolos y de relatos previos logramos inscribir los recuerdos y más tarde recuperarlos. Al usar el lenguaje y al echar mano a los tropos y los prejuicios disponibles en la cultura para estructurar la experiencia e inscribirla, cada uno empieza a definirse desde un *otro* que no le pertenece y al mismo tiempo a conectarse con las generaciones que le antecedieron y a conectarse con las que vendrán. La memoria constituye así al sujeto desde una lengua, la que junto con definirlo desde un lugar que le es ajeno le permite, al mismo tiempo, conectarse con todos los demás. Recordamos lo propio, lo que atinge a la singularidad de cada uno, pero al hacerlo, echamos mano a un repertorio cultural, a un conjunto de tropos, prejuicios, signos y reglas que no nos pertenecen y que nos conectan con la cultura y el tiempo al que pertenecemos. Todo esto explica, por supuesto, que, como sugirió tempranamente Halbwachs, la memoria pueda ser considerada un fenómeno social y que, incluso en la clínica, el reminiscente a veces pueda conferir a sus recuerdos un significado que, cuando vivió lo que hoy rememora, no existía.

Pero las particularidades de la memoria derivadas de su vinculación con la escritura no se agotan, claro está, en lo que hasta ahora hemos señalado: en el hecho de que ella sea una máquina de dejar huellas, como la llama Piglia; un

instrumento que permite transformar los hechos en experiencia; y una forma de extrañeza en la medida que, como acabamos de ver, quien rememora está obligado a definirse desde un repertorio que no deliberó.

Todavía la memoria está indisolublemente atada al olvido. Memoria y olvido no son dos conceptos o fenómenos opuestos, que riñen entre sí, de manera que donde hay memoria no habría olvido y viceversa. Por el contrario, la memoria y el olvido están íntimamente enlazados y no solo por el hecho de que la inscripción en la memoria recorta o rebaja la realidad, de la misma forma en que un mapa se ve obligado a disminuir el territorio que dibuja, sino porque para olvidar hay también que recordar.

Esta extraña vinculación entre la memoria y el olvido (que explica seguramente que en la literatura clásica junto al arte de la memoria, exista un arte del olvido) es subrayada por uno de los primeros autores que hizo de la introspección materia de un relato. Me refiero, por supuesto, a San Agustín.

En sus *Confesiones*, el doctor de la Iglesia se plantea, antes que ningún otro, las relaciones entre la memoria y el olvido. Al representar la memoria, ocupa una figura espacial. Se trata de un uso metafórico que es habitual en la tradición a la que San Agustín pertenece: allí la memoria es presentada como un estante con casilleros predispuestos, una especie de *cabinet*, en que, para ejercitar la memoria, el reminiscente debe depositar sus recuerdos, como quien pone unas fichas en un casillero; o como un aviario, donde, como pájaros disecados, están descansando las vivencias; o como un palacio en cuyas recámaras, y según la importancia que se les asigne, se alojan los datos de la memoria. Pues bien, haciendo pie en esas imágenes San Agustín se pregunta: ¿qué es el olvido? Evidentemente no puede equivaler a la huida del recuerdo, no pudo ocurrir que el recuerdo haya salido del palacio de la memoria o que, como un pájaro, haya escapado volando del aviario que lo contenía. Si así fuera no podría saber que he olvidado. Si sé que he olvidado (algo que es imprescindible puesto que de otra forma la experiencia del olvido

no existiría) es porque aquello que no logro recordar está aún en el palacio de mi memoria. Pero si está en ella, ¿cómo es que no logro saber qué es? Uno de los biógrafos de Kant muestra que el filósofo estaba muy consciente de esta paradoja. Si, en efecto, y como dice San Agustín, sé que he olvidado algo, de ahí se sigue que también puedo decidir olvidarlo. Y por eso entonces Kant cuando se desilusionó de su viejo sirviente Lampe, escribió en sus notas: el nombre de Lampe no debe ser recordado nunca más. La paradoja, como es obvio, salta a la vista: para no recordar el nombre de Lampe, Kant debía recordarlo una y otra vez.

Pero ocurre que en esa paradoja que advierte San Agustín y reitera Kant, está contenida la misma índole de la memoria, porque en efecto, y al igual que las notas del filósofo de Königsberg, en cada uno de nosotros hay lo que pudiéramos llamar una serie de órdenes de olvido que son lo que más tarde Freud va a denominar «represión». Y de que sabemos de esas órdenes no cabe ninguna duda, como lo prueba el hecho de que cuando lo reprimido es traído a la conciencia somos capaces de reconocerlo. En su crítica al psicoanálisis, Sartre observa que el inconsciente no existe, porque si de veras existiera, ¿cómo podría el paciente saber cuál recuerdo de entre todos los que asoman a la conciencia era el reprimido que le permitiría comprender y suprimir el síntoma que lo agobia? La noción de órdenes de olvido resuelve la paradoja que advirtió Sartre: el material está olvidado, pero no la orden que lo confinó al olvido.

La existencia en nosotros de, por decirlo así, dos tipos de memoria, una al alcance de la conciencia y otra que ha escapado de ella, de una memoria voluntaria y de otra involuntaria, ambas separadas por una especie de órdenes de olvido, se ha explorado con frecuencia en la literatura y, como observa Benjamin (en sus estudios sobre Baudelaire y en el *Libro de los pasajes*), es Teodor Reik quien formula una hipótesis para explicarla. Según este último, la

memoria es conservadora, ella acoge la totalidad de las sensaciones que provoca un evento, en tanto el simple recuerdo las destruiría:

El recuerdo es el mejor camino al olvido. La ausencia de recuerdo tiene un maravilloso poder conservador. «Tengo una buena memoria —agrega citando al personaje de una novela— porque soy malo para los recuerdos».⁶

La memoria, explica Reik, atraparía todas las dimensiones emotivas de lo que el sujeto vivencia; pero justamente por esa carga de la que es portadora, debe permanecer inconsciente y olvidada. Freud, en *El malestar en la cultura*, sugiere que ello ocurre porque la vivencia consciente, por una parte, y la memoria, por la otra, son incompatibles. La primera es una protección frente al estímulo excesivo, en tanto la segunda lo atrapa totalmente y lo olvida.

La distinción permitiría explicar el incidente de las magdalenas que relata Proust. De pronto unas magdalenas untadas en el té son capaces de traer involuntariamente a la conciencia todo un mundo, un horizonte casi total de sentido que se había albergado en la memoria y que el simple recuerdo, o lo que Proust llamaría la memoria voluntaria, era incapaz de atrapar. Y eso fue, con toda seguridad, lo que le ocurrió a Ricardo Piglia cuando leía el diario en el que recogió durante veinte mil días su vida: el recuerdo no le permitía encontrarse con los incidentes que allí relataba porque ellos estaban alojados en su memoria, sacados de la conciencia y olvidados como la única y paradójica forma de conservarlos.

