



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Zaragoza

Máster Universitario en
Ciencias de la Antigüedad

Trabajo Fin de Máster

Curso 2013- 2014
Convocatoria de Julio

«LOS HIJOS DE LA MEMORIA.
EL PLIEGUE COMO
POSIBILIDAD DE LA
HISTORIA»

Tutora: Laura Sancho Rocher

Autor: Adrián Alonso Enguita

INTRODUCCIÓN.	3
ORIGEN DE LA MEMORIA ARTIFICIAL.	9
<i>ALCANCE DE LA MEMORIA ARTIFICIAL.</i>	<i>13</i>
IMAGINACIÓN Y TIEMPO.	18
<i>PLATÓN Y LA MEMORIA.</i>	<i>18</i>
<i>INTRODUCCIÓN DEL TIEMPO.</i>	<i>20</i>
<i>LA REMINISCENCIA.</i>	<i>23</i>
TIEMPO.	27
<i>INTRODUCCIÓN AL CHRÓNOS Y AL AIÓN.</i>	<i>27</i>
<i>DISTANCIAS ENTRE EL CHRÓNOS Y DEL AIÓN.</i>	<i>30</i>
<i>EL NÚMERO COMO CONFLUENCIA DEL CHRÓNOS Y DEL AIÓN.</i>	<i>33</i>
<i>KAIRÓS.</i>	<i>39</i>
<i>KAIRÓS COMO INTERSECCIÓN ENTRE EL CHRÓNOS Y EL AIÓN.</i>	<i>44</i>
ALÉTHEIA, APÁTE Y, DE NUEVO, ALÉTHEIA.	51
<i>TIEMPO Y VERDAD.</i>	<i>51</i>
<i>ALÉTHEIA.</i>	<i>52</i>
<i>DEL EJÉRCITO AL ÁGORA. DE LA ALÉTHEIA A LA APÁTE.</i>	<i>56</i>
<i>LA VUELTA A LA ALÉTHEIA.</i>	<i>60</i>
<i>PLATÓN Y LOS POETAS.</i>	<i>62</i>
MEMORIA E HISTORIA.	66
<i>MEMORIA E IDENTIDAD.</i>	<i>66</i>
<i>DE RICOEUR A HALBWACHS.</i>	<i>71</i>
<i>MAURICE HALBWACHS Y LA MEMORIA COLECTIVA.</i>	<i>74</i>

MEMORIA COLECTIVA Y MEMORIA HISTÓRICA.	78
MEMORIA CULTURAL.	80
TRADICIÓN Y RUTINA.	84
TRADICIÓN E INSTITUCIÓN.	88
LA PRÁCTICA DE LA INSTITUCIÓN.	92
CONTRAPRESENTE.	95
RITOS Y MITOS.	101
LA TRADICIÓN COMO IMAGINACIÓN.	105
LA HISTORIA.	109
TESTIMONIO.	110
ARCHIVO.	115
DOCUMENTACIÓN Y PLIEGUE.	121
EL HISTORIADOR Y EL PACTO.	124
CONCLUSIÓN.	131
Bibliografía	138

I. INTRODUCCIÓN.

«Ahora es la hora de recostar un taburete a la puerta de la calle y empezar a contar desde el principio los pormenores de esta conmoción nacional, antes de que tengan tiempo de llegar los historiadores»¹.

Las hojas que tienen ahora en sus manos son la conclusión a un año tan extenuante como apasionante. El trabajo y el tiempo que conlleva y que exige la realización de un máster, sea cual sea el caso, siempre es fatigante, sin duda, pero quizás lo sea más cuando la materia es afín -mas no neurálgica- de las labores a las que uno está habituado. Es posible que uno de los mayores errores de la universidad moderna sea conceptualizar las carreras como compartimentos estanco donde las vías de oxigenación son más bien escasas y los vasos comunicantes entre los distintos departamentos están bloqueados. De esta forma quien acaba sus estudios se convierte en un especialista, un «bárbaro especialista», como gustaba de decir socarronamente Ortega. Aquel que sabe mucho de algo y poco del resto. Y si bien este déficit es imperdonable en cualquiera de las áreas universitarias, cualquiera sin excepción, mucho más doloroso es en la de filosofía.

No es este el lugar para divagar acerca de la eterna pregunta por la naturaleza de la filosofía mas es preciso detenernos unas líneas para una escueta caracterización: la filosofía, siguiendo en este caso sin visión crítica y simplemente como hipótesis inicial, a Gustavo Bueno, es una disciplina de segundo grado. La idea es simple: no tiene material original sino que trabaja sobre materiales previamente filtrados por el resto de disciplinas. La filosofía, al contrario que la física, por ejemplo, comienza su labor cuando el científico ha llegado a sus conclusiones. Se pregunta por los límites de la labor del físico, por las consecuencias de la misma, por su funcionamiento, por su verdad, etc. Y tras todo ello trata de encajar lo dado en una visión totalizante de forma que se coordinen las conclusiones alcanzadas con las de la químicas, pero también con las históricas, las psicológicas, las biológicas... El todo y la parte. La idea es la de una totalidad. Hemos

¹ Gabriel García Márquez, *Los Funerales De La Mamá Grande* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969) 46.

citado a Gustavo Bueno pero podríamos habernos quedado con Aristóteles cuando nos dice eso de que la filosofía primera es la que se ocupa de los principios del todo mientras que las ciencias particulares son eso, particulares. También Platón se refería a ello cuando hablaba de las relaciones en *symploké* de las Ideas: ni todas con todas ni ninguna aislada. Esas relaciones, si se quiere decir de alguna forma, son el objeto de la filosofía.

Dado este panorama, ofrecer una carrera de filosofía como si de una ciencia más se tratase, con carácter estanco y con los vasos comunicantes obstaculizados en programaciones ausentes a esta necesidad resulta absurdo. No hace falta, entonces y llegados a este punto, justificar la presencia de un licenciado en filosofía en un máster de Ciencias de la Antigüedad. La necesidad de completar lo que ha quedado incompleto, la curiosidad y las ganas de crecer son, creemos, más que suficiente explicación. Pero explicar el impulso inicial no aclara el resultado final. Trataremos de llegar a ello.

El primer paso fue ponerse al día. Recordar lo olvidado y pasar las hojas de los manuales para limpiar la visión panorámica que estaba empañada. Lo segundo fue hacer lo que nunca se había hecho. Porque recordar lo olvidado es cuestión de tiempo. Horas y lecturas. Recordar acontecimientos es metodológicamente simple. Aprender la técnica que se desconocía fue lo realmente duro. También lo más bonito. Aprender los rudimentos de la historiografía fue tanto como entrar en un nuevo páramo antes desconocido y tener la oportunidad de caminar libremente por él. Claro, esa libertad había de tornar hábito y había de mecanizarse para, ya llegados a la fase de evaluación, ser capaces de ofrecer un resultado cuanto menos al nivel del que los compañeros, ya iniciados en estas labores, eran capaces de producir. Atender, intentar, fallar, evaluar, volver a intentar y, en definitiva, dedicación.

No era el máster el lugar para aprender historia, eso se tenía como un requisito, era el lugar donde aprender a hacer historiografía, donde aprender a construir la Historia. No íbamos a aprender un relato, íbamos a aprender a hilar un relato. Contrastar y hurgar, criticar y comparar, ensayar y fallar. Las asignaturas estaban en marcha y los viajes nunca resultaban lineales. Y si el viaje era lineal la duda asaltaba. Aprender, no historia, sino historiografía, es aprender la tensión entre las interpretaciones, es aprender que los hechos se tiñen y se colorean, y que el hecho ha de ser tomado con cuidado pues puede llegar a no serlo. Y así, cuando el relato es fluido y lineal hemos de tomar precauciones, el tinte posiblemente sea de alta calidad, pero aquí aprendemos a ver las costuras.

La metáfora de las costuras es posiblemente una de las metáforas más ariscas y desdeñadas desde la óptica de la Historia elegante, de la Historia como institución y de la

Historia como disciplina². Las costuras significan un agente que teje y una subjetividad que se trata de esconder. El historiógrafo no puede dejarse embaucar por un gran trabajo y olvidar que se está escondiendo la mano del obrero. El historiógrafo no es un artista en el sentido de que no quiere la fama, todo lo contrario, quiere esconder su figura, quiere alejarse de su obra y ofrecerla como Verdad. Desde la Historia se anhela la Verdad; desde la historiografía nos han enseñado a dudar de esa Verdad. Pero no nos detengamos aquí. Necesitamos retenerlo, pero no entretenernos.

Todo máster termina en la evaluación de un trabajo largo y concienzudo, un trabajo que demuestre que realmente se ha entendido y se ha asimilado el contenido a absorber. En él se ofrece un esfuerzo autónomo aunque guiado. Las diferencias con las evaluaciones parciales de cada asignatura no se reducen al tamaño y cantidad, siquiera a la calidad. La distancia se encuentra en la actitud. Un trabajo fin de máster es el resultado de varias decenas de horas en exclusividad a una temática que termina por enraizar y convertirse en parte de uno. Realizar una entrega, por ejemplo, sobre un personaje particular de la república romana en una asignatura es interesante, sin duda, enriquecedor y necesario, pero ahora estamos hablando de otra cosa. El trabajo que se ofrece como conclusión a un máster ha de ser el trabajo al que se ha dedicado tiempo, claro, pero sobre todo pasión. La materia a recoger, apretar y exprimir se convierte en parte de uno que la piensa y la vive porque siente verdadera curiosidad, asombro. La filosofía comienza en el asombro, decía el Estagirita.

No estamos aquí tan solo recibiendo, estamos produciendo. No hay un salto de cantidad y cualidad, lo que hay es un salto lateral que permite realizar otra tarea. Bebemos de otros, pero lo hacemos en esta ocasión para poder aportar algo, nimio quizás, pequeño, insignificante en la inmensidad del mundo académico, da igual, no es ese tampoco el punto. Lo hacemos porque creemos que podemos. Creemos que podemos empezar a hacerlo. El resultado es necesario pero no es la clave. La actitud sí lo es, la actitud que hemos aprendido que podemos adoptar. Sin pasión no habría forma de realizar este movimiento.

Si piensan que nos estamos alejando en demasía de lo que una introducción debe ofrecer quizás tengan razón, pero no hemos encontrado mejor forma de agradecer a

² Usaremos una marca para distinguir, a partir de aquí, la *Historia* como disciplina de la *historia* como relato o actividad. Así la *Historia* es la carrera universitaria y el espacio académico, incluso es la disciplina, mientras que la *historia* es la actividad a que se dedican los que se estrechan la mano dentro del círculo de la *Historia*. No haremos esto con el resto de disciplinas.

nuestra tutora la libertad que nos ha dado para hacer lo que, sin saberlo al comienzo, realmente nos apasionaba. Nos explicaremos en unas líneas.

El área de la filosofía ignora el tiempo romano. El área de Historia ignora el tiempo griego. Son dos sentencias que, obviamente, resultan fácilmente rebatibles pero que contienen cierta dosis de verdad -la carga horaria que tiene un mundo y otro en este máster son una prueba de ello-. Nuestra formación es filosófica y, por tanto, el universo griego nos ha resultado siempre más excitante. Era en ese universo en el que pretendíamos desenvolvernos para escribir estas páginas. Elegir al tutor resultó tan sencillo como difícil fue elegir el tema. Dada nuestra formación cercana a las investigaciones de los autores de la Gran División que postulaban el *milagro* griego como un efecto de la entrada del alfabeto en Grecia, pensamos en un comienzo tratar de poner a prueba este armazón teórico en la práctica historiográfica de esos siglos. Preguntarnos por la entrada efectiva de la escritura, su implantación, su extensión y profundidad era evidente y manido. Este camino estaba ya muy transitado y las conclusiones eran demasiado líquidas. Además, el siguiente paso sería el de demostrar que realmente hubo un abismo psicológico que afectaba a las capacidades lógicas y racionales de los hombres que vivieron en la Grecia Clásica. No está en absoluto claro cómo lograr eso.

Una prueba tangencial hubiera sido demostrar que el paso del *thesmos* al *nomos* en lo relativo a la fijación de las leyes se debiera, no únicamente a la posibilidad material de hacerlo, sino a un verdadero cambio mental donde las leyes fueran, como así ocurrió, ganando peso a la hora de presentarse como autoridad. La obra de Ostwald³ resultaba central para esta tarea. Y con él comenzamos a caminar y a sumergirnos en la evolución de la legislación ateniense para darnos cuenta temprano de que no era el camino correcto. Faltaba algo. Seguramente era lo que nunca puede faltar: la pasión por el tema.

Las lecturas, mientras tanto, nos arrastraban a otros campos que en poco o nada se ligaban a estas primeras pesquisas. Un libro, tan arduo como excitante, cambiaría el panorama, no quizás justo al terminar de engullirlo pero sí una vez fue digerido. Se trataba de la inmensa obra *La memoria, la historia, el olvido*. Paul Ricoeur, allí, utilizaba un ejemplo que nos llamó poderosamente la atención: la *stasis* ateniense como caso de olvido y de perdón. ¿Qué es el perdón y cuál es su naturaleza? ¿Hay perdón sin olvido? Y finalmente, ¿es posible el olvido de algo tan traumático? Pensar el perdón nos llevo a mirar con nuevos ojos esa *stasis* y a preguntarnos en qué consistía la misma. Nicole Loraux había escrito profusamente sobre el tema así como también nuestra tutora. Era

³ Martin Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Westport: Greenwood Press, 1979).

una nueva temática excitante pero en pocos minutos nos golpeó una certeza en la cara: poco quedaba por exprimir de ella. Tanto se ha escrito y estudiado que no había hueco para un nuevo intento con cierto espíritu que aspirase a algo más que a colgar un título en la pared. Tampoco nos dolió. Fue el instante previo a encontrar el camino.

Lo interesante de la *stasis* no era volver a prenderla para volver a hablar sobre ella. Lo realmente interesante era ver cómo se había hablado y cómo se había recordado aquello, no ya tan solo por parte de los atenienses, sino por parte de los historiadores. Lo que descubrimos es que los oradores atenienses, los Lisias y los Jenofonte, habían tenido que ingeniárselas para usar y relatar la *stasis* cuando no podían hacer uso de ella. Atenas había prometido olvidar y no cejaba de recordar. La memoria. Ricoeur nos lo había dicho pero no nos habíamos dado cuenta. La memoria era el concepto que queríamos estudiar. Y es que la memoria era el epicentro de todo lo que a lo largo de un curso habíamos estado ejercitando.

Hay que reconocerlo: no somos historiadores ni lo pretendemos. Nuestro camino nos ha llevado a la filosofía y la filosofía es, como decíamos, una disciplina de segundo grado. No queremos hacer historia. Sería de pésima cosecha. Nos falta la pasión. Pero nos llena preguntarnos por la Historia. Habíamos sido el elemento extraño a lo largo de varios meses entre un grupo de historiadores y no podíamos dejar de serlo para este trabajo. La Historia es un ejercicio de la memoria. Pero lo que hicieron Lisias y Jenofonte no era Historia. Lo que hizo Loraux y sigue haciendo Laura Sancho sí lo es. La pregunta es inmediata: siendo dos usos de la memoria, ¿cuál es su distancia? En otras palabras: ¿qué es eso de la Historia?

Son estas dos preguntas las que trataremos de responder en las siguientes páginas. Preguntándonos por la memoria hemos visto las diferencias entre la memoria natural y la memoria artificial. Nos hemos entretenido con los ejercicios *musculares* de Simónides y de los que le siguieron en su arte para ver los peligros a que nos acercaban, a saber, los de la imaginación. Platón y Aristóteles nos han dado las reglas del juego y nos han permitido avanzar hacia un tercer elemento con el que no contábamos: el tiempo. La memoria es del pasado, nos dirá el Estagirita. El tiempo griego. *Aión*, *chrónos* y *kairós*. Y de repente nos hemos encontrado preguntándonos, no ya solo por la memoria del orador y del historiador, sino por la memoria del colectivo... por el mito. La institución que conserva y que fomenta el mito. El poeta que canta el mito y nos dice la *alétheia*. Y seguir con el filósofo que también nos la dice pero que ya no es lo mismo. Usos y abusos de la memoria que difuminan las barreras entre cualquiera de ellos y la Historia, la cual lidia para sacarles información pero que se ve en peligro de verse fagotizada. Lo habíamos

retenido, usémoslo ahora: la Historia está siempre en peligro de mostrar sus costuras, de perder de vista la Verdad. Fagotizada en la memoria, esto es, en la imaginación, pierde su carisma y su autoridad. Y este punto es el que precisamente más nos interesaba. Y a ello, claro, nos hemos dedicado.

Llevábamos un año haciendo historiografía pero no nos habíamos preguntado qué es la historiografía. Es normal: esa pregunta es la que hace la filosofía. Nos permitimos admitir lo evidente y así sirva a modo de confesión: no es este un trabajo de historiografía al uso, aunque hace uso de la historiografía; no es este un trabajo dentro de los límites del espacio de la Historia, aunque no dejamos de entrar en ellos para recoger lo que hemos ido viendo necesario. Lo que tienen en sus manos son, en definitiva, las reflexiones a un año tan extenuante, ya lo habíamos dicho, como apasionante. Más allá de la valoración final que el trabajo coseche esperamos que trasluzca la pasión con que ha sido moldeado. Concluimos: esa pasión solo ha sido posible gracias a los consejos, la guía, los ánimos, las correcciones, la comprensión y la libertad que nos ha dado Laura Sancho.

II. ORIGEN DE LA MEMORIA ARTIFICIAL.

*«Sólo son tuyas -de verdad- la memoria y la muerte,
la memoria que borra y desfigura
y la sombra de la muerte que aguarda.
Sólo fantasmales recuerdos y la nada
se reparten tu herencia sin destino.
Después de sucios tratos y mentiras,
de gestos a destiempo y de palabras
-irreales palabras ilusorias-,
sólo un testamento de ceniza
que el viento mueve, esparce y desordena»⁴.*

Fue durante un banquete en Tesalia que un soberbio noble de la zona pidió a un poeta de renombre, Simónides de Ceos, que compusiese y cantase en su honor. Simónides, que de ello vivía, aceptó gustosamente y tuvo a bien incluir en el poema elogios, no solo a Scopas, nuestro avaro noble, sino también a las divinidades Cástor y Pólux. A su finalización Scopas decidió que, dado que la mitad del poema no estaba dedicado a las bondades de su persona sino a la del par de dioses, que sería de ley que fuesen ellos quienes terminasen de pagar lo convenido; él solo pagaría la mitad que correspondía a sus alabanzas. El contrariado Simónides no pudo mas que aceptar y callar pero, durante su desazón, el poeta recibió un mensaje de dos jóvenes que le esperaban a la salida. Se levantó dejando a los comensales entre sus bromas y salió a recibirles mas nadie aguardaba allí. Su sorpresa no pudo alargarse porque, inmediatamente a su ausencia, el techo del edificio se desplomó sobre los comensales. Ruina y muerte. Tan demoledor fue el accidente que, tras levantar las techumbres ni los familiares se vieron capaces de identificar a los muertos. Simónides, sin embargo, recordaba el lugar que cada asistente había ocupado a la mesa y así pudo indicar a los parientes cuáles eran sus muertos. Fueron, por supuesto, Cástor y Pólux los chicos que llamaron a Simónides pagándole así su poema.

No tardó Simónides en sacar provecho a su extraordinaria capacidad y en relacionarla con la ordenación espacial. La memoria, dedujo, tenía tanta más potencia cuanto más clara y ordenada fuese la disposición de los elementos a recordar. Y así lo

⁴ Juan Luís Panero, *Antología (1968-2003)* (Sevilla, Renacimiento, 2003) 157.

relata Cicerón, pero también Quintiliano y el anónimo autor del famoso *Ad Herennium*. Dice Cicerón en *El Orador*:

«Infirió que las personas que desearan adiestrar esta facultad habrían de seleccionar lugares y formar imágenes mentales de las cosas que desearan recordar, y almacenar esas imágenes en los lugares, de modo que el orden de los lugares preservara el orden de las cosas, y las imágenes de las cosas denotaran las cosas mismas, y utilizaríamos los lugares y las imágenes respectivamente como una tablilla de escribir de cera y las letras escritas en ella»⁵.

El arte de la memoria comienza en este mito, un mito fundador que demarca los límites de lo que se podrá definir como mnemotecnia. La pregunta por su verdad es absurda, es estéril. Es un mito y como tal no pretende la fidelidad que la historia trata de agarrar al pasado sino tan solo cerrarse en un origen que abriga lo que vendrá detrás. De acuerdo con Morgenstern⁶ la historia de Simónides no dejaría de ser una buena campaña de publicidad, una excelente campaña a sabiendas del éxito obtenido, tanto que hoy aquí estamos recordando, justamente recordando, su figura. Simónides es el poeta pero es también el sofista, el orador, el *rhetor*. Simónides canta pero ya no reclama asistencia a las musas sino que reclama ayuda a su capacidad, capacidad de memoria, de recordar, de sujetar el poema que no se inspira y compone mágicamente sino en un proceso secular donde la diosa Mnemosyne deja de ser la madre de las musas para pasar a ser un arte más dentro de la disciplina del retórico⁷.

Y es que las aventuras de Simónides no terminan en su afortunado incidente. Se dice de él *«que fue el primero en pedir pago por los poemas»*⁸ y que fue el que vinculó por primera vez poesía y pintura. Dice Plutarco de Simónides que fue el primero en igualar los métodos de la poesía y de la pintura cuando *«llamó a la pintura poesía silenciosa y a la poesía pintura que habla; pues las acciones que pinta el pintor según son llevadas a*

⁵ Marco Tulio Cicerón, *El Orador* (Madrid: Alianza Editorial, 2013) LXXXVI, 351-54.

⁶ C. Von Morgenstern, *Commentatio De Arte Veterum Mnemonica. P. 1. Secundiscuris Retractata. P. 2.3. Nunc Primuni Accesserunt. - Dorpati, Schünmannus 1835* (Austria: Schünmannus, 1835).

⁷ Frances Amelia Yates, *El Arte De La Memoria* (Madrid: Ediciones Siruela, 2005) 18.: *«este arte pertenecía a la retórica, como técnica por la que el orador podría perfeccionar su memoria, lo que le capacitaría para extraer de la memoria largos discursos con infalible precisión»*.

⁸ Ibid., 47.

*cabo, las palabras que las describen tras ser realizadas»*⁹. Sea como fuere, lo cierto es que el origen se encuentra en este poeta legendario y así se ocupan de fijarlo las fuentes que van desde Cicerón a Quintiliano pasando por Plinio, Aelio, Amiano, Marcelino, etc. Incluso una tablilla de mármol, la Crónica Paria (264 a.C.) lo atestigua entre otros inventos e inventores¹⁰.

La disciplina, entonces, queda configurada desde este mito¹¹. La clave está en el espacio: necesitamos unos *loci* o lugares que harán de marco (o de fondo, si se prefiere). Es fundamental una buena elección de lugares, de escenarios -volveremos sobre ello- que tienden, por sencillez, a reducirse a espacios arquitectónicos. No hay razón para vaciarlos y dejarlos desnudos, pueden tener sus adornos y sus muebles, es más, deberían tenerlos para acentuar sus diferencias pues sobre las estancias del edificio nos moveremos. Será entonces sobre muebles o simplemente junto a ellos, posados en el suelo o flotando en el aire, donde colocaremos los objetos que pretendemos retener y en nuestro paseo por las estancias de los *loci* las podremos ir recuperando sin mayor inconveniente: de adelante atrás y de atrás adelante.

*«Hemos de pensar al orador antiguo como desplazándose, en su imaginación, a través de su edificio de la memoria mientras realiza su discurso, sacando de los lugares memorizados las imágenes que ha alojado en ellos»*¹².

Es un juego de visión. No son sonidos ni olores lo que se guarda, son visiones. Es el ojo el que juega en la memoria. La memoria, tal y como se configura desde el mito fundador, es un juego visual y en sus reglas se ha de ir perfeccionando. Es la memoria, la memoria artificial, la que descansa sobre nuestras retinas y así exige lugares, *loci*, claros y angostos, familiares y ordenados; porque de ser oscuros no se verían, en la imaginación, los objetos, y de ser excesivamente iluminados deslumbrarían nuestros ojos. De ser pequeños no nos permitiría movernos con fluidez, de ser extraordinariamente grandes nos perderíamos. De ser poco familiares exigirían un esfuerzo extra a la memoria

⁹ Cita recogida de Ibid. [Plutarco, *Gloria de Atenas*, 3].

¹⁰ Traduce Ignacio Gómez De Liaño, *Filósofos Griegos, Videntes Judíos* (Madrid: Siruela, 2000) 31.: «*Del tiempo en que Simónides de Ceos, hijo de Leoprepes, inventor del sistema de ayuda-memorias, ganó el premio coral en Atenas, y se levantaron estatuas a Harmodio y Aristogitón, en el año 213 (e. d., 477 a.C.)*».

¹¹ La configuración de la disciplina ya está en marcha para el 400 a.C.

¹² Yates, *El Arte De La Memoria*, cit., 19.

para recuperar, no solo el objeto, sino el *locus*, de ser desordenados nos dificultaría encontrar el objeto.

Ni oscuro ni demasiado iluminado. Ni enorme ni pequeño. Ni desordenado ni extraño a la presencia humana. Ni demasiadas columnas ni ninguna. Ni lleno ni vacío. Nunca muy transitado, en este caso mejor que sea solitario. Ni muy separados unos de otros ni superpuestos... La dinámica queda clara.

¿Cuántos *loci*? Dependerá de la experiencia, de la necesidad y del entrenamiento. No hay límite. Es más, si se carece de *loci* suficientes se pueden inventar y se llamarán «lugares ficticios». No importa siempre que sean fieles a las características que se espera de ellos.

Un *locus* ha de ser aprendido con toda la facilidad y esto es esencial; su función es la de obrar de fondo, de marco, de escenario. Las imágenes son marcas, signos, símbolos que han de remitir a lo que se quiere recordar. En la mesilla de la entrada de mi casa, la cual es mi *locus*, coloco un libro de retórica: el libro es la señal que me ha de lanzar sobre mi deuda con la biblioteca. «*El arte de la memoria es como un alfabeto interno. Quienes conocen las letras del alfabeto pueden escribir lo que se les dicta y leer lo que han escrito*»¹³.

A más elementos a recordar, mayor espacio requerimos. Y a mayor espacio, mayor orden es exigido. La serie es clave: a la mesilla sigue el sofá, la silla, la estantería, la butaca... en una alineación que es parte del *locus* y que se ha de mantener pongamos lo que pongamos en las diversas incursiones sobre o junto ellos. Ahora ya podremos avanzar y retroceder en nuestro escenario visualizando nuestros objetos.

*«La formación de los loci es de la mayor importancia, pues un mismo conjunto de loci ha de ser empleado una y otra vez para recordar materiales diferentes. Las imágenes que hemos colocado en ellos para recordar un conjunto de cosas desaparecen y se borran cuando no volvemos a usarlas»*¹⁴.

Los *loci* estarán ordenados en una serie formada por «muebles» o elementos diversos que nos permiten colocar los objetos a su lado y, de nuevo, en su orden. A mayor número de objetos a memorizar mayor número de «muebles» requeridos, en definitiva: mayor esfuerzo para la memoria. Facilitar la tarea puede ser logrado proporcionando a

¹³ Ibid., 23.

¹⁴ Ibid.

cada quinto «mueble» una marca distintiva: en el quinto asignar una mano que sujete el objeto, en el décimo colocar un examen en el que hayamos obtenido un 10 como calificación. La elección de estas marcas ha de ser personal y familiar. Es la marca que también indica, señala e informa del orden que se está siguiendo.

Si hemos seguido toda esta dinámica nos habremos dado cuenta de que hemos estado penetrando en un terreno epistémicamente peligroso: es el terreno donde la memoria se confunde con la imaginación. Sus barreras nunca son pintadas a pincel sino siempre a spray. Memorizar es formar una imagen, esto es, imaginar lo que fue. Imaginar sin más es formar una imagen, pero que no fue. El ejercicio es el mismo mas la promesa cambia. El límite es, sin duda, difuso. Tanto que la memoria termina, para extender sus potencialidades, acudiendo a la imaginación para, ahora sí, crear el arte de la memoria, construir la memoria artificial¹⁵. Tenemos unas piezas en el tablero: imaginación, memoria natural, memoria artificial. Hagámoslas moverse.

ALCANCE DE LA MEMORIA ARTIFICIAL.

El origen es el mito de Simónides pero la fuente es otra. El autor del *Ad Herennium* es hoy desconocido pero no siempre lo fue¹⁶. Esto necesita de una explicación: fue asignado a Cicerón durante largos siglos como segunda parte de sus tratados de retórica. Hoy, sin embargo, sabemos que no es así. Las consecuencias para el arte de la memoria fueron muy significativas por cuanto se trató de enlazar las técnicas del arte con una visión moralizante de las mismas: la cuestión de su categorización fue el campo de batalla más que la técnica en sí misma que, sin estar cerrada, pocos giros dio en su recorrido¹⁷.

¹⁵ Ibid., 21.: «Hay dos clases de memoria, continúa [el autor del *Ad Herennium*], la una natural, la otra artificial. La memoria natural es aquella que, nacida simultáneamente con el pensamiento, está injertada en nuestras mentes. La artificial es la memoria que ha sido fortalecida y consolidada por el ejercicio».

¹⁶ El origen del mito es discutido. Como ejemplo Post dice lo siguiente: «Both the art of memory and its attribution to Simonides are probably due to the enterprise of Hippias. The attribution of the discovery to Simonides was natural. That Simonides was a favorite character in pseudo-historical dialogues and anecdotes we know from the second Platonic Epistle, where the statement is made (31 A)». La Post, 'Ancient Memory Systems', *The Classical Weekly*, (1932), 105-10 107.

¹⁷ Es más, las variaciones que F. Yates relata en su fantástica obra apuntan a cierto desconocimiento acerca del tema. Quizás uno de los más sorprendentes sea el caso de Metrodorus, del cual, por cierto, se sabe bastante poco. Dice L. A. Post: «Metrodorus, however, seems to have used a method quite as artificial as the modern systems. Quintilian expresses wonder (I I. 2.22) that he should have found three hundred and sixty different loci among the signs of the zodiac. I suspect that Metrodorus was versed in astrology, for astrologers divided the zodiac not only into twelve signs, but also into thirty-six decans, each covering ten degrees; for each decan there was an associated decan figure. Metrodorus probably grouped ten artificial back-grounds under each decan figure. He would thus have a series of loci numbered from one to 360, which he could use in his operations. With a little calculation he could find any background by its number, and he was insured against missing a background, since all were arranged in numerical order». Ibid., 109.

Y así es que Cicerón y Quintiliano hablan del arte de la memoria¹⁸ pero desde el supuesto de que el lector sabe de qué se está hablando y, por tanto, omiten una explicación minuciosa acerca del mismo. Es el *Ad Herennium*¹⁹ el tratado que sí lo hace y, por tanto, la mejor fuente que tenemos para escarbar en los orígenes de la materia²⁰. Y aun así sabemos que el anónimo autor no se dirige a nosotros sino que señala a sus alumnos para el 86-82 a.C., los cuales también sabían de qué hablaba nuestro enigmático profesor; en definitiva: tan solo insinúa. Y lo dice: «*acerca de los lugares hemos hablado ya bastante; pasemos ahora a la teoría de las imágenes*»²¹.

Este esquema ya nunca se perderá: imágenes para las cosas e imágenes para las palabras. En el primero se han de recordar imágenes que nos lleven a las cosas y a partir de ellas construir el relato. El segundo nos lleva a recordar las palabras individualmente que forman el relato. Las cosas son el material del discurso. Las palabras son el mismo discurso. *Memoria rerum. Memoria verborum*. Dice Cicerón:

«*Invención es la excogitación de cosas verdaderas, o cosas similares a la verdad de manera que se haga plausible la causa; disposición es la colocación ordenada de las cosas descubiertas; elocución es la adaptación de palabras convenientes a las [cosas] inventadas; memoria es la firme percepción por el alma de cosas y palabras; pronunciación es la modulación de la voz y el cuerpo en congruencia con la dignidad de las cosas y palabras*»²².

¹⁸ Hoy se dan campeonatos de memoria. Un precioso relato es el que realiza Joshua Foer en su artículo del 5 de Febrero de 2012 (http://elpais.com/diario/2012/02/05/eps/1328426816_850215.html) donde, tras cubrir como periodista uno de estos certámenes, decidió entrenar su mente para poder competir y, finalmente, vencer al año siguiente. Sus habilidades se acercaron a las que Alexander Luria relata en su fabuloso tratado acerca de un memorista. A. R. Luria, *Pequeño Libro De Una Gran Memoria: La Mente De Un Mnemonista* (Oviedo: KRK, 2009).

¹⁹ Fue por largos años atribuido a Cicerón, hoy sabemos que no fue él su autor. Post, 'Ancient Memory Systems', cit., 108.: «*The most detailed description, however, is found in the rhetoric addressed to Herennius. This was composed, probably by a Cornificius who is quoted by Quintilian, about the year 85 B. C. It has survived because it was attributed to Cicero and it still appears in some libraries among the works of Cicero*». Francisco Pina Polo se refiere también a la búsqueda del autor de la obra y termina por acordar que sería algún personaje del centro-sur de Italia, emparentado con los Herenios, la familia samnita, posiblemente perteneciente al orden ecuestre y *rhetor* profesional. Francisco Pina Polo, *Contra Arma Verbis: El Orador Ante El Pueblo En La Roma Tardorrepública* (Institución "Fernando el Católico", 1997) 93-95.