Así pues la memoria parece ser esa mezcla de escritura, experiencia y olvido que acabamos de revisar. Y esa misma mezcla es la que constituye al sujeto que cada uno de nosotros es porque, aunque solemos olvidarlo, y lo reitera por ejemplo Kant, la misma idea del yo descansa sobre la continuidad de nuestra memoria. Nuestra vida, después de todo, no es más que una suma de instantes discretos, separados unos de otros, cada uno de ellos vividos

fugazmente, y cuya única garantía de continuidad descansa en los fenómenos misteriosos del recuerdo y la memoria.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Barbara. *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Aguilar-Álvarez, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2016.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2010.
- . *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003.
- Arfuch, Leonor. *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Aristóteles. *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos, 1984.
- . *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- Assmann, Aleida. *Cultural Memory and Western Civilization. Arts of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- . *Shadows of Trauma. Memory and the Politics of Postwar Identity*. New York: Fordham University Press, 2016.
- Assman, Jan. «Ancient Egyptian Antijudaism. A case of distorted memory». Conference, Memory distortion. Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- . *Moses the Egyptian. Te Memory of Egypt in Western Monotheism*, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- . *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal, 2006.
- . «Communicative and Cultural Memory». En: Erll, Astrid *et al.* (Eds.). *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin-New York: De Gruyter, 2010.
- . *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- . «Communicative Memory and Cultural Memory». En: Varga, Pal S., *et al.* *Te theoretical foundations of Hungarian 'lieux de memoire' studies = Teoretische Grundlagen der Erforschung ungarischer Erinnerungsorte*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013.

- Aurell, Jaume. *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*. Valencia: Universidad de Valencia, 2017.
- Bambach, Charles. *Heidegger, Dilthey and The Crisis of Historicism*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- Barth, Karl. *The Epistle to the Romans*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Barthes, Ronald. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Beiser, Frederick C. *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1991.
- . *Obras*. Libro I. Madrid: Abada, 2008.
- . *Obras*. Libro IV, vol. 1. Madrid: Abada, 2010.
- . *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: Lom Ediciones, 2009.
- Bergstein, Mary. *Mirrors of memory. Freud, Photography and the History of Art*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.
- Blumemberg, Hans. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Madrid: Pre-Textos, 2007.
- Borges, Jorge Luis. *El hacedor*. Barcelona: Debolsillo, 2018.
- . *Ficciones*. Barcelona: Lumen, 2019.
- Bultmann, Rudolf y Heidegger, Martin. *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder, 2011.
- Bultmann, Rudolf. *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Sur, 1968.
- Buñuel, Luis. *Mi último suspiro*. Madrid: Taurus, 2018.
- Burckhardt, Jacob. *Juicios sobre la historia y los historiadores*. Buenos Aires: Katz, 2011.
- Bury, J. B. *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*. London: Macmillan and Co., 1920.
- Carruthers, Mary. *The Book of Memory. A study of memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Casey, Edward. *Remembering. A phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. 3 vols. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Cicerón. *Retórica a Herenio*. Madrid: Gredos, 1997.
- . *Discursos*. VI. Filípicas. Madrid: Gredos, 2006.
- Claro, Andrés. *Tiempos sin fin*. Santiago: Ediciones Bastante, 2018.
- Cochran, Clarke E. «Joseph and the Politics of Memory». *Te Review of Politics*, vol. 64, n.º 3, 2002.
- Cohen, Herman. *Religion of Reason. Out of the Sources of Judaism*. Atlanta: Scholar Press, 1995.
- Cohn, Norman. *En pos del milenio*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Coyne, Ryan. *Heidegger's Confessions. Te Remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond*. Chicago: Te University of Chicago Press, 2016.
- Dastur, Françoise. *Heidegger and the Question of Time*. New York: Humanity Books, 1999.
- Day, Jerry. *Voegelin, Schelling and the Philosophy of Historical Existence*. Columbia: University of Missouri Press, 2003.
- De Mul, Jos. *Te Tragedy of Finitude, Dilthey's Hermeneutics of Life*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores, 1986.
- . *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthopos, 1989.
- . *Heidegger. Te Question of Being & History*. Chicago: Te University of Chicago Press, 2016.
- . *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.
- . *Tiempo y presencia*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2015.
- . *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge, 2001.
- Descartes, René. *El discurso del método*. Barcelona: Penguin Clásicos, 2019.
- Dilthey, Wilhelm. *Obras completas*, vol. VII. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- . *Introduction to the Human Sciences. An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*. Detroit: Wayne State University Press, 1988.
- . *Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Dinesen, Isak. *Memorias de África. Lejos de África. Sombras en la hierba*. Madrid:

- Alfaguara, 1988.
- Donohoe, Janet. *Remembering Places. A Phenomenological Study of the Relationship between Memory and Place*. New York-London: Lexington, 2014.
- Draaisma, Douwe. *Metaphors of Memory. A History of Ideas about the mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Dye, Ellis. «Sorge in Heidegger and in Goethe's Faust», *Goethe Yearbook*, vol. 16, 2009.
- Ebersole, Timothy. *Derrida and the Impossibility of Forgiveness*. Philadelphia: Manor Publishing Co., 2015.
- Erll, Astrid, Nünning, Ansgar (Eds.). *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Figlio, Karl. «Psychoanalysis, Reparation and Historical Memory», *American Imago*, vol. 71, n.º 4, 2014.
- French Scot A. «What Is Social Memory?» *Southern Cultures*, vol. 2, n.º 1, 1995.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson*. 25 vols. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- . *Cartas a Wilhelm Fliess*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Garton Ash, Timothy. «Te Truth about Dictatorship», *Te New York Review of Books*, vol. XLV, n.º 3, 19 de febrero de 1998.
- Greene, Graham. *A Sort of Life*. London: Te Bodley Head, 1971.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *After 1945. Latency as Origin of the Present*. New Jersey: Stanford University Press, 2013.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Chicago: Te University of Chicago Press, 1992.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México D.F.: Porrúa, 2004.
- . *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Gredos, 2010.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1998.
- . *Te Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- . *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- . *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- . *Plato's Sophist*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