²⁰ Yates, *El Arte De La Memoria*, cit., 21.: «*las notas de Cicerón y Quintiliano no son tratados completos y presuponen que el lector está de antemano familiarizado con la memoria artificial y su terminología*».

²¹ Anonymous, *Retórica a Herenio* (Madrid: Gredos, 1997) XIX 32.

²² Marco Tulio Cicerón, *La Invención Retórica* (Madrid: Gredos, 1997) I, VII, 9.

Es este pasaje Cicerón está hablando de las partes de la retórica y entre ellas vemos a la memoria, y en la memoria vemos ya el esquema que nunca será abandonado de objetos y palabras. Fijémonos que dentro de esta retórica dividida en cinco partes (invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación) se encuentra la base de la Historia. El fundamento epistemológico de la disciplina se puede recorrer saltando de una a otra parte de la retórica que, en definitiva, es un arte para crear narraciones: seleccionar el material y ordenarlo, buscar el discurso que sobre lo seleccionado y ordenado se va a erigir, memorizarlo y, finalmente, pronunciarlo. Paul Ricoeur²³ lo reducirá a tres partes: testimonio, archivo y documento para, por último, añadir el discurso, la narración. Retórica pero también Historia. Una y otra pisan sobre la memoria, carecen de sentido sin la memoria²⁴. Pero no nos perdamos en divagaciones que están por llegar: en el esquema de memoria de cosas y de palabras Cicerón no duda²⁵: es siempre mejor entrenar la memoria de las cosas pues es más que suficiente frente a la ardua y habitualmente innecesaria memoria de palabras.

En el *Ad Herennium* se dan las pistas para la elección de esos elementos de la memoria. Son, no lo olvidemos, los recursos del arte, los recursos de la mnemotecnica. Es lo sorprendente, lo extraordinario y lo extraño lo que se fija con mayor facilidad en la memoria frente a lo ordinario que se escapa y se pierde. La imagen debe ser admirable, como admirables fueron los hechos que ocurrieron en nuestra infancia y no se borraron²⁶. Lo muy feo o lo muy bello, lo muy extraño o lo extraordinariamente común... «*nuestro autor se mantiene claramente en la idea de auxiliar a la memoria excitando afectos*

²³ Toda nuestra investigación debe muchísimo al trabajo de Ricoeur. Una rápida panorámica de la misma nos la da otro autor, Lythgoe, cuando dice: «*Ella [La memoria, la historia, el olvido] incluye una fenomenología de la memoria, una epistemología de la historia y una ontología de la condición histórica*». Esteban Lythgoe, "La Fundamentación Ontológica De La Relación Entre Memoria E Historia En La Memoria, La Historia, El Olvido De Paul Ricoeur," *Areté* 23, no. 2 (2011): 382.

²⁴ Herodoto, ese que fue el primer historiador (del que hablaremos) comienza su obra diciendo lo siguiente: «*La publicación que Herodoto de Halicarnaso va a presentar de su historia se dirige principalmente a que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos a oscurecer las grandes y maravillosas hazañas, así de los griegos como de los bárbaros*». Herodoto, *Los Nueve Libros De La Historia* (Madrid: Editorial Edaf, S.L., 1989) I, 1.

²⁵ Cicerón, *El Orador*, cit., II, IXXXVII, 385.: «*Por tanto (a fin de no resultar prolijo y tedioso en un tema que es bien conocido y familiar), se debe emplear un amplio número de lugares, que han de estar bien iluminados, clara y ordenadamente contruidos y separados por intervalos moderados; y las imágenes han de ser activas, punzantemente definidas, desacostumbradas y con capacidad de salir rápidamente al encuentro y de impresionar la psique*».

²⁶ Anonymous, *Retórica a Herenio*, cit., III XXII.

*mediante imágenes sorprendentes y desacostumbradas»*²⁷. Ilustremos con sus propios ejemplos.

Visualicemos un pleito donde, como abogados, hemos de defender al acusado. La escena a recordar es la siguiente: un envenenamiento con muchos testigos y pruebas. Siguiendo a nuestro anónimo autor imaginaremos a un hombre acostado enfermo en nuestro *locus*, puede ser el mismo envenenado o a algún conocido nuestro (nunca de baja clase, dice, para que sea fácilmente memorable). A los pies de la cama imaginamos al abogado con una copa en una mano y unas tablillas y unos testículos en la otra. La copa nos señalará el envenenamiento, las tablillas la herencia y los testículos a los mismos testigos por analogía sonora. En enfermo será el hombre en cuestión. Y ahora, siempre que pretendamos recordar el caso y sus pesquisas, tan solo habremos de recordar la escena... de la misma manera que siempre que queramos rememorar y definir el arte de la memoria tan solo tendremos que recuperar la escena de Simónides.

El ejemplo que pone para la memoria de las palabras es bastante complicado y entendemos que Cicerón no recomendase esta vía. Consiste, básicamente, en la misma estrategia pero donde cada elemento colocado en el *locus* ha de remitir a una palabra y no a un objeto o a una situación. Una imagen que empleaba el autor del *Ad Herennium* sería, por ejemplo, «Aesopus y Cimber vistiéndose para los papeles de Agamenón y Menelao en *Ifigenia*». Aesopus era un famoso actor, de Cimber no tenemos referencia pero suponemos que lo fuera también. Ambos, en la imagen, si visten para representar a los hijos de Atreo, y ello nos lleva a «Átridae parant», los hijos de Atreo se aparejaran²⁸. Si a ello sumamos una repetición del poema que estamos intentando memorizar las palabras terminarán viniendo a nuestras mentes gracias a este arte de la memoria.

Los problemas para este sistema son evidentes: la longitud de los poemas alarga hasta lo absurdo los *loci* que se han de emplear de forma que no parece muy recomendable. Sin embargo el autor no se cierra en esta memoria de palabras sino que plantea otro sistema que consiste en aprender vínculos entre palabras e imágenes. Una especie de diccionario traductor palabra/imagen donde tan solo colocando las imágenes se pueda traducir rápidamente a palabras. Las imágenes sería algo tal que símbolos taquigráficos de las palabras mas, lo cierto, hay tantas palabras que no parece solucionar el problema de lo inabarcable del sistema, y así lo reconoce nuestro anónimo autor.

²⁷ Yates, *El Arte De La Memoria*, cit., 27.

²⁸ Ibid., 30-32.

¿La clave de la memoria artificial? Frente a la memoria natural que es adquirida, la memoria artificial es entrenada. El sistema extiende la potencia de retención pero el sistema se hace tanto más fuerte cuanto más trabajo lleva auestas. Y así Séneca el Viejo es recordado por ser capaz de repetir dos mil nombres en el mismo orden en que se le habían dicho, *«y cuando una clase de doscientos o más estudiantes decía cada uno, por turno, un verso, era capaz de recitar todos los versos invirtiendo el orden, es decir, comenzando por el último verso y terminando por el primero»*²⁹. Un caso similar es el de un amigo de san Agustín el cual era capaz de recitar a Virgilio desde el final hasta el principio³⁰. Su potencia es innegable. Su repercusión para la Historia, aunque tangencial, lo también lo son.

²⁹ Ibid., 33.

³⁰ Gómez De Liaño, *Filósofos Griegos, Videntes Judíos*, cit., 61.: *«Un amigo de san Agustín llamado Simplicio podía recitar toda la obra poética de Virgilio, es decir, miles y miles de versos, empezando por el último verso y terminando por el primero. Cuando se domina la técnica de los loci esas proezas no presentan más dificultad que la de encaminarse mentalmente al lugar elegido, para desde allí inicial el itinerario»*.

III. IMAGINACIÓN Y TIEMPO.

PLATÓN Y LA MEMORIA.

La memoria artificial nos está enseñando el camino. Lo señala y nos delimita el movimiento. La dinámica que hemos de seguir. ¿Qué dinámica? La de la percepción. La memoria es una percepción de lo ausente, de lo que ya no está. Esto es extraño. Hablamos de memoria artificial, es cierto, pero la memoria artificial no deja de ser la musculatura de la memoria natural. Recordar es ver, esto ya lo sabemos, pero es ver lo que ya no está. La presencia de la ausencia. La memoria se acerca peligrosamente a la imaginación. La memoria es imaginación. Y ya sabemos el estatuto epistemológico que tiene la imaginación. Visualicemos los abismos que se nos abren durante un segundo: si la memoria es imaginación entonces la Historia como disciplina es sorprendida bebiendo de la peor de las fuentes, del manadero más sucio y despreciado. Historiador y novelista se funden y confunden. La promesa de fidelidad al pasado es comprometida y las distancias se difuminan. La problemática de la memoria en su flirteo con la imaginación³¹ deja en entredicho la palabra del historiador. Todo nuestro texto volverá una y otra vez sobre este asunto.

Detengámonos en dos posturas que en su amistad se volvieron rivales y configurarán toda filosofía futura, ya sabemos, la platónica y la aristotélica. La una centrada en el concepto de *eikon* circundando la ausencia. La otra focalizando en la representación de lo perdido. Comenzamos con Platón.

La metáfora marca los límites del juego: la cera y el sello³². El sello es lo presente que deja en la cera la marca que se habrá de retomar y que será el *eikon* de lo que fue y ya no es. El olvido es, evidentemente, la pérdida, sea cual sea la razón de ello, de la marca en la cera. Sea por pérdida de las marcas, de los *semeia*, o por error al situar nuestros pies en las huellas erróneas, esto es, en acertar en la memoria adecuada, el olvido siempre es una amenaza, una pérdida del legado del presente ausente. Pero hay que plantearse una nueva problemática con respecto a ese *eikon* que permanece en el

³¹ Tzvetan Todorov, *Los Abusos De La Memoria* (Barcelona: Paidós, 2013) 24.: «Pero es importante señalar que, una vez más, la oposición no se da entre la memoria y el olvido, sino entre la memoria y otro aspirante al lugar de honor: la creación o la originalidad»

³² Ibid., 14.: «Memory is, as we shall hear Socrates say in *Theaetetus*, «a good thick slab of wax» in the soul; and what we see, hear, smell taste, feel, or even think are the signers, the styluses, the protruding edges of stamps and seals, the cutting edge of our experience».

alma: en cuánto , preguntamos, se parece y asemeja al sello que golpeó sobre la cera. Y dice en el *Teeteto* el bueno de Sócrates: «*pues bien, digamos que es un don de Memoria, la madre de las Musas: aquello de que queremos acordarnos de entre lo que vimos, oímos o pensamos, lo imprimimos en este bloque como si imprimiéramos el cuño de un anillo. Y lo que se imprimió, lo recordamos y lo sabemos en tanto su imagen (eidolon) permanezca ahí; pero lo que se borre o no se pudo imprimir, lo olvidamos, es decir, no lo conocemos*»³³. Y así nos ofrece una especie de fenomenología del error donde recordar se muestra, primeramente, como una actividad y no una pasividad. Que permanezca ya puede resultar en error o falta. Olvidar es lo que hay que evitar, es el mal a combatir en nuestra actividad. La verdad vendrá del correcto ajuste entre el sello y la cera; la falsedad de ese error, de ese olvido, de esa falta.

Todo es cuestión de metáforas y Platón decide emplear la alegoría del palomar, esa jaula llena de palomas que son los recuerdos los cuales, si bien es cierto que allí están, no son siempre apresables y en ocasiones se escapan. La memoria es servirse del recuerdo que se tiene pero que permanece alejado de la mano, esto es, permanece en el olvido. El olvido se muestra límite pues no podemos apresar todas las palomas al tiempo, tan solo podremos hacernos con una siempre en tanto dejemos escapar otra. Es una actividad cerrada en una limitación que el juego de memoria y olvido a duras penas logra flanquear. Mezcleemos ahora con nuestras palomas algunos pájaros salvajes. Manipulemos. La confusión es inmediata, tanto en la posesión como en su captura. El error se nos vuelve a presentar como en el caso de la marca de cera: una mala memoria, una falta de caza o de ajuste. «*La posibilidad de la falsedad está inscrita en esta paradoja*»³⁴. La imaginación. Siempre la imaginación.

Cambiamos de metáfora en el *Sofista*: ya no es una impronta en la cera ni una pajarera en la que apresar recuerdos, acudimos a la metáfora del retrato de las artes gráficas que imita la realidad, que quiere mimetizarse con ella hasta ser confundido. Es el arte de copiar, de imitar, y tanto mejor se imitará cuanto más se aproxime a las medidas del original, a las proporciones exactas de largo, ancho y alto, y a los colores que le son suyos; y frente a ello tenemos el simulacro que Platón llama *phantasma*. Ya tenemos los límites del terreno de juego: el *eikon* frente al *phantasma*, arte *eikásico* y arte *phantasmático*. Memoria e imaginación.

³³ Para la metáfora de la cera y del palomar: Platón, *Teeteto* 191d. y 197b-c.; para la del retrato: *Sofista*, 234c y sig. Seguimos la edición de Platón, *Diálogos. 5, Parménides ; Teeteto ; Sofista ; Político* (Madrid: Gredos, 1992b).

³⁴ Paul Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido* (Trotta, 2003) 28.

¿Cuál es el estatuto ontológico de ese *eikon*? La imagen es en sí misma la marca, la señal de lo que ya no está, pero es en sí misma un algo que sí está presente. Es un no-ser en lo que es. Es señal y objeto a la vez. Mantiene una relación con la marca primera pero se independiza y ya no es más esa marca primera, ¡pero retrotrae a ella! Es sin ser. Necesitamos que el *eikon* sea verdadero para escapar de la imaginación en los caprichos del alma y asignar cierta fidelidad.

INTRODUCCIÓN DEL TIEMPO.

Necesitamos cambiar de nuevo de metáfora. Acudimos al Estagirita. Una novedad: el tiempo. En *De Anima*³⁵ Aristóteles defiende que es la imaginación la que media entre percepción y pensamiento. Claro, si lo que percibimos construye, mediante ese sentido común, el *phantasma*³⁶ sobre el que actuará el entendimiento, esa construcción no puede ser realizada sino por la facultad de la imaginación. De este modo la imaginación pasa de ser la fuente más despreciable de conocimiento a la fuente de la que todo proceso epistemológico ha de beber. «*La memoria se aplica al pasado*»³⁷. Es la percepción afectada por el tiempo. Es la percepción pasada que ya no se ha de construir sobre lo que ahora se percibe sino sobre lo que en algún momento pasado se percibió. La memoria es un archivo de diseños creados por la imaginación en base al elemento temporal. La imagen es, ya lo sabemos, la cera que ha sido impresa con el sello, es la huella que deja la percepción en nuestra alma y que la memoria se ve capaz de recuperar.

No podemos ni acordarnos del porvenir, que es tema de opinión y esperanza, ni del presente, que es tema de impresión y percepción, esto es, de sensación. Acordarse no es poseer el objeto sino retener la sensación o la concepción del espíritu. Recordamos un teorema o un sonido a partir de la posesión, no del teorema o del sonido, sino de la concepción de ese teorema o de la sensación de ese sonido en el tiempo³⁸. De forma que

³⁵ Aristóteles, *Acerca Del Alma* (Madrid: Gredos, 1988) 427b 15.: «*La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar*».

³⁶ David Farrell Krell, *Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge* (Indiana University Press, 1990) 17.: «*He describes the phantasm or mental image now postulated for memory as a figure sketched or painted on a panel, a figure that exhibits a fruitful ambiguity: the sketched or incised figure (gegrammenon) is, as it were, both an object d'art (zoion) in its own right and a likeness or icon (eikon) of a living being*».

³⁷ Aristóteles, *Parva Naturalia* (Madrid: Alianza, 1993) 449b.

³⁸ Ibid.: «*la memoria no es ni la sensación ni una concepción del espíritu, sino que es la posesión o la modificación de una de las dos, cuando transcurre el tiempo*».

memoria y tiempo caminan de la mano y no es posible concebir, para Aristóteles, memoria sin tiempo.

La deducción es inmediata: sin percepción del tiempo no habrá facultad de la memoria. La manera en que percibimos es debida a la sensibilidad, y en base a ella alcanzamos la percepción de la magnitud, pero también del tiempo. Entra aquí en juego de nuevo la imaginación *«que es una afección del sentido común»*³⁹. La imaginación, desde la que acometemos la percepción de movimiento, magnitud y tiempo, es parte de la sensibilidad, no de la intelección, y así es que la compartimos, dice, con ciertos animales (no todos pues, como decimos, la sensación del tiempo no es común a todos ellos). Cuando dejamos actuar a la memoria es el momento en que sabemos, o creemos saber, que algo había ocurrido tal como lo recordamos, esto es, según el antes y el después.