- . *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- . *El concepto de tiempo*. (Tratado de 1924). Madrid: Herder, 2008.
- . *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta, 2009.
- . *The Phenomenology of Religious Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- . *Phenomenology of Intuition and Expression*. New York: Continuum, 2010.
- . *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2011.
- . *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana*. Buenos Aires: Waldhuter, 2015.
- . *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- Hodges, H.A. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge, 2000.
- Hughes, Christopher. «Same-Kind Coincidence and the Ship of Theseus», *Mind*, vol. 106, n.º 421, 1997.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2013.
- Husserl, Edmund. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Nova, 1959.
- . *Notes sur Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- Imaz, Eugenio. *El pensamiento de Dilthey*. México D.F.: El Colegio de México, 1946.
- Jaspers, Karl. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Jung, Carl G. *Obra completa*. Vol. IX/1. Madrid: Trotta, 2002.
- Kandel, Erich. *In Search of memory*. New York: Norton, 2006.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1997.
- . *Filosofía de la historia*. México D.F.: Colegio de México, 1941.
- Katago, Siobhan. *Memory and Representation in Contemporary Europe*. London: Routledge, 2016.
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On the semantics of historical time*. New York: Columbia University Press, 2004.
- . *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2010.
- . *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires: Hydra, 2013.

- Lacan, Jacques. *Escritos I*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2000.
- . *El seminario*. Libro 10. La Angustia. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- . *Seminario*. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud. Barcelona: Paidós, 2015.
- Lee, Dwight E., y Beck, Robert N. «Te Meaning of Historicism», *Te American Historical Review*, vol. 59, n.º 3, 1954.
- Lehrer, Jonah. *Proust was a Neuroscientist*. Boston: A Mariner Book, 2007.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Löwith, Karl. *Meaning of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Marías, Julián. *Ensayos de teoría*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- . *La imagen de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente, 1971.
- . *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*. Barcelona Edhasa, 1975.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco. *De máquinas y seres vivos*. Santiago: Editorial Universitaria-Lumen, 2004.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1974.
- Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. Madrid: Victoriano Suárez, 1906.
- Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: IES, 2017.
- Mosès, Stéphane. *Te Angel of History*. New Jersey: Stanford University Press, 2009.
- Mudrovic, María Inés. *Historia, narración y memoria*. Madrid: Akal, 2005.
- Müller, Jan-Werner. *Memory and Power in Post War Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Naishtat, Francisco. «Te Crisis of Historical Time at the Beginning of the Twentieth Century: A Early Counterpoint Between Benjamin and Heidegger as a Crucial Issue for Tinking Modernity, Globalization and its Historical Space». En: Roldán, Concha, Brauer, Oscar Daniel, et al. (Eds.). *Philosophy of Globalization*. Boston: De Gruyter, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas*. Buenos Aires: Aguilar, 1949.
- Nisbet, Robert. *History of the Idea of Progress*. New Jersey: Transactions Publishers, 2009.
- Nolan, Mary. «Te Politics of memory in the Berlin Republic», *Radical History Review*, n.º 81, 2001.
- O'Daly, Gerard J. P. «Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12-14», *Revue d'Études Augustiniennes*, vol. 23, n.º 4, 1977.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1983.

- . *Obras completas*. Tomo IX. Barcelona: Taurus, 2009.
- Parfit, Derek. «Personal Identity», *Te Philosophical Review*, vol. 80, n.º 1, 1971.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Pelikan, Jaroslav. *Te Mistery of Continuity. Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Agustine*. Charlottesville: Te University Press of Virginia, 1986.
- Perelberg, Rosine Josef. *Time and Memory*. London: Karnac, 2007.
- Phillips, Adam. «Augustine’s Confessions», *London Review of Books*, vol. 40, n.º 20, 2018.
- Piglia, Ricardo. *Respiración artificial*. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- . *Los diarios de Emilio Renzi. Años de formación*. Barcelona: Anagrama, 2015.
- Platón. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1988.
- Plutarco. *Vidas paralelas*. Vol. 1. México D.F.: Universidad Nacional de México, 1923.
- Polt, Richard. *Time and Trauma. Tinking Trough Heidegger in the Tirties*. New York: Roman Littlefield, 2019.
- Prager, Jeffrey. *Presenting the Past. Psychoanalysis and Te Sociology of Misremembering*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- Proust, Marcel. *Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Radstone, Susannah y Schwarz, Bill. *Memory, Histories, Teories, Debates*. New York: Fordham University Press, 2010.
- Reed Gail S. y Levine, Howard B. (Eds.). *On Freud’s Screen Memories*. London: Karnac Books, 2015.
- Reeves, Marjorie. «Te originality and Influence of Joachim of Fiore», *Traditio*, vol. 36, 1980.
- Reik, Theodor. *Listening with the Tird Ear. Te Inner Experience of a Psychoanalyst*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1998.
- Renan, Ernst. *What is a Nation? And Other Political Writings*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Mate, Reyes. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta, 2009.
- Ricœur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1995.
- . *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1996.
- . *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1996.
- . *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- . *Crítica y convicción*. Madrid: Síntesis, 2003.

- . *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . «Life in quest of narrative». En: Wood, David (Ed.). *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation*. London: Routledge, 1991.
- Richardson, William. *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003.
- Rieff, David. *Elogio del olvido. Las paradojas de la memoria histórica*. Barcelona: Debate, 2017.
- Robert C. Scharff. *Heidegger Becoming Phenomenological. Interpreting Husserl through Dilthey, 1916-1925*. London: Rowman Littlefield, 2019.
- Rosemann, Philipp. «Heidegger's Transcendental History», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40, n.º 4, 2002.
- Rossington, Michael et al. (Ed.). *Theories of Memory. A reader*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2007.
- Roth, Michael. *Memory, Trauma and History. Essays on Living with the Past*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Ruin, Hans. «Yorck von Wartenburg and the Problem of Historical Existence», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 25, n.º 2, 1994.
- . *Enigmatic Origins Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*. Stockholm: Stockholm University Press, 2015.
- San Agustín. *Obras de San Agustín*. Tomo V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- . *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- . *La Ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos, 2010.
- Sartre, Jean-Paul. ¿Qué es la literatura? Buenos Aires: Losada, 1962.
- . *El idiota de la familia I. Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1975.
- . *El ser y la nada*. En: *Obras completas*. Tomo III. Filosofía. Madrid: Aguilar, 1982.
- Scaltsas, Theodore. «Te Ship of Teseus», *Analysis*, vol. 40, n.º 3, 1980.
- Schacter, Daniel (Ed.). *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- Smith, Richard. *Martin Heidegger on Being Human. An Introduction to Sein und Zeit*. Lincoln: iUniverse, 2000.
- Spinoza, Baruch. *Ética*. Madrid: Editorial Nacional, 1984.