La memoria, que es un juego de imágenes, conecta con la imaginación⁴⁰. Aquí está la frontera difusa que siempre se trata de delimitar y que se vuelve a borrar. *«Y las cosas que, en sí mismas, son objetos de la memoria son todas las que tienen que ver con la imaginación»*⁴¹. Porque no recordamos el objeto ni el teorema, sino la impresión, la imagen que ha dejado la cosa o el teorema. Es la impresión que se deja tras la impresión lo que se recupera: uno recuerda siempre lo que está ausente. Es la presencia de lo ausente. Y necesita Aristóteles acudir a una analogía: la encuentra en la pintura. Es una especie de pintura que la cosa deja en la memoria. Nueva metáfora, la que quedará para la posteridad: *«el movimiento produce en el espíritu como una cierta huella de sensación, a la manera de aquellos que sellan con un anillo»*⁴². La memoria no es del sello sino de la huella que deja el sello sobre la cera. La cera, esa tablilla de cera que espera a ser moldeada, que espera a recibir una forma. La memoria es de huellas que remiten a cosas, no de cosas. La memoria debe jugar con la formación de huellas, con el recuerdo de huellas, con la creación de imágenes: ejercita su facultad de la mano de la imaginación, pero no es imaginación.

Los jóvenes, como los ancianos, cuentan con una cera púber que es caduca en los longevos; demasiado líquida los bisoños, demasiado dura los añejos. Una no retiene, la

³⁹ Ibid., 450a.

⁴⁰ Krell, *Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge*, cit., 16.: «Aristotle writes (450a 26-27): «One might be perplexed about how, if the pathos is present [parontos] but the thing in question [pragmatos] is absent [apontos], what is not present [to me paron] is ever remembered». Aristotle's solution to the enigma, a solution anticipated in the very introduction of the phantasmata, is to conceive of the pathos or mental image of the soul perceives in memory «as being like a portrait»».

⁴¹ Aristóteles, *Parva Naturalia*, cit., 450a.

⁴² Ibid.

otra no se deja fijar. Y unos tienen más cera sobre la que imprimir, y otros tienen menos. La metáfora le permite a Aristóteles justificar los grados en las capacidades mnemónicas.

Pero sea uno el que posee la mucha o la poca cera, la buena o la mala, lo cierto es que la dialéctica lo es de huellas. ¿De qué nos acordamos -pregunta Aristóteles-, de la impresión o del objeto que la ha causado? Cuidado, es una trampa que se impone y de la que se exige salir: si nos acordamos del objeto no podremos nunca recordar lo que está ausente pues el objeto no permanece en la mente sino su huella; si nos acordamos de la impresión no recordamos la cosa, que es justamente lo que pretendemos recuperar. Dice:

«Y si hay en nosotros alguna cosa semejante a una impresión o a una pintura, ¿por qué la sensación de esta cosa misma sería el recuerdo de otra cosa, y no de esta cosa misma?»⁴³.

La pintura representa, y ya se vislumbra la salida a la aporía, y al representar ejerce en un doble plano: es pintura como objeto en sí mismo, y es signo que apunta a otra cosa por semejanza. El animal pintado en un cuadro, dice, es animal y copia, es los dos, aunque su doble plano las distancie ontológicamente. La imagen existe en nuestra memoria por sí, es cosa creada por la imaginación, pero es representación, copia, de otra cosa diferente. Es en sí misma y en relación a otro como copia. Es objeto y copia de objeto. ¿De qué nos acordamos -pregunta Aristóteles-, de la impresión o del objeto que la ha causado? Atentos: la pintura es original y señal del original⁴⁴. Es ella misma representación de otra cosa. Aristóteles es preciso en sus usos terminológicos: *phantasma*⁴⁵ es la inscripción pensada como objeto, en tanto cerrada en ella misma; *eikon* es la referencia hacia la que se lanza la inscripción, en tanto remite a algo fuera de ella. La novedad es el movimiento que lanza la inscripción hacia el otro, hacia una causa exterior. Hoy, que estamos mediados por Husserl, hablaremos de doble intencionalidad: hacia la causa exterior que la provoca y a la que señala, y hacia sí misma que se erige

⁴³ Ibid., 450b.

⁴⁴ Krell, *Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge*, cit., 14.: «Commonplaces. Why does Aristotle bother to recount them? Because the problem of time is still a problem of being for him. If memory's objects are not of the present, what is it that becomes a present, comes to presence, or presents itself when we remember? Paruosia is not simply an empty chronometrical determination for Aristotle; it designates the presence of a thing or, as Sorabji himself suggests, the being of a being».

⁴⁵ Ibid., 47.: «The phantasm or imprint is an icon of the absent thing. Yet the icon can function only by virtue of some motion by which we can eventually either see the icon under its own aspect or read it as referring to an other».

como *semeion*, como marca significant. Aquí está la clave de todo el sistema de memoria e imaginación.

Si el alma considera la imagen como imagen, como relativa a sí misma, como algo independiente de otra cualquiera función, esa imagen es pensamiento. Si el alma considera la imagen como copia de alguna otra cosa, ahora sí, se trata de recuerdo. La imagen es la misma pero el movimiento del alma con respecto a ella es antagónico. La frontera queda demarcada pero no asegurada: *«he aquí por qué nosotros no sabemos en ocasiones, cuando se producen tales movimientos en el alma con ocasión de una sensación anterior, si es en función de la sensación que nos llega y nos preguntamos si es un recuerdo o no»*⁴⁶.

Memoria e imaginación no son lo mismo aunque jueguen con los mismos juguetes. La imagen es el objeto sobre el que actúan una y otra pero desde dos planos, desde dos movimientos del alma que cambian el estatus ontológico de la misma imagen. La memoria entiende la imagen como copia mientras que la imaginación la entiende en sí misma, sin remitir a cosa alguna. Los errores son comunes, afirma el filósofo, pues el alma se confunde al considerar la imagen y salta desde un plano a otro⁴⁷.

LA REMINISCENCIA.

Nos falta un protagonista en este campo: la reminiscencia⁴⁸. La memoria, si atendemos a lo que llevamos caminado, está cuando no hay percepción de la cosa, y deja de estar mientras la percepción está presente. No hay memoria, en definitiva, durante la impresión sensible. Pero la memoria ejerce una actualización de esa sensación, y ese traer a la sensación lo que estaba guardado en el olvido es la reminiscencia. Dice: *«cuando uno recupera el conocimiento o la sensación que uno ha tenido anteriormente, (...), entonces hay reminiscencia»*⁴⁹. Hay que reconocer el recuerdo, hay que reconocer la huella que nos lanza hacia el objeto. El recuerdo sigue a la reminiscencia.

⁴⁶ Aristóteles, *Parva Naturalia*, cit., 451a.

⁴⁷ Ibid.: *«esto se produce cuando una mira como una copia lo que no lo es. Los estudios conservan la memoria, llevando a acordarse; y este ejercicio no es otra cosa que la consideración frecuente de la representación concebida como una copia y no en sí misma»*.

⁴⁸ Krell, *Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge*, cit., 13.: *«Aristotle opens his treatise in memory by distinguishing between memory (mneme) or remembering (mnemoneuein) in the one hand and reminiscing or recollecting (to anamimneskesthai) in the other»*.

⁴⁹ Aristóteles, *Parva Naturalia*, cit., 451b.

La pregunta evidente es por el funcionamiento de esta búsqueda del recuerdo. Entra aquí el juego de asociaciones donde una cosa semejante llama a otra cosa semejante. Una emoción nos lleva a otra como una cosa nos lleva a otra y un pensamiento a otro: un movimiento llama a otro por semejanza y asociación. Unos movimientos simultáneos, otros semejantes, otros contienen en sus parte algo que también salta y se rememora... «*la reminiscencia tiene lugar cuando el movimiento a encontrar se produce después de otro*»⁵⁰. Nos acordamos de lo próximo, nunca de lo lejano. Y la mecánica de la reminiscencia queda diseñada: habremos de retomar el punto inicial e ir saltando desde una semejanza a otra, desde una asociación a otra hasta llegar a lo que pretendíamos alcanzar.

Todo ello está bañado de un concepto que en cualquier estudio de la memoria, tanto la natural como la artificial -y aquí quizás se pueda intuir un conocimiento excelso del arte de Simónides por parte del Estagirita- se habrá de tener por fundamental, a saber, el orden⁵¹. No hay memoria si no hay un orden. El orden puede ser de diversos tipos pero si no hay un lazo que sea capaz de vincular con sentido los distintos recuerdos, el ejercicio consciente y activo de la reminiscencia carece de herramientas. La reminiscencia es volver a sentir, volver a percibir. Y cuanto más se transite el camino de asociaciones más fácilmente se volverá a recuperar pues la repetición engendra, dice, una naturaleza⁵².

Cuidado. Si teníamos que definir la frontera entre la memoria y la imaginación, ahora hemos de trazar la frontera entre la reminiscencia y la percepción. Porque la percepción de la memoria es lo que logra la reminiscencia, mientras que la percepción de la cosa es lo que logra el aprendizaje nuevo. Resuelve: «*en las reminiscencias se podrá ir, de alguna manera, de sí mismo a las consecuencias que vienen después del principio, pero, cuando uno no lo puede hacer, y que uno avanza gracias a otro, uno ya no recuerda*»⁵³. De algún modo, sea cual sea, la reminiscencia implica una fuerza motriz, un movimiento causal en la memoria que se puede recorrer en un ejercicio de asociaciones que separa radicalmente del ejercicio de percepción exterior.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., 452a.: «*de la leche a lo blanco, de lo blanco al aire, del aire a la humedad, y gracias a esta última idea uno se acuerda del otoño, estación que uno buscaba*». Se intuyen aquí herramientas que el arte de la memoria tal y como lo entendía Simónides ofrece. No es descabellado en absoluto suponer un manejo de las mismas al Estagirita.

⁵² Desde una perspectiva científica, la neurología, esto lo explica a la perfección E. R. Kandel, *En Busca De La Memoria: El Nacimiento De Una Nueva Ciencia De La Mente* (Buenos Aires: Katz, 2007).

⁵³ Aristóteles, *Parva Naturalia*, cit., 452a.

Falta localizar el tiempo en todo este cuadro donde los personajes van quedando fijados. El alma es capaz de imaginar objetos en tamaños y lugares diferentes, es capaz de colocarlos en una posición u otra conservando sus proporciones de forma que, aun siendo huella, esta huella sea maleable con suficiente soltura como para ser expuestos en una u otra localización... los famosos *loci* del arte de la memoria, nueva insinuación a las destrezas del poeta Simónides. La proporción, en cualquier caso, es necesaria pues el éxito de la reminiscencia depende fundamentalmente de la asociación que podamos hacer: si perdemos las proporciones, ya lo sabemos desde Platón, se pierde la esencia, y si cambia la esencia cambia la identidad; en definitiva: sin proporción no hay semejanza, el lazo se pierde y el camino se embarra hasta llegar al olvido.

Una vez que el objeto se coordina en el tiempo, una vez que el objeto es reconocido entonces salta el tiempo en un movimiento que implica simultaneidad: la imagen está actualizada pero permanece en el pasado. La imagen es en sí misma y en referencia a otro, y siendo en sí misma lo es en el presente pero también en el pasado en que fue impresa. La matriz se extiende según añadimos planos en que se considera la misma cosa: tiempo, esencia, identidad... Simultáneamente fue y es. Simultáneamente es pasado y es presente. Y cuando el alma ve -imagina- esa simultaneidad que realmente no es, entonces llega el error. Pero no hay memoria sin esta simultaneidad, la cual es una forma de explicar lo siguiente: la percepción de lo ausente que está presente mantiene lazos con el pasado en el cual la cosa impresionó y creó la huella que se mantuvo en la memoria hasta que la asociación de la reminiscencia la actualizó. Sí, el galimatías es consciente y no puede ser resuelto sin volver sobre el texto una y otra vez: es por ello que el alma pudo dejar de agarrarse a las ramas confiando en no perderse en el olvido, y pudo comenzar a volar sin miedo a que las alturas la alejasen en demasía de su hogar; hablamos, claro, de los vuelos de la razón que el alfabeto permitió⁵⁴.

En todo este ir y venir nos quedamos con la sensación de que, si seguimos al bueno de Aristóteles, la reminiscencia es propia del hombre y este puede ampliarla y ejercitarla, tanto en comunidad como individualmente. No es privilegio de los animales realizar estos ejercicios de asociación pero sí lo es de los hombres que, si amplían sus horizontes naturalmente dados podrán construir otros nuevos y artificiales: podrán extender, mediante las herramientas de la mnemotecnica, las capacidades de la memoria

⁵⁴ Así lo explican los autores de la Teoría de la Gran División. Es quizás Erik Havelock el más famoso de ellos pero podemos citar aquí a W. Ong o a los que continuaron su tarea, David Olson y su maestro J. Goody. Antes que todos ellos son referentes las obras de Milman Parry y de Harold Innis. En un paso lateral, como un verso suelto, sin duda la referencia es Marshall McLuhan.

para saltar como salta un silogismo: por necesidad. El silogismo encontraba, si recordamos, su paso de una a otra premisa en el término medio que se repetía en ellas: era lo que las asociaba, lo que las hacía semejantes. La humanidad ligaba a Sócrates con la mortalidad en ese silogismo no compuesto por el Estagirita que se repite hasta la saciedad en todo libro de texto. La reminiscencia, como un buen silogismo, necesita de términos medios que ligen unos recuerdos con otros para poder saltar hasta el que pretendemos alcanzar, es lo que llamamos semejanza, es lo que los asocia. Queda claro, por tanto, que el acto de reminiscencia es un acto del alma (como lo es el silogismo), es un ejercicio intelectual que separa radicalmente al mismo de la memoria, la cual pertenece a la sensibilidad y, por tanto, al resto de animales.

No hay más salida. No hay solución. Memoria e imaginación son movimientos del alma. Solo el tiempo les separa. Esta es su dimensión. Este es su estatuto. El camino hacia la consolidación de la Historia nos aventura de la mano de un juez que dirima acerca de la fidelidad del relato para con el pasado. El camino hacia ese juez nos ha de llevar todavía por las tierras del tiempo: una reflexión acerca del tiempo en Grecia se vuelve en este punto insoslayable puesto que no hay memoria sin tiempo ni Historia sin memoria⁵⁵. Pero la imaginación, como veremos a continuación, también puede jugar con los surcos que las concepciones temporales dejan abiertos. La Historia no es mito, la Historia no es cronología.

⁵⁵ A este respecto son reveladoras las palabras de Lythgoe y avanzan bastantes de los argumentos que aquí sostendremos. Esteban Lythgoe, 'La Fundamentación Ontológica De La Relación Entre Memoria E Historia En La Memoria, La Historia, El Olvido De Paul Ricoeur', *Areté*, 23/2 (2011), 381-98 396.: «*De este modo, así como la historia proporcionaba a la memoria de un método crítico en pos de resolver sus patologías y evitar las manipulaciones, la memoria le aporta a la historia el vínculo con el acontecimiento pasado. Como lo expresa su propio autor, la historia puede ampliar, completar, corregir, incluso refutar el testimonio de la memoria sobre el pasado, pero no podría abolirlo*»

IV. TIEMPO.

INTRODUCCIÓN AL *CHRÓNOS* Y AL *AIÓN*.

La *duración* es esa sensación subjetiva con la que la filosofía ha estado lidiando desde Bergson⁵⁶ hasta Heidegger y que representa la experiencia que cada uno de nosotros tenemos del tiempo; es el tiempo subjetivo y psicológico. Por el otro lado tenemos el tiempo *inauténtico* pero mensurable que mantiene su carácter objetivo y espacializado. Este tiempo mensurable y objetivo tiene su origen en la tiranía de *Chrónos* del que el tiempo auténtico trata de liberarse. Para Newton salvar el tiempo era abandonarse a este tiempo numerable y cronológico, el único cognoscible, es decir, el único matematizable y, por tanto, objetivo. Pero el tiempo tiene dos caras, la auténtica que no es mensurable y la inauténtica que sí lo es. La una quiere invadir a la otra mas no tienen más remedio que la vinculación constante en implicaciones y referencias.

Sabemos ya que Newton postulaba un tiempo y un espacio absolutos que a modo de marco inamovible limitaba nuestras posibilidades: el tiempo, junto con el espacio, son ese cubo que avanza hacia el infinito, hacia adelante en una flecha que nos arrastra inexorablemente y que marca las reglas del juego de la naturaleza. No es esta la visión actual y el carácter absoluto de ambos ha tenido que ser rebajado, mas nos es muy útil considerar este tiempo absoluto a la luz de las tempestivas bergsonianas al hablar de la «duración real». Para Bergson, al igual que para Newton, la clave del tiempo está en la consideración de un tiempo auténtico y otro inauténtico; ahora bien, se trata de un tiempo auténtico que él denominará «duración» y «flujo». Duración y flujo, sí, pero en el sentido opuesto a Newton, en el sentido de vivencia psíquica y no como tiempo vacío y homogéneo que encontramos en la física («fantasma del espacio» dice Marramao). Bergson reivindica el tiempo finito, el tiempo de la existencia y de la percepción cotidiana, la presencia de la conciencia interior que capta el tiempo como duración y como flujo. «*La novedad de Bergson reside en sostener la inconmensurabilidad de tiempo y espacio, duración interna y mundo externo, en términos tan radicales como para que emerjan las unilateralidades y las aporías, las incongruencias y las represiones*»⁵⁷.

⁵⁶ Bergson es uno de esos autores que, tras el fracaso del proyecto ilustrado una vez advenida la 1ª Gran Guerra, se ven en la necesidad de repensar la memoria como elemento configurador del presente. Maurice Halbwachs, al que dedicaremos mucho más tiempo, es otro de ellos.

⁵⁷ Giacomo Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno* (Barcelona: Gedisa, 1992) 37.

Los griegos se referían al tiempo desde una doble perspectiva que desembocó en una doble acepción: el *chrónos* y el *aión*. *Chrónos* es el tiempo objetivado, mensurable y homogéneo. *Aión* alude al tiempo cualitativo e incommensurable de la duración. Ahora bien, estas dos líneas no transcurren paralelas en el pensamiento griego (como sucede en el pensamiento filosófico del siglo XX) sino que se complementan. Una necesita de la otra y al tiempo que la complementariedad que comparten se fue diluyendo, algunos significados se fueron perdiendo.

El uso del término *chrónos* es ya fácil de encontrar en la poesía homérica para hacer mención al intervalo de tiempo estando cerca en su etimología a las palabras que designaban unidades de tiempo, a saber⁵⁸: *émar*, el día; *sémeron*, el hoy; *hóra*, la hora de un momento del día, de la estación e incluso del año; *meís*, el mes lunar; *étos* y *eniautós*, el año... todos ellos referenciando a magnitudes. *Chrónos* será el concepto elegido para designar el tiempo ilimitado, el tiempo más abstracto. Su dios, claro, será *Krónos*.

Este dios devora, como sabemos, a sus hijos una vez logra derrocar a su padre Urano para evitar la profecía que aventuraba su caída en desgracia a manos de uno de ellos. *Krónos* es el dios tirano y destructor, el devorador, el que desde una muerte a otra logra afianzar su eternidad⁵⁹. Es el dios de la destrucción temporal mostrándose despiadado.

Aión, por su parte, no es el dios de la destrucción, el dios que avanza de hijo devorado en hijo devorado, de muerte en muerte para lograr su inmortalidad, sino que es el dios de la vida. No nace, siempre está. No corre peligro. No teme a nada. *Aión* es fuerza vital, es duración. Mas con el tiempo *aión* pasó a referirse a las grandes eras o edades. Es viejo, pero es joven a su vez. Es lo más viejo y lo más joven. Heráclito se refiere a él como a un niño jugando: es vida⁶⁰. El sol es siempre el mismo, pero es nuevo cada día. El juego lo corona, el juego lo hace rey, rey viejo, rey nuevo, nuevo comienzo⁶¹. Es la serpiente mordiendo la cola, el eterno retorno, la vuelta indefinida de ese fuego

⁵⁸ Seguimos aquí el artículo de Antonio Campillo Meseguer, 'Aión, Chrónos Y Kairós: La Concepción Del Tiempo En La Grecia Clásica', *La (s) otra (s) historia (s): una reflexión sobre los métodos y los temas de la investigación histórica*, /3 (1991), 33-70 39.

⁵⁹ Amanda Núñez, 'Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión Y Kairós', *Escuela de Arte Número 10*, (2007a).: «El dios que mata para conservar su eternidad».

⁶⁰ Es uno de los fragmentos más enigmáticos y que a Nietzsche más atormentaron. Dice: «*Aión es un niño que juega, que mueve las piezas en el tablero: reino de un niño*». D.K., B 52. G. S. Kirk, J. E. Raven, & M. Schofield, *Los Filósofos Presocráticos : Historia Crítica Con Selección De Textos* (Madrid: Gredos, 1999) B 52.

⁶¹ Núñez, 'Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión Y Kairós', cit., 2.: «*Aión: viejo y joven a la vez. Dios de la vida y no de la vida que muere*».

heraclíneo que consume y devuelve a la vida. El *aión* se cierra en sí mismo, es presente infinito, es constante vuelta y repetición. El *chrónos* es presente, pero presente finito, relativo y, sin embargo, ilimitado. El *chrónos* es también repetición (habremos de ver el porqué).

El *aión* es el tiempo de la inmanencia, tan solo se cierra en sí mismo. Su imagen, su espacio, es el círculo. Es completo y es acabado. Es perfecto. Su *telos* es la muerte como completud del ciclo, no como destrucción. Hay quien prefiere traducirlo por Tiempo-*Todo*⁶². Fuera de su *telos* no hay nada, no es posible tomar nada fuera de ella. Es vida sin fin porque el *aión* no tiene fin. No remite a nada fuera de sí mismo. Su muerte es vida. La muerte da sentido a la vida en el eterno retorno.

El *chrónos* no es porque fue, no es porque será, apenas es ahora. Se pierde el ahora en la nada. Es algo, pero no es ni ser ni no-ser. Es una tercera opción que no es una entidad, no es en absoluto una sustancia. Es el respeto entre los opuestos, la expresión de una contradicción. Es el número del movimiento, que ya decía Aristóteles. Y es por ello que está en la *Física*. Lo habremos de ver como la actualización de la potencia, en un lugar entre el «desde» y el «hasta». He aquí la flecha del tiempo que el *kairós* habrá de violar introduciendo los pliegues. El *chrónos* limita la distancia del móvil en el cambio. Es un tiempo que no puede ser sustancia puesto que la sustancia no es en respecto a nada sino que la relación se da en ella. El cuerpo es grande o pequeño en relación al resto de cosas. Pero la «grandidad» y la «pequeñidad» no son sustancias en tanto son las relaciones con el resto de sustancias. La sustancia es en relación. El tiempo es «respecto a». Es el primer día del resto de mi vida. El es último día de la vida pasada. El pasado es con respecto al futuro y el futuro es con respecto al pasado. El tiempo, entonces, no es nada. Ni es ser ni es no-ser. Puede ser las dos cosas. Y su orden es el de la matemática, el del número. Y en este sentido todos los «ahora» son iguales (en tanto su relación con pasado y futuro) y diferentes en su proporción.

El tiempo se pensará como «*la suma actual (en acto, esto es, llevada a término) de todos los ahora o instantes y como la suma virtual (en potencia, esto es, no llevada a término nunca) de esos mismos instantes o ahora*»⁶³. Suma actual como *aión*, suma

⁶² En Homero se entenderá como fuerza vital (Ulises ve como se le escapa el *aión* en sus lágrimas). Terminará por significar «eternidad». Véase Miguel Morey, *Psiquemáquinas* (Barcelona: Montesinos, 1990) 76 y ss.

⁶³ Antonio Campillo Meseguer, 'Aión, Chrónos Y Kairós: La Concepción Del Tiempo En La Grecia Clásica', *La (s) otra (s) historia (s): una reflexión sobre los métodos y los temas de la investigación histórica*, 13 (1991), 33-70 40.

potencial como *chrónos*. La pregunta inmediata es la pregunta por su relación, cómo interactúan, si es que lo hacen, una concepción y otra.

Entre *aión* y *chrónos*⁶⁴ hay una diferencia de jerarquía y de procedencia. El *aión* es lo originario mientras que el *chrónos* es lo originado. La contemplación de la eternidad infinita es superior a la acción. El *chrónos* es imperfecto: es el movimiento que se termina y no da para más, es lo que se vuelve viejo y no se renueva. El *aión*, en cambio, es lo que se torna antiguo⁶⁵ y, por tanto, valioso. El discurso platónico es antiguo. La casa es vieja. La casa se vuelve inservible. El discurso es eterno presente. *Chónos* es viejo, es muerte, en su término está su decrepitud. *Aión* es joven, pero es también viejo, mejor aún, es antiguo. La Historia será de lo viejo, pero pretenderá ser de lo antiguo, y esta será la dialéctica que mantendremos hasta el final del escrito. «*Kronos: el tiempo del reloj, del antes y el después. Aión, el tiempo del placer y del deseo donde el reloj desaparece...*»⁶⁶.

DISTANCIAS ENTRE EL *CHRÓNOS* Y DEL *AIÓN*.

Pero el *aión* se torna *chrónos*. Hay un tránsito de uno al otro. Porque el tiempo se forma a partir de la eternidad, y vivimos en el tiempo, no en la eternidad. La pregunta completa es la siguiente: «¿*Qué movimiento es ése por el que se pasa de lo inmóvil a lo móvil, de lo simultáneo a lo sucesivo, de lo perfecto a lo imperfecto, pero también de la verdad a la opinión, de la contemplación a la acción, del alma o inteligencia inmortal al cuerpo mortal?*»⁶⁷.

Hay un movimiento, y este movimiento es clave. ¿Dónde? No será en la eternidad ni en el tiempo, será en el instante, en la intersección de uno y otro. Su relación, de mano, es ontológica: «*chrónos deriva de aión porque lo imita, lo refleja, lo reproduce o representa*»⁶⁸. Pero también significa que depende el *chrónos* del *aión*. Es la metáfora del espejo, ese espejo que devuelve la imagen como copia del original, copia que depende del original sin necesidad de una sucesión temporal.

⁶⁴ Núñez, 'Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión Y Kairós', cit., 2.: «*Kronos: el eterno nacer y perecer; y Aión: el eterno estar y retornar, lo que entre nacer y morir. Entre nada y nada. Lo pleno*».

⁶⁵ Unas imprescindible reflexión acerca de lo viejo y de lo nuevo, lo antiguo y lo novedoso se puede encontrar en Ignacio Izuzquiza, *Filosofía Del Presente: Una Teoría De Nuestro Tiempo* (Madrid: Alianza, 2003).

⁶⁶ Núñez, 'Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión Y Kairós', cit., 2.

⁶⁷ Meseguer, 'Aión, Chrónos Y Kairós: La Concepción Del Tiempo En La Grecia Clásica', cit., 43.

⁶⁸ Ibid., 44.

En el *Timeo*⁶⁹ se da la primera definición formal y rigurosa del tiempo, dice: «*imagen móvil de la eternidad*». Marramao advierte que, aun siendo la versión habitualmente aceptada no se trata de una buena traducción, la correcta sería como sigue: *chrónos* es la imagen móvil de *aión*. Y así alude a los dos modos de entender el tiempo en el mundo griego. Es la imagen, es la copia, es el *eikón* (que no el *eídolon*). Si fuese imagen en el sentido de imitación pobre, en el sentido que lo interpretan los libros de texto al terminar en la alusión a la sombra al fondo de la caverna, hubiera empleado el término *eídolon*, mas no lo hace. *Chrónos* es el *eikón* móvil del *aión*⁷⁰. El *eikon* es la imagen auténtica, correcta y solvente del *aión* (no es una «sombra»). *Chrónos* no es un subproducto sino la legítima imagen del *aión*. *Chrónos* es la imagen, y no el residuo, de la duración: «*no dan lugar a ningún dualismo, sino que copertenecen a un modelo único*»⁷¹. Insistimos: *chrónos* es la imagen que conserva dos características con respecto a aquello de lo que es imagen, a saber, es necesaria (*eikona*) y es móvil (*kinetón*).

Veamos que el *chrónos* del que no dejamos de hablar es el tiempo que Newton llamaría absoluto, es el tiempo mensurado y espaciado (el marcado en el reloj); dicho de otro modo más ajustado a las necesidades actuales: es el tiempo numerado. Al introducir el número se matematiza, se objetiviza y se estandariza. Pero numerado no es exactamente lo mismo que mensurado y Platón no deja de advertirlo, razón por la cual añade que el *chrónos* es imagen móvil del *aión* en tanto avanza según el número. No sería necesaria la puntualización si no fuese algo que *chrónos* no llevase adjunto a su carácter de mensurabilidad. La problemática que añade el ser definido junto al número cobrará toda su dimensión en Aristóteles; adelantemos no más que el número evita la total exteriorización del *chrónos*, evita que se vuelva absolutamente frío y extraño, vacío, lo mantiene justo al lado del alma.

El *aión*, desde todo lo expuesto hasta ahora, no alude a la eternidad de la que huye el *chrónos*. Siendo el *chrónos* fiel al alma y no simplemente un agente frío y vacío, y siendo como sabemos imagen del *aión*, es de ley admitir que este último no es tampoco vacío y frío, no es exterioridad pura y se habrá de mantener también fiel al alma. Y el significado original de *aión* ya nos debería advertir de su calor: es originariamente «fuerza vital», la misma que pierden los guerreros homéricos al caer en batalla. «*Patroclo muere*

⁶⁹ *Timeo*: Platón, *Diálogos*. Vol.6, *Filebo* ; *Timeo* ; *Critias* (Madrid: Gredos, 1992a) 37d.

⁷⁰ [...] *eikó* [...] *kinetón tina aionos*. *Timeo*, 37d 5-6.

⁷¹ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 41.

*porque han matado su aión (ek d'aión péphatai)»*⁷². El simbolismo del *aión*, como ya dijimos y vuelve a apuntar Marramao, es el de un joven vital y fuerte, inquieto y poderoso. *Chrónos*, sin embargo, es el anciano tranquilo y sosegado, es el padre de Zeus, es el hombre cansado y pensativo. *Aión* es el tiempo ligado a la juventud y al crecimiento, es una metáfora del tiempo biológico donde el nacimiento lleva a un ciclo, palabra clave, que termina en la muerte y en un nuevo nacimiento, es un constante comienzo, «*un ciclo endógeno susceptible de autorregeneración*»⁷³. Así, el *aión* aludía a la duración vital individual, a la fuerza vital del guerrero joven y ansioso por crecer frente al anciano que permanece y dura, que es tranquilo y, en el extremo, absoluto y cronológico. Pero los términos se invierten y ese joven *aión* se torna eternidad absoluta cuando «*el primero [aión], en su origen, designaba la duración vital individual en oposición al tiempo absoluto cronológico*»⁷⁴.

¿Por qué esta inversión? La respuesta que propone Marramao, siguiendo a Festugière, es un pasaje de Empédocles⁷⁵ donde vincula el *aión* con el *sphairos* que nos conduce al significado de una vida individual, sí, pero que dura indefinidamente. Y en esta acepción, donde el *aión* es eternidad referida al individuo, es donde se interpreta el *Timeo* de Platón. Pero no es una buena interpretación, dice Marramao, si se ha de entender el *aión* como duracional («vida interminable»), siquiera si se ha de entender como no duracional («puntualidad aorística» reducida al «es» evitando pasado y futuro). Y es que el punto está en ver que no hay forma de habilitar un movimiento desde el uno al otro. Desde esta interpretación no cabe asumir que el *chrónos* sea la imagen del *aión* porque no hay movimiento posible en dirección alguna, rompiendo la significación del *eikón*. Cómo unir *chrónos* y *aión* si son tan diametralmente opuestos, cómo establecer un nexo entre lo eterno y lo concreto. Lo habíamos adelantado y ahora hemos llegado: el número.

⁷² Cita Marramao en Ibid., 42. el pasaje de Homero, *La Ilíada* (Madrid: Gredos, 1991) 19, 27.

⁷³ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 44.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Kirk, Raven, & M.Schofield, *Los Filósofos Presocráticos : Historia Crítica Con Selección De Textos*, cit., DK 31B16.

EL NÚMERO COMO CONFLUENCIA DEL *CHRÓNOS* Y DEL *AIÓN*.

El número introduce una cesura: el número separa y divide, propone y añade una crisis que rompe el flujo de la duración. «*Existe una conjetura etimológica según la cual chrónos derivaría de la misma raíz que el verbo krinein, que significa «dividir, separar»; de ahí provendría el sustantivo griego krisis*»⁷⁶. Así vamos limpiando y aguzando la semántica de la sentencia platónica: *chrónos* queda como la imitación verdadera del *aión* en tanto que es segmento, declinación rítmica de la duración. El juego es el siguiente: la continuidad puede ser segmentada y cada uno de los segmentos depende de esa continuidad del mismo modo que sin los segmentos sería imposible la continuidad. Las partes y el todo como constitutivas de un mismo uno, dos caras del mismo doblón. Carecen de sentido las partes sin el todo, y carece de constitutivos el todo sin las partes. «*El número es lo que liga la pura sucesión del chrónos con la pura simultaneidad del aión*»⁷⁷. Es aquí donde la eternidad se hace tiempo, se hace presente, donde la eternidad confluye e intersecciona con el tiempo para ordenarlo.

La crisis que se instaura es la cesura entre un segmento y otro, segmentos adscritos a un número, a una división proporcionada, armónica: declinación rítmica, por tanto, declinación musical, declinación matemática. La música matematizada, la música en acordes, en proporciones...⁷⁸ Platón bebe de una tradición, evidentemente, pitagórica y es desde este manadero desde el que es preciso entender su concepción del tiempo: el *chrónos* es imagen verdadera del *aión* en tanto avanza según el número.