- Swinburn, Daniel. *Para leer a Proust. La mirada de Alone*. Santiago: El Mercurio-Aguilar, 2001.
- Taylor, Charles. *Te sources of the Self*. Massachusetts: Harvard University Press, 1986.
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Tucker, Aviezer (Ed.). *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2011.
- Tymieniecka, Anna-Teresa (Ed.). *Existence, Historical Fabulation, Destiny*. Analecta Husserliana. Te Yearbook of Phenomenological Research. Vol. IC. Nueva York: Springer, 2009.
- Vargas Llosa, Mario. *El Hablador*. Madrid: Alfaguara, 1987.
- Vattimo, Gianni. *Te End of Modernity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1988.
- Vico, Giambattista. *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos, 1995.
- Weinrich, Harald. *Lethe. Te Art and Critique of Forgetting*. Ithaca: Cornell University, 2004.
- Wilson, Edmund. *To the Finland Station. A Study in the Writing and Acting of History*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2012.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 2001.
- Wolfe, Judith. *Heidegger's Eschatology. Teological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Yates, Frances. *Te Art of Memory*. London: Te Bodley Head, 2014.
- Yorck von Wartenburg, Paul. *Tutti Gli Scritti*. Milano: Bompiani, 2006.

INTRODUCCIÓN

1 Cfr. Sobre la hipermnesia, véase: «Remembering Forgetting. Maladies de la Mémoire in Nineteenth Century France». En: Michael S. Roth, *Memory, Trauma and History. Essays on Living with the Past*. New York: Columbia University Press, 2012, p. 13.

2 David Rieff, *Elogio del olvido. Las paradojas de la memoria histórica*. Barcelona: Debate, 2017, p. 175.

3 Teodor Reik, *Listening with the Third Ear. The Inner Experience of a Psychoanalyst*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1998, p. 346.

4 *Ibidem*, p. 347.

5 Jeffrey Prager, *Presenting the Past. Psychoanalysis and The Sociology of Misremembering*, Massachusetts: Harvard University Press, 1998, p. 82.

I. RECUERDOS ENCUBRIDORES

1 Ricardo Piglia, *Los diarios de Emilio Renzi. Años de formación*. Barcelona: Anagrama, 2015, p. 11.

2 Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008, p. 370, carta 188.

3 Un ejemplo clínico disponible en: Lucy Lafarge, «The Screen Memory and the Act of Remembering». En: Howard Levine, *On Freud's Screen Memories*. London: Karnac, 2015, pp. 48 y ss.

4 Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess*, op. cit., p. 198.

5 Sigmund Freud, *Obras completas*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson, vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 291 y ss.

6 Sigmund Freud, «Recuerdos encubridores». En: *Obras completas*, vol. III, op. cit., p. 309.

7 Sigmund Freud, «Recuerdos de infancia y recuerdos encubridores». En: *Obras completas*, vol. VI, op. cit., 1986, p. 49.

8 *Ibíd.*, pp. 10 y ss.

9 Sigmund Freud, «De la historia de una neurosis infantil», *Obras completas*, vol. XVII, op. cit., 1986, p. 37.

10 Sigmund Freud, «Recordar, repetir y reelaborar». En: *Obras completas*, vol. XII, op. cit., pp. 149.

11 Sigmund Freud, «Recuerdos de infancia y recuerdos encubridores», *Obras completas*, vol. VI, op. cit., p. 53.

12 Wilhelm Dilthey, «El mundo histórico». En: *Obras completas*, vol. VII. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 258.

13 Véase: Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, especialmente el capítulo IV, pp. 313 y ss.

14 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*. En: *Obras completas*, tomo III, Filosofía. Madrid: Aguilar, 1982, p. 161.

15 José Ortega y Gasset, «La razón histórica». En: *Obras completas*. vol. 12. Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1997, p. 216.

II. LA PROVISIONALIDAD DEL PASADO

1 San Agustín, *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, libro XI, par. 14, p. 392.

2 Nicanor Parra, «Último brindis». En: *El último apaga la luz. Obra selecta*. Santiago: Lumen, 2017, p. 131.

3 San Agustín, *Confesiones*, op. cit., libro XI, par. XV, p. 395.

4 Véase: Gerard J. P. O'Daly, «Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12-14», *Revue de Études Augustiniennes*, vol. 23, n.º 4, 1977, pp. 265-71.

5 San Agustín, *Confesiones*, op. cit., libro XI, par. XXVIII, p. 411.

6 Martin Heidegger, *Te Phenomenology of Religious Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, pp. 72-73.

7 Adam Phillips, «Augustine's Confessions», *London Review of Books*, vol. 40, n.º 20, 2018, pp. 34 y ss.

8 Por ejemplo, Phillip Cary sugiere que Agustín fue el primero que inventó —esa es la expresión que usa— el concepto de espacio privado. Habría desplegado así un concepto que

asoma en toda la cultura occidental. Véase: Philipp Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 141.

9 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., pp. 18 y ss.

10 Véase: Edmund Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Nova, 1959.

11 Martin Heidegger, *Te Phenomenology of Religious Life*, op. cit. pp. 181 y ss; Cfr. Ryan Coyne, *Heidegger's Confessions. Te Remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond*. Chicago: Te University of Chicago Press, 2016, pp. 157 y ss.

12 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 211.

13 Judith Wolfe, *Heidegger's Eschatology. Teological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 45.

14 Ellis Dye, «Sorge in Heidegger and in Goethe's Faust», *Goethe Yearbook*, vol. 16, 2009, pp. 207-218.

15 Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2011, p. 47 (el texto citado corresponde a la conferencia dictada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, en 1924); Cfr. «El Dasein ocasiona su ser en cuanto tiempo». En: Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, op. cit., p. 398; «El respectivo Dasein mismo es el tiempo». En: Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*. (Tratado de 1924). Madrid: Herder, 2008, p. 76.

16 «La estructura íntima de ese cuidarse el Dasein de su ser se puede expresar formalmente así: estar-por-delante-de-sí-el propio Dasein». En: Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, op. cit., p. 369.

17 José Ortega y Gasset, «El hombre y la gente». En: *Obras completas*, tomo VII. Madrid: Revista de Occidente, 1961, pp. 111-112.

18 San Agustín, *Confesiones*, op. cit., libro X, par. 14, p. 328.

19 Jean-Paul Sartre, *El idiota de la familia 1. Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1975, p. 15.

20 Baruch Spinoza, *Ética*. Madrid: Editorial Nacional, 1984.

21 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 2017, p. 392 (373-374).

22 Véase: El primer capítulo de Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, op. cit. Cfr. Eugenio Imaz, *El pensamiento de Dilthey*. México D.F.: El Colegio de México, 1946, pp. 199 y ss.

23 Julián Marías, «La vida humana y su estructura empírica». En: *Ensayos de teoría*.

Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 47 y ss.

24 Sigmund Freud, «La novela familiar de los neuróticos». En: *Obras completas*, op. cit., vol. IX, 1986, pp. 213 y ss.

III. LOS RECUERDOS EN EL DIVÁN

1 Sigmund Freud, «Estudios sobre la histeria». En: *Obras completas*, vol. II, 1985, op. cit.

2 Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess*, op. cit., p. 284.

3 Sesión del 7 de enero de 1954. En: Jacques Lacan, *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*. Barcelona: Paidós, 2015, p. 61.

4 Sigmund Freud, «Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci». En: *Obras completas*, vol. XI, op. cit., p. 57. Strachey explica el equívoco en torno al buitre del sueño de Leonardo: es llamativo, sin embargo, que hasta hace muy poco ninguno de los críticos de esta obra parece haber esclarecido lo que es sin duda su mayor defecto. En ella desempeña un prominente papel el recuerdo o fantasía de infancia de Leonardo según el cual había sido visitado en su cuna por un ave de presa. En sus cuadernos de anotaciones, a esta ave se la llama «nibio», que en su forma moderna, *nibbio*, es la palabra italiana para milano. Empero en su estudio, Freud la traduce por la voz alemana *Geier* (buitre).

5 «Rara vez recordado con conciencia, pero casi siempre pesquisable por el psicoanálisis, es el estadio siguiente en el desarrollo de esta enajenación respecto de los padres, estadio que se puede designar como novela familiar de los neuróticos. Es enteramente característica de la neurosis, como también de todo talento superior, una particularísima actividad fantaseadora, que se revela primero en los juegos infantiles y luego, más o menos desde la época de la prepubertad, se apodera del tema de las relaciones familiares. Un ejemplo característico de esta particular actividad de la fantasía son los consabidos sueños diurnos, que se prolongan mucho más allá de la pubertad». Sigmund Freud, «La novela familiar del neurótico». En: *Obras completas*, vol. IX, op. cit., p. 218.

6 Carl G. Jung, «Conciencia, inconsciente e individuación». En: *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. Obra completa*, vol. IX/1. Madrid: Trotta, 2002, pp. 261-262.

7 Jacques Lacan, «Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis». En: *Escritos I*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2000, p. 288.

IV. «COMO UN LADRÓN EN LA NOCHE»

1 «En suma, que el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas es la historia —como *res gestae*— al hombre». Véase: José Ortega y Gasset, «La historia como sistema». En: *Obras completas*, vol. VI, op. cit., p. 41.

2 Véase: François Dastur, *Heidegger and the Question of Time*. New York: Humanity Books, 1999; William Richardson, *Heidegger Trough Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

3 Cfr. Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2001, p. 27.

4 Martin Heidegger, «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica de mundo». Conferencias de Kassel, 1925. En: *Tiempo e Historia*. Madrid: Trotta, 2009, p. 72.

5 *Ibidem*.

6 José Ortega y Gasset, «Guillermo Dilthey y la idea de la vida». En: *Obras completas*, vol. VI, op. cit., pp. 165-214.

7 Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences. An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*. Detroit: Wayne State University Press, 1988, p. 73.

8 Es lo que un autor ha llamado la historización de las visiones del mundo en las que se entremezclaban el punto de vista de Hegel con, por ejemplo, el de Mill o Comte. Todos ellos convenían en que el espíritu humano se desenvuelve sobre la base de ciertas leyes o principios que la historia tiende a constatar. Véase: Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*. New Haven: Yale University Press, 2003, pp. 101 y ss.

9 Wilhelm Dilthey, «The Nature of Philosophy». En: *Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 119.

10 Wilhelm Dilthey und Paul Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*. Halle: Max Niemeyer, 1923, reprinted in Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1974. Se consultó además la edición italiana *Carteggio 1877-1897*. Nápoles: Guida Editori, 2000 y la contenida en la edición italiana, bilingüe, de sus *Obras completas*. Véase: Paul Yorck von Wartenburg, *Tutti Gli Scritti*. Milano: Bombiani, 2003.

11 Aunque los seminarios sobre fenomenología de la religión son anteriores (1920-

1921) a la publicación de la correspondencia entre Yorck y Dilthey que aparece en 1923.

12 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit. p. 414 (398). Cfr. Robert C. Scharff, *Heidegger Becoming Phenomenological*. London: Rowman Littlefield, 2019, pp. 49 y ss.; Hans Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 2000, pp. 71 y ss.

13 Véase: Hans Ruin, «Yorck Von Wartenburg and the Problem of Historical Existence», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 25, n.º 2, 1994, p. 115. Y también: Paul Yorck von Wartenburg, *Tutti Gli Scritti*, op. cit. p. 599.

14 Véase: Paul Yorck von Wartenburg, *Tutti Gli Scritti*, op. cit., p. 311.

15 Véase: Paul Yorck von Wartenburg, «Coscienza e Storia». En: *Ibidem*, pp. 1147 y ss.

16 Martin Heidegger, «Introduction of the Phenomenology of Religion, Winter 1920-1921». En: *Te Phenomenology of Religious Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, p. 73.

17 Sobre esa amistad puede verse: Rudolf Bultman y Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder, 2011.

18 Rudolf Bultmann y Karl Jaspers, *Jesus. La desmitologización del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Sur, 1968, p. 42.

19 Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*. (Tratado de 1924), op. cit., pp 76-77.

20 Nicanor Parra, «Defensa de Violeta Parra». En: *El último apaga la luz*, op. cit., p. 193.

V. EXPERIMENTAR EL TIEMPO

1 G.W.F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Gredos, 2010, p. 23.

2 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1110a.

3 José Ortega y Gasset, «El hombre y la gente». En: *Obras completas*, vol. VII, op. cit., p. 104.

4 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., §28 y §38. Cfr. Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, op. cit. pp. 311 y ss.

5 Especialmente en su lectura de la *Ética nicomaquea*. Véase: Martin Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

6 José Ortega y Gasset, «Principios de metafísica según la razón vital». En: *Obras completas*. Obra póstuma, vol. IX, Madrid: Taurus, 2009, p. 59.

7 Martin Heidegger, *Te Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 1988; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.

8 Martin Heidegger, *Te Basic Problems of Phenomenology*, op. cit., p. 245; y también: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 297.