*«Los dos momentos se copertenecen y de ello se infiere que -para Platón- la dimensión cronológica es una declinación no sólo legítima y necesaria, sino también eterna, de la dimensión aiónica»*⁷⁹.

⁷⁶ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 46.

⁷⁷ Meseguer, 'Aión, Chrónos Y Kairós: La Concepción Del Tiempo En La Grecia Clásica', cit., 46.

⁷⁸ Ibid.: «*Esta sucesión rítmica o numérica rige tanto en el movimiento de los astros como en el movimiento de la música*».

⁷⁹ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 47.

Podemos llegar a una primera conclusión de la mano de Marramao: si el *chrónos* es una imagen del *aión* según el número entonces ha de caminar junto a la eterna duración de este *aión*, de forma que la imitación es tan eterna como el modelo⁸⁰. El *chrónos*, por tanto, es eterno del mismo modo en que lo es aquello que imita⁸¹. *Chrónos* es una imagen eterna del *aión*. *Chrónos* es la segmentación eterna del eterno Uno: «*chrónos es tan eterno como aión*»⁸².

Decía Aristóteles en la célebre definición del tiempo, esa definición que supera la propuesta por Platón, que *chrónos* es el «*número del movimiento según el antes y el después*»⁸³ (*arithmós kinêseôs katà tò próteron kai hy'steron*), definición que se puede leer como una reducción del tiempo a mensurabilidad, cantidad y calculabilidad pero que desde aquí nos llevaría a equívocos. *Arithmós* (número) queda en equivalencia con la *kínesis* (movimiento) en esta lectura, mas Marramao propone que queden en relación, concretamente en relación biunívoca, y así evitar las aporías que siguen al pensamiento del tiempo como una cuestión objetivada en Aristóteles cuando el movimiento es, podríamos decir, prácticamente el opuesto. Al relacionar número y movimiento el Estagirita está lanzando el tiempo en brazos del alma, y no de la eternidad fría y externa. No hay relación posible fuera de un alma (Aristóteles habla del *alma* como *psique*) que es el agente⁸⁴ que numera y mensura. Dice Marramao: «*el alma, la psique, es indispensable como numerante del tiempo*»⁸⁵. Desaparece de este modo el tiempo absoluto y objetivo que transcurre independientemente de las almas que lo sufren. Todo el pasaje de la *Física* dice:

«*Un signo de esto es el hecho de que distinguimos lo mayor y lo menor por el número, y el movimiento mayor o menor por el tiempo. Luego el tiempo es un número. Pero «número» se puede entender en dos sentidos, ya que llamamos*

⁸⁰ Meseguer, 'Aión, Chrónos Y Kairós: La Concepción Del Tiempo En La Grecia Clásica', cit., 46.: «*Ahora bien, esto significa que el tiempo [chrónos] es indisociable del movimiento, y no de cualquier movimiento sino del movimiento rítmico o cíclico del cosmos [aión]*»

⁸¹ *Timeo*: Platón, *Diálogos*. Vol.6, *Filebo* ; *Timeo* ; *Critias*, cit., 37d 5-8.: «*Y entonces Él pensó en crear una imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que nosotros llamamos chrónos*».

⁸² Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 48.

⁸³ Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1995) IV, 19b 1-2.: «*Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después*».

⁸⁴ Krell, *Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge*, cit., 13.: «*Memory as such he classifies as an affection or pathos; recollection or reminiscence he celebrates as an activity*».

⁸⁵ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 104.

«número» no sólo lo numerado y lo numerable, sino también aquello mediante lo cual numeramos. Pues bien, el tiempo es lo numerado, no aquello mediante lo cual numeramos. Aquello mediante lo cual numeramos es distinto de lo numerado»⁸⁶.

Sin agente que numere no hay número, y sin número no hay numerable ni numerado, en definitiva, sin alma que numere no hay tiempo alguno en tanto ha de ser numerado. El tiempo es, recordemos, el número del movimiento, y sin agente que numere no cabe tiempo a numerar. Necesitamos el alma, la psique, el individuo que no permite volar al tiempo hasta hacerse externo y ajeno. Más adelante lo explicita Aristóteles cuando dice:

«¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables»⁸⁷.

El tiempo se dirige y reduce al alma en un giro que retomará san Agustín varios siglos más tarde. El libro IV de la *Física* quedará vinculado de esta forma, en el alma, a las *Confesiones* de san Agustín. Recupera Marramao las palabras de Aristóteles: *«pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico»⁸⁸*, que bien podría pasar por ser un pensamiento agustiniano. La idea de que el tiempo se descompone y disuelve en la nada tanto si se considera en «ahoras» o en «partes» es propiamente aristotélica porque estas partes se alargan hacia adelante y hacia atrás, es decir, hacia el pasado que ya-no-es y hacia el futuro que todavía-no-es: el ya-no y el aun-no. El *aión* es eterno presente, pero el *chrónos* es constante destrucción, destrucción de ahora que son

⁸⁶ Aristóteles, *Física*, cit., IV, 219b 4-10.

⁸⁷ Ibid., IV, 223a 21-28.

⁸⁸ Ibid., IV 217b 34-35.

ya pasado o que todavía no son. El tiempo, entonces, es nada, es esa tercera vía de la que hablamos entre el ser y el no-ser.

Detenidos nos hayamos en la aporía de Aristóteles, con la estancia en la que nos ha introducido para no dejarnos salir si no es en su compañía. No acostumbra el Estagirita a dejar los problemas cerrados, más bien acostumbra a presentarlos con una única salida que él gentilmente nos ofrece. Si el tiempo se consumía en la nada, Aristóteles nos invita a pensarlo de otra forma que circunde el fuego: no ha de ser parte, ha de ser número. El tiempo es número del movimiento, no parte. La parte limita, el segmento se define en la cesura, en la crisis que delimita. Pero el número no se vincula con lo que numera. El límite sí. El número no es algo contenido en lo numerado aunque lo determine: continúa en su independencia. Al decir «tres manzanas» determino las manzanas, pero el «tres» nada tiene que ver con las manzanas. Cuando digo que el «*chrónos* es el número del movimiento según el antes y el después» estoy diciendo que el tiempo es movimiento en el pasar, en el fluir del «ahora» que una vez numerado queda determinado, pero no delimitado pues el número nada tiene que ver con el tiempo ni con el movimiento. Numeramos y determinamos en función del «antes» y del «después», esto es, en función del «fluir», del «pasar», pero, insistimos, no limitamos (no segmentamos). El «ahora» se queda sin barreras y el tiempo sin segmentos. Solo queda el continuo. Perdemos la abstracción matemática para ganar el *continuum* que resulta ser objetivo y subjetivo, físico y psíquico.

«Según Aristóteles, el «ahora» -el instante temporal- nunca es, en su esencia, un límite (como el punto geométrico), puesto que, al ser un pasar, se abre hacia los dos lados del aún-no y del ya-no»⁸⁹.

El tiempo en esta concepción es heredado por san Agustín cuando habla de «presentificación» y por Heidegger cuando habla de «anticipación». En uno y otro caso la clave está en el ahora continuo que no se deja limitar sino tan solo determinar en función del número. El tiempo se abre desde el flujo que avanza desde el pasado hacia el futuro. Y es aquí el punto donde el tiempo se retuerce sobre sí mismo para convertir el futuro en pasado y el pasado en futuro en un movimiento genial que expresa san Agustín como sigue: «*traslada el futuro en pretérito*»⁹⁰. La metáfora, siempre termina la filosofía en un

⁸⁹ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 107.

⁹⁰ San Agustín, *Confesiones* (Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1999) XI, 28, 38.

juego de metáforas, es la de la voz. La voz como musicalidad, la voz como flujo que anticipa (terminología heideggeriana) su duración. El tiempo es determinable como lo es el movimiento de los astros según Platón, es también mensurable según el movimiento de los cuerpos como hacía Aristóteles, pero más universal, dice san Agustín, es la medición de los intervalos de la voz. La voz conlleva la esencia del flujo que avanza desde el pasado hacia el futuro en un continuo sin límites pero perfectamente mensurable en su movimiento: se puede determinar en tanto es movimiento según el número. Es aquí donde entra el intervalo, donde entra el ritmo y la pausa como latidos presentes de ese fluir que es «*un proyectarse hacia el futuro que tiende a curvarse hacia el pasado*»⁹¹. Dice san Agustín:

*«Si alguno quisiese emitir una voz un poco sostenida y determinase en su pensamiento lo larga que había de ser, este tal determinó, sin duda, en silencio el espacio dicho de tiempo, y encomendándolo a la memoria, comenzó a emitir aquella voz que suena hasta llegar al término prefijado; ¿qué digo?, sonó y sonará. Porque lo que se ha realizado de ella, sonó ciertamente; mas lo que resta, sonará, y de esta manera llegará a su fin, mientras la atención presente traslada el futuro en pretérito, disminuyendo al futuro y creciendo el pretérito hasta que, consumido el futuro, sea todo pretérito»*⁹².

El futuro como pasado, el futuro desde el pasado, el futuro retorciéndose sobre el pasado. Adelanta san Agustín, recogiendo a Aristóteles, lo que va a proponer el bueno de Heidegger. La terminología será ardua y complicada, nueva y adaptada, pero la semántica remite a lo ya dado. Aristóteles redujo el tiempo, como dijimos, al alma: el tiempo es número del movimiento, y el número solo se puede dar en el alma. Heidegger dirá que el tiempo solo se puede medir desde el *Da-sein*, ese ser-en-el-mundo, ese ser-ahí, arrojado, lanzado y eyectado a la existencia, ese ser concreto y particular. La presentificación agustiniana se torna en *Zeitlichkeit*, en «temporalidad», temporalidad que solo se entiende desde la existencia, esto es, desde la experiencia. La jerga es distinta pero la semántica es la misma: hemos de hablar de la *Zeitlichkeit* del *Dasein*, de la temporalidad de la existencia. Y todo ello se resume en una proyección desde el pasado hacia el futuro que se retuerce sobre el pasado. Tenemos un círculo donde «presentimos»

⁹¹ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 109.

⁹² Agustín, *Confesiones*, cit., XI, 27.36.

el futuro como presentimos hasta cuándo y dónde va a durar el flujo de voz. En el futuro el pasado se puede repetir y el ya-no se vuelve a repetir una vez más.

El Dasein experimenta el tiempo desde el presente que manifiesta el flujo en un continuo de pasado y futuro. Es más, pasado y futuro no son más que fantasmas que se presentan a sí mismos en la duración real presente. Todo cobra sentido en la manifestación del presente, en el ya que sin ser limitado, sin ser parte, sin ser segmento, se torna algo extraño, se torna, como decía Husserl, *epoché*. Pausa, un alto, una suspensión. Todo queda reelaborado y recogido en la *epoché*. El tiempo estaba condenado a la nada, estaba destinado a una sucesión de muertes, de no-ser donde el pasado era ya-no y el futuro un aun-no en una sucesión de segmentos que se diluyen en ahora⁹³. La presentificación libera al tiempo de la condena de la nada, libera al ahora de la dilución «*puesto que la existencia puede darse tiempo anticipando el futuro, el suceso*»⁹⁴.

La anticipación, concepto tan heideggeriano. La anticipación es posible tan solo en tanto es asimilado a lo conocido neutralizando lo imprevisto desde el pasado. Proyectamos el futuro seleccionando lo que acuerda con el pasado, esto es, lo que mantiene el sentido con el pasado que definirá e identificará el futuro. Anticipamos porque proyectamos sobre el futuro el pasado vivido. Entra aquí de lleno la tradición cerrando el círculo del tiempo que se vuelve a repetir. Cobra todo su sentido la sentencia de san Agustín cuando afirmaba que el tiempo «*traslada el futuro en pretérito*». El pasado pasa a ser memoria, la memoria configura lo que habrá de venir que solo se significará desde el pasado. La anticipación es, en este sentido, el bagaje de la memoria. Esta es la única opción -estamos adelantando lo que vendrá- con que cuenta la Historia para salir viva del juego de tiempos.

El *aión* pasa a ser *chrónos* en cuanto se mensura, en el momento en que se numera. Es en este movimiento el momento en el que la eternidad pasa a ser tiempo de la mano del alma. Es una decisión del alma: «*el paso o tránsito de la eternidad al tiempo se produce porque la eternidad es pensada, contemplada, representada, enunciada, definida, determinada especulativamente*»⁹⁵.

Llegamos así al punto en que sin el alma no habría tiempo, pero el alma es una consecuencia del tiempo, del ahora temporal. Y del mismo modo habremos de decir que

⁹³ Ibid., XI, 17.

⁹⁴ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 111.

⁹⁵ Meseguer, 'Aión, Chrónos Y Kairós: La Concepción Del Tiempo En La Grecia Clásica', cit., 48.

la eternidad se concibe desde el pensamiento del tiempo, a imagen del tiempo. La eternidad es un ahora absoluto, una abstracción, si se quiere, de cada uno de los ahora. Se piensa el *aión* como un eterno presente, esto es, como una semejanza del ahora. Sin tiempo no habría eternidad. Y ya tenemos la paradoja. *Chrónos* y *aión* como formas de mirar el ahora: el ahora actual y el ahora homogéneo. Y es el ahora el puente, la intersección, el «no lugar» (*metaxy*) de Platón y la *epoché* de Husserl.

Para Aristóteles el tiempo va ligado al movimiento según el número, no hay uno sin el otro. Pero el tiempo no mide o numera, el tiempo es medido y numerado en el movimiento «*ya que lo que se mide o numera es la sucesión abstracta homogénea e infinita de los instantes o ahora*»⁹⁶. Los instantes, la intersección de la eternidad y el tiempo, son los átomos de la sucesión temporal. Pero son instantes abiertos, sin limitar. No son partes limitadas, son *fluir*, son un *continuum*.

Es aquí donde entra la *epoché*, en este estado extraño del presente entre el ya-no y el aun-no. El presente se encuentra desenfocado, fuera de la vía, fuera del flujo. «*Nuestra experiencia del tiempo es auténtica en tanto en cuanto está fuera del tiempo que vivimos*»⁹⁷. Se abandona, se suspende el tiempo para poder anticipar el futuro en su giro hacia el pasado cerrando el círculo. El tiempo, por tanto, está fuera de sí en su origen.

*«En el camino que iba desde san Agustín a Heidegger, la pregunta «¿Qué es el tiempo?» acabó transformándose en «¿Quién es el tiempo?», y la respuesta era evidentemente desde el principio: el tiempo somos nosotros mismos»*⁹⁸.

KAIRÓS.

El movimiento para esta época clásica (el tiempo de los griegos), por tanto, no es el de la dicotomía interioridad/exterioridad en el sentido de la creación de una subjetividad, sino el de la disociación de dos dimensiones en la temporalidad, a saber, la del tiempo-sucesión (*chrónos*) y la del tiempo-duración (*aión*). No son, como decimos, dimensiones de exterioridad e interioridad, es más, en su dialéctica se dan al tiempo objetividad y subjetividad, se da el plano psíquico y cosmológico. El *chrónos*, así, se refiere al número,

⁹⁶ Ibid., 52.

⁹⁷ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 112.

⁹⁸ Ibid., 117.

ya lo hemos estudiado. El *aión* se refiere a la energía de la vitalidad (su metáfora es la del crecimiento, su imagen es el círculo). No será hasta Agustín que la tensión se rompa y se introduzca la noción de *distensio animi*, el tiempo interior de la conciencia. La conciencia entra en juego y se lanza una nueva reflexión que da lugar a toda la filosofía moderna que pasará, en su reflexión acerca del tiempo, por Bergson, Husserl y, por supuesto en la obra fundamental, por Heidegger. Aristóteles ya había adelantado, a su manera, todo lo venidero al anunciar que el número solo podía existir desde el numerante, el alma, ya lo hemos visto. Mas ahora nos interesa jugar con una noción ignorada por la filosofía, querida por las artes, que permitirá la confluencia del *aión* y del *chrónos*: el *kairós*, y cuyo recorrido para nuestros intereses será fundamental hasta el final de todo este ensayo.



El *kairós* es también una divinidad⁹⁹, pero una divinidad menor, un *daimon* más bien. Tiene pocas imágenes porque poca es la atención que ha recibido. Se le representa como un adolescente de pies alados¹⁰⁰, ya sabemos, una divinidad rápida. Y no solo eso, es hijo de Zeus, esto es, es hijo del que destrona a Krónos, dios del tiempo. También es hijo de Tyche, la diosa de la fortuna. Está entre el tiempo y la fortuna: es la oportunidad. Y es veloz: es la oportunidad que hay que coger al vuelo, la oportunidad¹⁰¹ que no hay que dejar escapar. Es calvo y tiene tan solo un mechón sobre su frente. Pero es bello, la

⁹⁹ Imagen recogida de Meseguer, 'Aión, Chrónos Y Kairós: La Concepción Del Tiempo En La Grecia Clásica', cit. Vemos en ella a la divinidad Kairós con su balanza desequilibrada, en este caso a causa de su acción (el desequilibrio es según lo mensurable, no según su propia medida subjetiva), su mechón de pelo sobre la frente y las alas a sus pies y en su espalda.