9 José Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?». En: *Obras completas*, vol. VII, op. cit., pp. 432-433.

10 Judith Wolfe, *Heidegger's Eschatology...*, op. cit., p. 49.

11 José Ortega y Gasset, «Unas lecciones de metafísica». En: *Obras completas*, vol. XII, op. cit., p. 38; Cfr. «El Dasein fue tematizado tan solo en cuanto existe, por así decirlo, 'hacia delante' y deja 'tras de sí' todo lo sido». En: Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 392 (373).

12 «La trama del curso de la vida no puede ser aprehendida más que por medio de la categoría del "significado" de las partes singulares de la vida con respecto a la comprensión del todo, y lo mismo ocurre con cada sección de la vida de la humanidad». Véase: Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, op. cit., p. 257. Uno de los errores de quien intenta comprender la trama de la vida, observa Dilthey en otro de sus escritos, es querer atrapar algo incondicional en ella. Véase: Wilhelm Dilthey, «The Nature of Philosophy». En: *Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 115.

VI. «¿HAY UNA HISTORIA?»

1 Ricardo Piglia, *Respiración artificial*. Barcelona: Seix Barral, 2000, p. 15.

2 Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. 1. México D.F.: Universidad Nacional de México, 1923, p. 33.

3 Véanse al respecto los problemas que plantea desde un punto de vista analítico Christopher Hughes, «Same-Kind Coincidence and the Ship of Teseus», *Mind*, vol. 106, n.º 421, 1997, pp. 53- 67; Theodore Scaltsas, «The Ship of Teseus», *Analysis*, vol. 40, n.º 3, 1980, pp. 152-157.

4 Aristóteles, *Metafísica*, 1068b, 10.

5 San Agustín, «Tratado de la Santísima Trinidad». En: *Obras de San Agustín*, tomo V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

6 Ibídem, libro V, cap. III, 4, pp. 399 y ss.; Cfr. Jaroslav Pelikan, *The Mystery of Continuity. Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1987, pp. 17 y ss.

7 Ibídem, libro V, cap. VI, 7, p. 403.

8 John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994, cap. XXVII, par. 4, p. 314; Cfr. Humberto Maturana, Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos*. Santiago: Editorial Universitaria-Lumen, 2004.

9 John Locke, op. cit., cap. XXVII, par. XI, p. 318.

10 Ibídem, cap. XVII, par. XVIII p. 324.

11 David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2013, libro I, parte IV, sección sexta.

12 Ibídem.

13 Se trata del famoso problema de la apercepción trascendental: «No podemos señalar como fundamento de tal doctrina sino la representación “yo”, que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos =x, que solo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación. Esta dificultad es inseparable del mismo, ya que la conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de la representación en general, en la medida en que se la deba llamar conocimiento. En efecto, si puedo decir que pienso algo, es solo a través de ella». Véase: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1997, A 346, pp. 330-331.

14 Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 205 y ss.; Derek Parfit, «Personal Identity», *The Philosophical Review*, vol. 80, n.º 1, 1971, pp. 14-15.

VII. MEMORIA, TIEMPO E HISTORICIDAD

- 1 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., §74, p. 401 (383).
- 2 Esto es, una decisión de abrazar el propio ser a partir de la inevitable finitud.
- 3 José Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?». En: *Obras completas*, vol. VII, op. cit., p. 418.
- 4 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 402 (385).
- 5 Graham Greene, *A Sort of Life*. London: Te Bodley Head, 1971.
- 6 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 404 (387).
- 7 *Ibíd.*, p. 408 (391).
- 8 José Ortega y Gasset, «En torno a Galileo». En: *Obras completas*, vol. V, op. cit., p. 94.
- 9 Jos de Mul, *Te Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*. New Haven: Yale University Press, 2004, pp. 97 y ss.
- 10 «He estudiado primeramente a los hombres y he creído que, en su gran diversidad de leyes y costumbres, no se han guiado única- mente por sus antojos». En: Montesquieu, *El espíritu de las leyes*. Madrid: Victoriano Suárez, 1906, prefacio.
- 11 René Descartes, *El discurso del método*. Barcelona: Penguin Clásicos, 2019, tercera parte.
- 12 «Pero, en tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, apa- rece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana. Por lo cual, a cualquiera que reflexione sobre ello, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo, olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mun- do civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia». Véase: Giambattista Vico, *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos, 1995, par. 331, pp. 157-158.
- 13 Dwight E. Lee and Robert N. Beck, «Te Meaning of Histo- ricism», *Te American Historical Review*, vol. 59, n.º 3, 1954, pp. 568-577.
- 14 Karl Löwith, *Te Meaning of History. Te Teological Implications of Philosophy of History*. Chicago: Te University of Chicago Press, 1949.
- 15 En: Frederick C. Beiser, *Te German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 274.
- 16 Friedrich Nietzsche, «De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida». En: *Obras completas*. Buenos Ares: Aguilar, 1949, p. 91.

- 17 *Ibíd.*, p. 93.
- 18 Jorge Luis Borges, *Ficciones*. Barcelona: Lumen, 2019.
- 19 Jorge Luis Borges, *El hacedor*. Barcelona: Debolsillo, 2018.
- 20 Friedrich Nietzsche, «De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida», *op. cit.*, p. 109.
- 21 Véase: Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Ithaca: Cornell University, 1995, pp. 250 y ss.
- 22 Karl Barth, *Te Epistle to the Romans*. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 1. La cita se encuentra en el prefacio a la primera edición.
- 23 *Ibíd.*
- 24 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 415-416 (399-400).
- 25 Heidegger distingue varios sentidos en el término historia, desde luego entre historia como acontecer e historia como disciplina. Los sentidos del término son examinados en el §73 de *Ser y tiempo* y con más detalle en el curso de 1920. Véase al respecto: Martin Heidegger, *Phenomenology of Intuition and Expression*. New York: Continuum, 2010, pp. 33 y ss., donde distingue seis sentidos del concepto.
- 26 *Ser y tiempo*, pp. 411-412 (395-396).
- 27 Michel de Montaigne, «Sobre los libros». En: *Ensayos*. Barcelona: Penguin Clásicos, 2016, p. 141.
- 28 Isak Dinesen, *Memorias de África. Lejos de África. Sombras en la hierba*. Madrid: Alfaguara, 1988.
- 29 «Durante los diez últimos años de su vida, mi madre fue perdiendo poco a poco la memoria. A veces, cuando iba a verla a Zaragoza, donde ella vivía con mis hermanos, le dábamos una revista que ella miraba atentamente, de la primera página a la última. Luego se la quitábamos para darle otra que, en realidad, era la misma. Ella se ponía a hojearla con idéntico interés». En: Luis Buñuel, *Mi último suspiro*. Madrid: Taurus, 2018.
- 30 Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*. (Tratado de 1924), *op. cit.*, pp. 119-120.
- 31 José Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», *op. cit.*, p. 420.
- 32 *Ibíd.*, p. 408.
- 33 *Ibíd.*, p. 420.
- 34 José Ortega y Gasset, «La razón histórica». En: *Obras completas*, vol. XII, *op. cit.*, p. 151.
- 35 José Ortega y Gasset, «En torno a Galileo». En: *Obras completas*, vol. V, *op. cit.*, p. 40.

36 José Ortega y Gasset, «La razón histórica», op. cit., p. 198.

VIII. NARRAR LA VIDA

1 Wilhelm Dilthey, «Te Schleiermacher Biography». En: *Selected Writings*, op. cit., pp. 35 y ss.

2 Paul Ricœur, *Tiempo y narración*. Madrid: Siglo XXI Editores, vol. I, 1995, p. 113; Paul Ricœur, «Life in Quest of Narrative». En: David Wood (Ed.). *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge, 1991. Cfr. Andrés Claro, *Tiempos sin fin*. Santiago: Ediciones Bastante, 2018.

3 Jean-Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada, 1962, p. 41.

4 Véase al respecto su *Filosofía de las formas simbólicas*, en especial, el tomo I. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2016.

5 Véase: Charles Taylor, *Te sources of the Self*. Massachusetts: Harvard University Press, 1986.

6 «El hombre es historia o, mejor, la historia es el hombre». En: Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 432.

7 La frase no aparece en las *Investigaciones filosóficas*. Con todo, véase: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 2001, §43.

IX. LA MEMORIA CULTURAL

1 Walter Benjamin, «Sobre algunos motivos en Baudelaire». En: *Obras*, libro I, vol. 2. Madrid: Abada, 2008, p. 212.

2 *Ibidem*.

3 Walter Benjamin, «El Narrador». En: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1991, pp. 118-119.

4 Hoy se puede consultar íntegro en el sitio de la Biblioteca Nacional de Francia <www.bnf.fr>.

5 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*. Chicago: Te University of Chicago Press,

1992, p. 37.

6 Véase: «Halbwachs and the Social Property of Memory». En: Susannah Radstone y Bill Schwarz, *Memory. Histories, Theories and Debates*. New York: Fordham University Press, 2010, p. 88.

7 Maurice Halbwach, *On Collective Memory*, op. cit., p. 43.

8 G.W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México D.F.: Porrúa, 2004, pp. 131 y 128.

9 Véase: Lewis Coser, «Maurice Halbwachs. 1877-1945». En: *On Collective Memory*, op. cit., p. 23.

10 «Cada uno tiene un hada que le concede un deseo, pero solo unos pocos recuerdan cuál era». En: Walter Benjamin, «Infancia en Berlín hacia el 1900». En: *Obras*, Libro IV, vol. 1. Madrid: Abada, 2010, p. 190.

11 Como ha sugerido en especial Jan Assman, respecto a que la memoria colectiva carece de marco institucional. Véase: «Communicative Memory and Cultural Memory (conference)», recogida en: Pal S. Varga *et al.*, *Te theoretical foundations of Hungarian 'lieux de memoire' studies/Teoretische Grundlagen der Erforschung ungarischer Erinnerungsorte*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013, p. 37.

12 Mario Vargas Llosa ficciona el papel que esa ficción produce en una comunidad en *El Hablador*. Madrid: Alfaguara, 1987.

13 Roland Barthes ha explorado esas similitudes entre el discurso histórico y el de ficción. Lo que vale para el discurso histórico vale, con mayor razón, para la memoria. Véase: Roland Barthes, «El discurso de la historia». En: *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 2009, pp. 191 y ss.

14 Véase: Jan Assmann, «Communicative and Cultural Memory». En: Astrid Erll *et al.* (Eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin-New York: De Gruyter, 2010, pp. 109 y ss.

15 Sigmund Freud, «Proyecto de psicología». En: *Obras completas*, vol. 1, op. cit., pp. 323 y ss.

16 «Es imposible recordar sin traer a la conciencia un sitio, un lugar perteneciente al mundo que habitábamos». Véase: Janet Donohoe, *Remembering Places. A Phenomenological Study of the Relationship between Memory and Place*. New York-London: Lexington, 2014, pp. 13 y ss.

17 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 398 (380).

18 La idea de generaciones como uno de los conceptos fundamentales de la historia y

la memoria se encuentra en: José Ortega y Gasset, «En torno a Galileo». En: *Obras completas*, vol. 5, op. cit.; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 384 (385).

19 Ernest Renan, *What is a Nation? And Other Political Writings*. New York: Columbia University Press, 2018, p. 251.

20 José Ortega y Gasset, «La rebelión de las masas». En: *Obras completas*, vol. IV, op. cit.

21 Véase: Jorge Acevedo, *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago: Editorial Universitaria, 2014.

22 Jan Assmann, «Ancient Egyptian Antijudaism. A Case of Distorted Memory». En: D. Schacter (Ed.), *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997, p. 366. Assmann observa que toda memoria es, en algún sentido, una memoria distorsionada; pero que hay grados en esa distorsión. Uno de los grados más elevados serían las iniciativas de amnesia estructural, como la quema de libros, el borrar inscripciones, destruir los sitios de memoria, etcétera.

23 Cfr. Jan Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal, 2006, p. 16 y ss.

24 Marcel Proust, *Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

X. LAS POLÍTICAS DE LA MEMORIA

1 Sigmund Freud, «La pizarra mágica». En: *Obras completas*, vol. XIX, op. cit., pp. 239 y ss.

2 Es lo que subyace en el inteligente ensayo de David Rieff, *Elogio del olvido*, op. cit.

3 Se trata de eludir lo que Paul Ricœur llama el exceso de memoria y el exceso de olvido. Véase: *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 13.

4 Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.

5 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos, 1984, p. 148.

6 «Edicto de Nantes», abril de 1598. Reproducido en: Ediciones en línea de la École des Chartres, La Sorbona, <http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_12>.

7 Cfr. Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotism*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998; Jan Assmann, *Cultural Memory and Early*

Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 175 y ss.

8 Para esos ejemplos véanse: Timothy Garton Ash, «Te Truth about Dictatorship», *Te New York Review of Books*, vol. XLV, n.º 3, 19 de febrero de 1998, pp. 35-40. Una revisión para la posguerra europea en: Jan-Werner Müller, *Memory and Power in Post War Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Aleida Assmann, *Shadows of Trauma. Memory and the Politics of Postwar Identity*. New York: Fordham University Press, 2016.

9 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2016.