¹⁰⁰ Núñez, 'Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión Y Kairós', cit.

¹⁰¹ Que no el oportunismo. Para Maquiavelo, como para Tucídides, el buen político debe contar, entre sus virtudes, con el don de la oportunidad: debe ser capaz de ver el momento justo para realizar lo conveniente.

belleza, claro, siempre es oportuna. Su vínculo es con las artes¹⁰². Y tiene una balanza desequilibrada en su mano izquierda: no es equilibrado. No es el equilibrio mensurable, no es el equilibrio abstracto. Es su propio equilibrio y por ello nosotros vemos su balanza desequilibrada.

Kairós es el «punto justo», el lugar adecuado para una herida, para un golpe que resulta mortal en Homero. Es el «momento adecuado» de Pítaco. La potencia y la eficacia incluidas en los conceptos de «armonía» y de «medida» en Gorgias. Es el «carácter virginal» de los pitagóricos al mirar al número 7 (vemos ese adolescente rebelde que va parejo a la antropomorfización del *kairós*). En la cultura latina se interpreta el *kairós* como la feminidad de la *Occasio*, feminización que se acerca a la imagen del muchacho de Lisipo y que apunta a una relación entre el *kairós* y el *tempus* latino.

El *chrónos* se puede hacer ciencia, y así lo estudia Aristóteles en su *Física*. Del *chrónos* cabe conocimiento universal, o se pretende, en tanto es numerado. El *kairós* es absoluto desorden, es opinión, es desmesura. No es el presente, pero no es la eternidad, no es un instante. No es ni subjetivo ni objetivo, no es ni psíquico ni físico. Es tan solo el momento adecuado, la oportunidad. Sus características son:

- fugaz, pasajero, extraño, pero sobre todo, oportuno. No avisa, simplemente llega. Se aprovecha o no. Es la medida justa para poder apresarlos. Mucho es exceso. Poco es defecto. En uno y otro caso escapa. El *kairós* exige la medida precisa. El *kairós* exige el lugar adecuado. La oportunidad es temporal y es espacial.
- No es presente porque ya pasó o porque se avecina. Es una indecisión. Cada ocasión tiene su propia medida. No hay magnitud¹⁰³.
- Afecta al mundo psíquico y al mundo físico. Está en la frontera entre la exterioridad y la interioridad. Y así borra la frontera. Una especie de demiurgo platónico mediando entre mundos. Es «un estado de cosas y una disposición del alma»¹⁰⁴.

¹⁰² Aquí está su ligazón con las técnicas, con las disciplinas científicas más prácticas. Son la retórica, la medicina, la política (*phrónesis*) y, avanzamos hacia ello, con la historia. Acerca del movimiento del *kairós* en la retórica es indudable que la referencia es A. L. Eire, *Esencia Y Objeto De La Retórica* (Ediciones Universidad de Salamanca, 2000).

¹⁰³ De aquí que sea *phrónesis* y no *episteme*.

¹⁰⁴ Meseguer, 'Aión, Chrónos Y Kairós: La Concepción Del Tiempo En La Grecia Clásica', cit., 61.



Recopilamos: es excepcional en cuanto al tiempo mensurable¹⁰⁵, y es una extraña mezcla de exterioridad e interioridad. No tiene fácil representación ni fácil reconocimiento. No puede ser previsto por la ciencia porque solo deja señas, escuetas pistas. Y sin embargo reconocerlo es esencial al hombre. Es en sureconocimiento que el hombre decide su destino, decide su identidad. Se le necesita para acertar en la acción y en la decisión. Tan solo una vez intentado el apresamiento se podrá dirimir si era esa la ocasión. No sirve, pues, como vemos, para la vida contemplativa, para la reflexividad del filósofo sosegado y pensativo. «*El poco interés de los filósofos griegos por el kairós se corresponde con su poco interés por la vida práctica*»¹⁰⁶. El kairós sirve a la moral¹⁰⁷ y a la política. Sirve también al arte. En estos campos sí que es útil, sí que es eficaz, y sí que dirimirá la virtud de la torpeza. En la contemplación de las Ideas no parece tan fértil su participación. El tiempo, nos dicen en el estoicismo, ha de ser vivido en su unicidad, en su concreción, como fin y no como medio para lograr alguna otra cosa: desechar el *chrónos* y abrazar el *kairós*. La búsqueda de la verdad no está circundada en su ascenso por el *kairós*. La vida práctica es un constante rondar la ocasión para alcanzar el éxito. Son los médicos y los retóricos los que primero le dan importancia. «*No basta decir lo justo, hay*

¹⁰⁵ Recogemos las imágenes del artículo de Ibid. En este caso vemos al Kairós agarrado de los pelos por un joven, un joven que quiere su oportunidad, que mira a lo que viene, y agarrado por el brazo por un anciano, un anciano que le avisa de que ya no es su momento, de que ha de marcharse. Y en su mano la balanza, desequilibrada para los estándares, equilibrada según su subjetiva armonía.

¹⁰⁶ Ibid., 64.

¹⁰⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Tecnos, 2009) II, 1104a.: «*Si este es propiamente el sentido general de lo que aquí se dice, habrá que tener más cuidado al considerar los casos particulares que escapan a la peculiaridad de los oficios o directivas. Será necesario allí considerar, siempre, lo que se refiere a la oportunidad, como ocurre con las profesiones del médico o del piloto*».

que decirlo en el momento y lugar adecuados»¹⁰⁸. También es esencial en la labor del estratega como lo es en la del auriga¹⁰⁹.

¿Cuál es su evolución? Ese tiempo y esa Ocasión se desarrollan fusionándose en la denominación de Fortuna y así llega al Renacimiento y a todo su arte que es invadido por el *Kairós* que Maquiavelo incluirá en su arte político. Dice Marramao que el simbolismo se va desvirtuando al difundirse la *Occasio* y la Fortuna en la era moderna. Llegamos al *tempus*.

El reconocimiento de las dificultades pasadas para recobrar la etimología del término latino *tempus* es una manera de reconocer lo endeble de cualquier aproximación futura. Marramao se atreve a proponer una versión del término siguiendo, como argumento de autoridad, a Benveniste¹¹⁰, el cual defiende la tesis de que el vocablo es posterior a sus compuestos. Si bien es cierto que *tempus* sirve en español para hablar de las condiciones meteorológicas y del tiempo cronológico (*weather* y *time*, *Wetter* y *Zeit*), se pensaba que su raíz provenía de dos verbos griegos, a saber, *teino*, que viene a significar «tender, extender, estirar», y *temno*, que es «cortar». Tiempo como continuo y tiempo como discontinuidad. Tiempo como distensión que se alarga y tiempo como ritmo o cesura. Acepta Marramao que tiene sentido y fuerza esta indagación mas no lo considera suficiente y más bien ve sus limitaciones. Prefiere la versión de Benveniste:

*«La dificultad para descubrir la etimología de tempus radica en el hecho de que los compuestos de este término son, en realidad, más antiguos que la palabra «tiempo», y conservan huellas mucho más arcaicas que el sustantivo en cuestión»*¹¹¹.

Tempus, entonces, nace de la abstracción de términos previos (con una raíz común) como son *tempestas*, *temperare*, *temperatura*, *temperatio*... Y así la palabra podría, ahora sí, designar los dos sentidos del término «tiempo» que hoy manejamos. Estos dos sentidos que se encuentran en un punto, un punto que es el lugar oportuno, el de la mezcla, el del tiempo propicio: «cortar» como ejercicio de mezcla. Harald Weinrich

¹⁰⁸ Meseguer, 'Aión, Chrónos Y Kairós: La Concepción Del Tiempo En La Grecia Clásica', cit., 65.

¹⁰⁹ El auriga Adrasto contaba con dos caballos: Airón y Kairós. Ibid.

¹¹⁰ Émile Benveniste, 'Latin Tempus', *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts á Alfred Ernout*, (1940).

¹¹¹ Marramao, *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*, cit., 14.

propone como alternativa la posibilidad de buscar para la palabra *tempus* un origen curioso: las «sienes» que se denominaban *tempora* en latín, ese lugar donde se mide la velocidad de las pulsaciones y donde se unen, mezclan, las artes de la medicina y de la música. El lugar propicio de nuevo, el ritmo como mezcla oportuna para complementar la tesis de Marramao.

Saquemos las consecuencias a estas posturas: el equivalente griego al *tempus* no es *chrónos*, es *kairós*. «Benveniste asocia el término *kairós* (derivado de la raíz indoeuropea *krr-) al significado del verbo *keránnymi*, «mezclar, diluir», y llega a la conclusión de que “en sus diversas acepciones, *tempus* coincide con *kairós*”»¹¹². De este modo *kairós* debe ser entendido como «mezcla oportuna» más que como «momento instantáneo», más como «calidad del acuerdo» que como «ocasión», es decir, el significado se ha de aproximar al significado del *tempus* latino. Todo ello nos debe llevar y acercar a una nueva reflexión acerca del tiempo presente y de la existencia que en él se desarrolla y se despliega. Pelear con los significados y los diversos usos que han sufrido el *kairós* pero también el *chrónos* y el *aión* será la tarea de este trabajo.

KAIRÓS COMO INTERSECCIÓN ENTRE EL *CHRÓNOS* Y EL *AIÓN*.

El *kairós* penetra en el tiempo, quiebra el tiempo y lo pone en suspenso. Es, una vez más, la *epoché* de Husserl. La eternidad del *aión* penetra en el *chrónos* a través de esta puerta abierta gracias al *kairós*. «Con los pies alados, como Hermes, el mensajero de los dioses, esta divinidad veloz que va y viene, une dos mundos en un solo instante»¹¹³. Aquí el *aión* se confunde con el instante, «con el niño que juega al tres-en-raya y súbitamente logra la victoria»¹¹⁴. La temporalidad de la tempestividad. La templanza. La mezcla de opuestos. El *tempus*, la mezcla de elementos. La eternidad se humaniza y se hace comprensible al alma, el alma que vive en un presente que ya no se desvanece en la nada sino que es un fluir, más que un fluir, un instante, un paso en lateral, un momento de suspensión. La oportunidad: la decisión. Agarramos al *kairós* por sus pelos o se escapa. No avisa de su llegada. No es previsible, no es mensurable. Solo aquí es posible la sublimación y solo aquí es posible el éxtasis. En el *kairós* encontramos la catarsis tras la suspensión del tiempo. Es en el *kairós* que las dos eternidades, la propiamente

¹¹² Ibid., 15.

¹¹³ Núñez, 'Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión Y Kairós', cit., 3.

¹¹⁴ Kirk, Raven, & M.Schofield, *Los Filósofos Presocráticos : Historia Crítica Con Selección De Textos*, cit., B 52.

eternidad y el tiempo cronológico, confluyen. Es en el pliegue donde el tiempo *aiónico* y el tiempo cronológico chocan e interaccionan, justamente en nuestra alma.

El *kairós* es un instante, pero también es un lugar. No es el espacio duración *aiónico*, pero tampoco es el tiempo del reloj. Es otra cosa, es el «*lugar-tiempo donde se nos arrebató de Kronos y se nos sitúa en Aión*»¹¹⁵. Es la puerta de entrada en el *chrónos*, en ese transcurrir lánguido que todo lo mata para poder seguir siendo eternidad. Introduce vida en la eternidad. Es el acontecimiento. Es el pliegue en la línea, en la flecha. Es el *aión* apareciendo de puro en el *chrónos*. Su balanza va por libre porque nuestras medidas abstractas le son indiferentes, y es por ello que la filosofía no le ha prestado demasiada atención, mucha más el arte. Tiene su propia medida. Su propio espacio. Su propio tiempo.

¿Queremos saber qué es el pliegue? La sentencia más hermosa nos lo enseñará: «*Como si el navío -escribe bellamente Deleuze- fuera un pliegue en la mar*»¹¹⁶. Usemos un ejemplo de una de esas novelas que han marcado una época y a varias generaciones, puesto que en ella se expresa con exactitud lo que la música y el músico logran. Citamos de la novela *On the road*, de John Kerouac:

«Un tipo enorme y gordo saltó a la plataforma haciéndola crujir. «¡Yuuu!» El pianista aporreaba las teclas y tocaba acordes en los intervalos en los que el gran saxofonista tomaba aliento para otro estallido: el piano se estremecía, lo hacían todas sus maderas, todas sus cuerdas, ¡boing! El saxo tenor bajó de la plataforma y se mezcló con la multitud tocando sin parar; tenía el sombrero caído encima de los ojos; alguien se lo echó hacia atrás. Seguía avanzando, luego retrocedió y pateó el suelo y soltó un ronco sonido, tomó aliento y levantó su instrumento y largó un alarido alto, prolongado, en el aire. Dean estaba delante de él con la cara casi dentro de la boca del saxo, dando palmadas, lanzando gotas de sudor sobre las llaves del instrumento, y el músico lo notó y se rió con su saxo trémula y disparatadamente, y todo el mundo se rió también y se agitaba y agitaba; por fin, el saxofonista decidió tocar la nota final y se agachó y soltó un do altísimo que duró mucho tiempo acompañado por los gritos y el estruendo del público y pensé que terminarían por aparecer los policías de la comisaría más próxima. Dean estaba en trance. Los ojos del saxo tenor estaban clavados en él; tenía delante a un loco que

¹¹⁵ Núñez, 'Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión Y Kairós', cit., 4.

¹¹⁶ Jesús Ezquerro Gómez, 'Reflexión O Pliegue. (Las Dos Muertes Del Sujeto)', *La postmodernidad ante el espejo*, (2012), 75-98 77.

no sólo entendía sino que quería entender más, mucho más de aquello, y comenzó una especie de duelo; del instrumento salía de todo; no se trataba ya de frases, sino de gritos y alaridos, «¡Bauu!» hacía abajo; y hacia arriba «¡IIIII!» y todo se estremecía, desde el suelo al techo. Intentó de todo, arriba, abajo, hacia los lados, a través, en horizontal, en treinta grados, y por fin cayó entre los brazos de alguien y terminó y todos empujaban a su alrededor y aullaban: «¡Sí! ¡Sí! ¡Ha tocado de verdad!».

Dean se estaba secando con un pañuelo.»¹¹⁷

Dean estaba en trance, exactamente igual que en trance estaban aquellos que escuchaban a Homero. El saxofonista, al igual que el *aedo*¹¹⁸, hechizaba con todos los elementos que tenía a mano. El uno su poesía, el otro su saxofón. Solo el *aedo* sabía llamar a la musa, solo el saxofonista sabía invocar a la música. Y así, ambos eran capaces de conmover y hacer entrar en contacto a todos los que allí estaban. Vibraba uno, vibraban todos ¿Cabía un Sócrates preguntando a Homero o al saxofonista las razones del concierto? Eso rompería la magia, no cabía tal pregunta porque el trance quedaría destrozado. Habría, en definitiva, que matar a ese Sócrates molesto. Veamos cómo terminó la escena en palabras de Kerouac:

«Después el saxofonista volvió a subir al estrado y pidió un compás lento y miró tristemente hacia la puerta abierta por encima de las cabezas de la gente y empezó a cantar «Close Your Eyes». Las cosas se calmaron durante un momento. El músico llevaba una andrajosa chaqueta de cuero, una camisa morada, zapatos muy viejos y unos pantalones sin raya; no le preocupaba. Parecía un Hassel negro. Sus grandes ojos pardos estaban llenos de tristeza y cantaba lentamente con largas y meditabundas pausas. Pero al llegar al segundo estribillo se excitó y agarró el micro y saltó de la plataforma al suelo doblándose sobre él. Para cantar cada nota tenía que tocarse la punta de los zapatos y alzarse a continuación para reunir toda la fuerza en sus pulmones y se tambaleaba y titubeaba y sólo se recuperaba con el tiempo justo para la siguiente nota lenta. «¡To-o-o-o-ca la mú-u-u-

¹¹⁷ Jack Kerouac, *En El Camino* (Barcelona: Bruguera, 1981) 135-36. Kerouac, J. 1981. Pág. 135-136.