10 Cicerón, *Discursos*. VI. Filípicas, libro II, Madrid: Gredos, 2006, p. 134.

11 Paul Yorck von Wartenburg, *Coscienza e Storia*, op. cit., p. 311.

12 Karl Löwith, *Meaning of History*, op. cit.

13 Hermann Cohen, *Religion and Reason. Out of the Sources of Judaism*. Atlanta: Scholars Press, 1995, pp. 249-250.

14 Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

15 San Agustín refuta la idea de un tiempo cíclico: «Un retorno de no sé cuántas veces, de no sé qué ciclos». En: *La ciudad de Dios*, libro XII, cap. XVII. Madrid: Tecnos, 2010, pp. 337 y ss.

16 Hermann Cohen, *Religion and Reason*, op. cit, p. 261.

17 Marjorie Reeves, «Te originality and Influence of Joachim of Fiore», *Traditio*, vol. 36, 1980, pp. 269-316; Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1972, pp. 107 y ss.

18 Edmund Wilson, *To the Finland Station. A Study in the Writing and Acting of History*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2012.

19 Marjorie Reeves, op. cit., p. 289.

20 Como se ve en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

21 Una idea persistente, ha observado Robert Nisbet en un texto clásico, hasta fines del siglo XX. *History of the Idea of Progress*. New Jersey: Transactions Publishers, 2009, p. 297 y ss.

22 Véase: Judith Wolfe, *Heidegger's Eschatology...*, op. cit., p. 84.

23 La idea del progreso humano entonces es una teoría que envuelve una síntesis del pasado y una profecía del futuro. Esa idea, explca, está basada en una interpretación de la historia que considera al hombre avanzando lentamente en una definitiva y deseable

dirección e infiere que este progreso continuará indefinidamente. John B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. London: Macmillan and Co., 1920. La idea de progreso se compone de una velocidad creciente y de una meta de cualdad desconocida. Véase al respecto: Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004, p. 22.

24 Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: IES, 2017.

25 Dice Kant: «Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en grande, podrá descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales. Así, los matrimonios y los nacimientos y muertes que les siguen parecen, ya que la libre voluntad humana ejerce tan grande influencia en los primeros, no estar sometidos a regla alguna que pudiera permitirnos determinar con anticipación su número y, sin embargo, las tablas estadísticas anuales de los grandes países nos muestran que transcurren con arreglo a leyes naturales constantes, no menos que los cambios atmosféricos que, siendo imprevisibles singularmente, en su conjunto consiguen mantener en un curso homogéneo y constante el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales. No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni como participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa». En: Immanuel Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. Filosofía de la historia*. México D.F.: El Colegio de México, 1941, pp. 39-40.

26 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 79-80. Cfr. *Lecciones de filosofía de la historia*. Madrid: Gredos, 2010, p. 334.

27 Pedro Morandé, op. cit.

28 Cfr. Stéphane Mosès, *The Angel of History. Rosenzweig, Benjamin Scholem*. New Jersey: Stanford University Press, 2009, pp. 65 y ss.

29 Walter Benjamin, «Sobre el concepto de historia». En: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: Lom Ediciones, 2009.

30 *Ibidem*.

31 Sigmund Freud, «Recuerdo, reelaboración y repetición». En: *Obras completas*, tomo XII, op. cit., p. 1684.

32 Hans Ulrich Gumbrecht, *After 1945. Latency as Origin of the Present*. New Jersey: Stanford University Press, 2013.

33 Sigmund Freud, «Más allá del principio del placer». En: *Obras completas*, vol. XVIII op. cit., p. 2507.

34 Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Losada, 2006.

35 La historiografía, afirma por eso Habermas, tiene dos tipos de interlocutores. Por una parte, una audiencia especializada que verifica si acaso los datos factuales de los que ella da cuenta, son o no verídicos. Y de otra parte, la comunidad que verifica la consonancia del sentido que se atribuye al pasado con su propio horizonte. En: Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.

36 Jacques Lacan, *El seminario*. Libro 10. La Angustia. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 155.

37 Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

38 Hannah Arendt, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2010, p. 257.

39 Jacques Derrida, *El siglo y el perdón seguido de Fe y Saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003, p. 36.

40 «Desechados y desvanecidos por sí mismos estos ciclos, nada nos obliga a pensar que el género humano ha carecido de un comienzo temporal en el principio de su existencia por no sé qué retornos circulares que excluyen en los seres toda novedad no existente antes, y tras los consabidos intervalos, que vuelva otra vez. Porque si el alma, que ya no ha de volver a sus miserias, se ve libre como no se había visto antes jamás, sucede en ella algo que nunca había tenido lugar, algo realmente grande, como es el que nunca perderá ya la eterna felicidad. Y si en la naturaleza inmortal sucede una novedad tan importante, no repetida en ciclo anterior alguno ni posterior, ¿por qué se pretende negar esta misma posibilidad en los seres mortales? Quizá respondan que en el alma no se da la novedad de la beatitud, ya que retorna a la misma que había tenido siempre. Con todo, sí es nueva esta liberación, puesto que se ve libre de un mal que antes nunca había tenido; la misma miseria

es una novedad en ella, no padecida antes». San Agustín, *La ciudad de Dios*, libro XX, cap. XII, op. cit.

41 Hannah Arendt, op. cit., p. 247.

42 Ibídem, p. 265.

43 Ibídem, p. 201.

44 Hannah Arendt, *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 31.

45 Jacques Derrida, *El siglo y el perdón...*, op. cit.

46 Walter Benjamin, «Para una crítica de la violencia». En: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, op. cit.

XI. ESCRIBIR EL TIEMPO

1 Platón, *Teeteto*, 191c.

2 Cicerón, *Retórica a Herenio*. Libro III, 17.

3 Ricardo Piglia, *Crítica y ficción*. Barcelona: Anagrama, 2001, p. 99.

4 Jacques Derrida, *De la gramatología*. México. D.F.: Siglo XXI Editores, 1986, p. 86.

5 Ibídem, p. 51.

6 Teodor Reik, *Listening with the Third Ear. The Inner Experience of a Psychoanalyst*, op. cit., p. 347.

Título original: *El tiempo de la memoria*

Edición en formato digital: mayo de 2019

© 2019, Carlos Peña

© 2019, © 2019, Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.

Merced 280, piso 6, Santiago de Chile.

Diseño de la cubierta: Random House Mondadori, S.A.

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

ISBN: 9789569635366

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

www.megustaleer.cl

CARLOS
PEÑA



EL TIEMPO
DE LA
MEMORIA

taurus
A stylized logo for the publisher Taurus, consisting of a bold, serif letter 'T' with a vertical bar extending downwards from its center.