¹¹⁸ Homero, *La Odisea: Batracomiomaquia, Himnos Y Epigramas* (Madrid: Ediciones Ibéricas, 2007) VIII, 83.: «Esto fue lo que cantó el divino aedo, embelesando a cuantos le escuchaban. Más Ulises, al oírle, tomó con sus robustas manos el rico manto de púrpura que le cubría y se lo echó por sobre la cabeza, para cubrir su hermoso rostro, pues sintió vergüenza de que los feacios viesen las abundantes lágrimas que empezaron a brotar de sus ojos».

usica!» Se echaba hacia atrás con la cara hacia el techo, el micrófono muy cerca. Luego se inclinó hacia delante y casi se da con la cara contra el micro. «Suu-ee-ña en la dan-za.» Miró hacia la calle frunciendo los labios con desdén, la expresión de burla y desprecio hip de Billie Holiday... «mientras nos ama-a-a-mos»... se tambaleó hacia ambos lados... «El amo-o-o-o-or»... agitó la cabeza disgustado y como aburrido del mundo entero... «Todo debe estar»... ¿cómo debía estar? Todos esperaban; y el soltó lamentándose... «Muy bien.» El piano atacó el estribillo. «Así que ven y cierra tus hermosos ojos»... le temblaba la boca, nos miraba, a Dean y a mí, con una expresión que parecía decir: «Eh, ¿qué es lo que todos andamos haciendo por este triste mundo negro?»... y entonces llegó al final de la canción, y para esto eran precisos muchos preparativos, y durante ese tiempo se podían mandar mensajes a García alrededor de todo el mundo porque ¿qué importaban a nadie? Porque aquí estábamos tratando de los precipicios y abismos de la pobre vida beat en las calles humanas dejadas de la mano de Dios, y eso dijo y eso cantó: «Cierra... tus», y el grito llegó hasta el techo y lo atravesó y alcanzó las estrellas... «O-o-o-ojo-o-o-os»... y se bajó del estrado a pensar. Se sentó en un rincón y no hizo caso a nadie. Miraba hacia abajo y sollozaba. Era el más grande»¹¹⁹.

Sollozaba. Sollozaba porque él también fue presa del hechizo que a todos invadió y alcanzó la prometida catarsis que todos esperaban. Los sollozos, los aplausos, las miradas perdidas y la extenuación... Todos ellos son las descargas¹²⁰ que el hechizo permite alcanzar¹²¹. No nos interesa aquí el estudio de las masas sino el estudio del *kairós*, y no hay mejor imagen del *kairós* que la que nos presenta Kerouac en este momento. Y así insiste Núñez¹²² en la implicación del *kairós* con las artes. El momento oportuno es el momento que encuentra el saxofonista, el momento de hechizar, el momento de suspender el tiempo. En el arte tenemos un magnífico ejemplo de la potencia del *kairós*. Por mucho que los pitagóricos -y tras ellos Platón- trataran de mensurar la

¹¹⁹ Kerouac, J. 1981. Pág. 136

¹²⁰ Elías Canetti, *Masa Y Poder* (Madrid: Alianza, 2009) 27.: «[La masa] vive con miras a su descarga».

¹²¹ Al igual que Homero, el saxofonista ha permitido la descarga, la cual se puede interpretar de otro modo en función de lo que vendrá en el siguiente capítulo, a saber, el olvido. El olvido de los males que son presente. Al sacarnos del tiempo nos ofrece la catarsis. Dice J. P. Vernant, *Mito Y Pensamiento En La Grecia Antigua* (Barcelona: Ariel, 1985) 97.: «La rememoración del pasado tiene como contrapartida necesaria el olvido del tiempo presente».

¹²² Núñez, 'Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión Y Kairós', cit.

música no lograrían nunca sujetar del mechón a la divinidad alada que de nuevo volvería a huir. Explicar las proporciones de las notas musicales no explica el momento oportuno de su ejecución, la magia de su hechizo. Y la misma argumentación se puede otorgar a la moral o a la guerra.

Son, entonces, las ciencias prácticas las que más cerca se sitúan del *kairós* por su inexactitud y por la necesidad de acertar en el momento y en el lugar. Carecen de rigor. Las ciencias teóricas son exactas, son numerables, son el campo del *chrónos*. Pero en la ética es esencial, como repite una y otra vez el bueno de Aristóteles, el hábito, el entrenamiento. El hombre virtuoso¹²³ se entrena en su actividad para, llegado el momento de la decisión moral, estar preparado para el *kairós*, para ver las señales de la oportunidad y acertar en la elección.

Cuidado aquí, la oportunidad tiene su ciencia, una ciencia que es narrativa, no argumentativa e intuitiva. Platón argumenta. Aristóteles argumenta. Pero llegados al terreno del *kairós* solo queda la narración. No hay leyes. No hay regularidades. «*La historia no se cuenta en kronos, se cuenta por kairós*»¹²⁴. Se narra, se relata. Es el universo de la historia. La historia no predice sino que recupera los sucesivos *kairoi*, los pliegues que han de ser memorables. Dice Jesús Ezquerro¹²⁵ que la filosofía se encuentra entre la *historía* y la *poíesis*. El poeta canta los arquetipos, los modelos: Aquiles el de los pies ligeros y asolador de ciudades, y Héctor el matador de hombres y el domador de caballos. La historia, sin embargo, nace con pretensiones humildes. *Hístora* es el sustantivo del que deriva *historikós*. *Hístora* es el que ve, el que ha visto¹²⁶. Ve y narra. Ve y relata. Es la llegada de la subjetividad. «*La relación de esa fuerza consigo misma, su autoafección, su pliegue, es el origen de la subjetividad*»¹²⁷ Y así dice Herodoto: *historíes apódexis*¹²⁸. Expondrá lo que ha visto. Homero no hace historia y por tanto no narra en prosa como sí hace el que narra. Homero acude al hexámetro dactílico porque no hace

¹²³ El que tiene, además de la virtud moral, la sabiduría práctica, el *phrónimos*.

¹²⁴ Amanda Núñez, 'Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión Y Kairós', (Paperback, 2007b) 4.

¹²⁵ Jesús Ezquerro Gómez, 'La Filosofía Entre La Historia Y La Poíesis', *Crisis*, 4 (2014), 58-59.

¹²⁶ Es el testigo. Es el que da el testimonio. Hablaremos de todo ello en la parte final del ensayo.

¹²⁷ Ezquerro Gómez, 'Reflexión O Pliegue. (Las Dos Muertes Del Sujeto)', cit., 77.

¹²⁸ Herodoto, *Los Nueve Libros De La Historia*, cit., I, 1.

historía sino *epos*¹²⁹. El historiador está sujeto a lo que ha pasado. El poeta está sujeto a lo que podría pasar¹³⁰. Y así la filosofía está a medio camino de una y de otra. Mientras la *historía* ofrece lo singular e irrepetible, el *kairós*, la *poíesis* nos lleva al significado. Uno acude al momento fugaz, a la oportunidad. El otro acude a la totalidad, a la eternidad. Y termina Ezquerro diciendo: «*El sentido exento, abstracto, desligado de la tierra, desarraigado, esta vacío, muerto. Por otro lado, las singularidades despojadas de todo sentido están, aunque vivas, ciegas*»¹³¹. Quedan ligados, así, *aión* y *kairós*. Uno sin otro, al más puro estilo kantiano, se necesitan. Es la filosofía, entonces, la que media, la que liga a una y a otra (*metaxy*). El lugar de encuentro y desencuentro entre la totalidad y la singularidad es, claro, la filosofía¹³².

Mientras tanto el *chrónos*, ese tiempo previsible en su mensurabilidad, es violado por el *kairós* introduciendo precisamente una suspensión, una intemporalidad. Son acciones sin pasado ni futuro pero que dan lugar a la *historía*. Son los pliegues de la línea. Sin los pliegues no habría ciencia histórica, pero atendamos a que su posibilidad es su condena pues los pliegues exigen la elección y la elección nunca deja de ser subjetiva¹³³. Sin el *kairós*, sin los hechos memorables e irrepetibles, tan solo contaríamos

¹²⁹ Homero es un *poietes*, esto es, un creador. Es también *aidolos*, el que cose los cantos. Al coser construye y trae la memoria que da significado al mundo en que viven quienes le escuchan. El aedo crea la comunidad, cose el canto y teje los lazos de la comunidad. Recuerda aquello que la comunidad no debe olvidar pues asegura su unidad (identidad). Usa el verso, bien lo explica Eric A Havelock, *Prefacio a Platón* (Madrid: Visor, 1994). & Eric A Havelock, *La Musa Aprende a Escribir: Reflexiones Sobre Oralidad Y Escritura Desde La Antigüedad Hasta El Presente* (Barcelona: Paidós, 2008). También W. J. Ong, *Oralidad Y Escritura: Tecnologías De La Palabra* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002). (antes que ellos Innis y Parry) al estudiar la Grecia Arcaica y las herramientas orales de los aedos. Herodoto es, claro, hijo del alfabeto. Su proyecto prosaico hubiera sido utópico sin el desarrollo de las letras griegas. La memoria a la que se consagra es la memoria que dará lugar a la Historia, no al mito -como la del aedo, Maestro de Verdad-.

¹³⁰ Dice Benjamin que lo que podría pasar es lo que el historicismo deja olvidado y no atiende: el no-hecho. Volveremos sobre ello en la parte final del escrito.

¹³¹ Ezquerro Gómez, 'La Filosofía Entre La Historia Y La Poíesis', cit.

¹³² Ibid. : «*Toda la filosofía que podríamos denominar clásica desde Platón a Hegel se ha autoconcebido como una teoría del juicio entendido como el lugar de encuentro (y desencuentro) entre lo singular y lo universal*».

¹³³ La idea del pliegue es fecundísima. Abrir la puerta de par en par y aventurarnos por ella supondría caminar hasta Bergson pasando por Agustín para llegar a las profundísimas concepciones de Husserl y finalmente al *Dasein* de Heidegger. Foucault, del que haremos breve mención, Deleuze, etc., beben de todo este manadero. El artículo de Jesús Ezquerro nos puede dar una idea de la complejidad que trae consigo y cómo a partir de ella se llega a la subjetividad. Ezquerro Gómez, 'Reflexión O Pliegue. (Las Dos Muertes Del Sujeto)', cit.

con la cronología o con la mitología. Ni una ni otra son la *historía* que inaugura Herodoto y sublima Tucídides¹³⁴.

El *kairós*, ese instante asimétrico, es el que nos permite llegar a la Historia. La Historia como recuento de pliegues, como disciplina de lo memorable. Ni el *chrónos* ni el *aión* nos permitirán acceder a lo que hoy la historiografía nos ofrece. La concepción del tiempo que agarremos nos abrirá un sendero que nos llevará hacia la mitología o hacia la cronología, *aión* y *chrónos*, pero no hacia la Historia. Tan solo en el punto donde confluyen ambas podremos abrir un espacio para el historiador. Herodoto, como Tucídides tras él, dieron un paso lateral para suspenderse en ese tiempo-flujo y del que se «separaron» para poder plegar el tiempo desde la eternidad, para poder penetrar el *chrónos* desde el *aión*. Y aquí se puede entender la posición del historiador que no cesa en su choque con el filósofo, y el esquema que planteaba Ezquerro cobra todo su sentido: entre la totalidad y la singularidad solo cabe la filosofía. *Aión* y *chrónos* han sido el caballo de batalla de los griegos, y ambos se pueden resumir, como hemos visto, en el concepto del ahora, del instante, del momento de intersección; démosle nombre: *nyn*. El *nyn*, este presente actual, ha de ser confrontado con el concepto de *kairós*. El *nyn*, el ahora cerrado, limitado como Aristóteles nos había demostrado que no era posible limitar. El ahora del *nyn* es el ahora del *chrónos* y del *aión*, incapaces de abrirlo y de evitar la aporía, incapaces de confluir sin la llegada del otro ahora, del *kairós*.

Pero la Historia es algo más que singularidad, pretende la razón, la causa, la regularidad¹³⁵. Pretende ser filosofía. Pretende elevarse en lo predecible, y el *kairós* es impredecible. Así que el historiador quiere liberarse de su padre para demostrar su valía. Quiere dejar de ser ciego sin caer muerto. El *chrónos* ve, pero está muerto. El *kairós* vive, pero no ve. Este ascenso hacia la visión (qué metáfora tan fértil) es lo que vamos a relatar ahora. Las reglas del juego quedan así expuestas y las dificultades desveladas: pliegues y memorias, totalidades e imaginaciones.

¹³⁴ Más allá de la ingenuidad en cuanto a su proyecto, Tucídides anuncia que escogerá los hechos (aunque los considere los imprescindibles) y embellecerá los discursos (que también elegirá). Esas elecciones serán los pliegues -el ejemplo meridiano es la Oración Fúnebre- que ni serán cronología ni serán mitología. Él es consciente de no ser un tejedor de cantos. Dice: «tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio» Tucídides, *Historia De La Guerra Del Peloponeso* (Madrid: Ediciones Akal, 1989) I, 22, 4.

¹³⁵ Tucídides es a este respecto mucho más «científico», buscando la narración que resulte fluida en la dinámica causa-efecto necesaria y regular. Herodoto es el que remite con mayor frecuencia a lo singular.

V. ALÉTHEIA, APÁTE Y, DE NUEVO, ALÉTHEIA.

TIEMPO Y VERDAD.

Hemos delimitado las posibilidades de las concepciones del tiempo y hemos dibujado sus peculiaridades, desde sus zonas más alejadas a sus puntos de confluencia, pero el discurso ha de avanzar y encontrar un rumbo que vaya siendo útil a nuestros propósitos. Si bien hemos navegado sobre el tiempo *aiónico*, el tiempo cronológico y el momento *kairós*, ahora habremos de sufragar las dificultades que se nos presentan en base a otros tres conceptos básicos en la Grecia arcaica y clásica. Habremos, de esta forma, de definir las funciones del poeta sobre la idea de la *alétheia*, la rareza del sofista sobre la idea de la *apáte*, y la posición del filósofo y del científico sobre la idea de una nueva *alétheia*.

El tiempo y su concepción son el marco en el que la palabra puede desarrollarse y, en función del color temporal que manejemos, la palabra se teñirá de un tinte u otro. La poesía, la palabra mágico-religiosa descansa sobre el tiempo *aión*, lo veremos, y dará lugar a la tradición. Es un uso de la memoria pero no es el uso histórico. La palabra-diálogo del sofista descansa, ahora sí, sobre el *kairós*, sobre el momento oportuno. La memoria deviene en relato, en narración, pero no es todavía la Historia tal y como la conocemos, necesitará evolucionar (será la tarea final de este trabajo). La palabra filosófica nacerá a imagen de la palabra mágico-religiosa, será una *alétheia* secularizada, pero no será tampoco la Historia. Al igual que la primera devendrá en tradición, no obstante es una imagen del *aión*.

Tan solo desde el estudio de estas tres nociones podremos llegar a abrir el espacio que ocupará la memoria. La memoria que se quería, recordamos, alejar de la imaginación y que dará de beber a la disciplina en ciernes. La memoria bifurcará en mito o en historia, y solo desde la Verdad de la palabra podrá dirigirse a un derrotero o a otro. Ni Homero (*aión-alétheia*) ni Gorgias (*apáte-kairós*) ni Platón (*chrónos-alétheia* secularizada) actúan dentro de la disciplina histórica, pero solo el segundo evolucionará hasta ella.

ALÉTHEIA.

Parménides se refiere a la *alétheia* (traducida normalmente por *verdad*) en su famoso poema¹³⁶ pero no es la primera vez que la palabra hace aparición en la historia de Grecia. Dice Detienne que es en Homero donde primero podemos encontrar la palabra¹³⁷. Si rastreamos los orígenes de la palabra *alétheia* nos encontraremos con los poetas, con la era de los *aedos* y de la oralidad, tiempo muy anterior al de la ciencia y al de la racionalidad y, sin embargo, la Verdad ya estaba allí.

No nos entretendremos enumerando las cualidades que hacían de los *aedos* enciclopedias andantes de las sociedades orales, de la importancia de la memoria y de los instrumentos que esta tecnología empleaba para retener la palabra hablada y, por tanto, fijar el conocimiento y la sabiduría popular¹³⁸. Tampoco nos detendremos en el estudio del efecto que los *aedos* lograban mediante esta tecnología y la hipnosis o comunión a que llevaban a su auditorio, a la identificación del público con lo cantado. El camino hacia esa fabulosa memoria y hacia ese extraño (para nosotros) hechizo tampoco será objeto de este estudio: tanto las técnicas formularias¹³⁹ como la importancia del verso, el ritmo, el metro, la musicalidad, etc., ya ha sido estudiadas en profundidad.

En este caso el lugar en que nos detendremos será, no tanto en el medio, en la tecnología, sino en su contenido y en el uso que hace de la verdad. Así tendremos que hablar de dos usos del habla poética: el primero que cuenta el origen del cosmos y que ofrece su orden, y el segundo que alaba las hazañas de los héroes y de los dioses.

Detienne utiliza el caso de Esparta para mostrar este segundo caso. La ciudad de los guerreros, la ciudad dedicada por entero a la guerra, necesita de «*dos potencias terribles que son ley en la antigua Esparta: la Alabanza y la Desaprobación*»¹⁴⁰. Esta sociedad agonística encuentra en los poetas a los jueces que terminarán por lanzar a los

¹³⁶ Kirk, Raven, & M.Schofield, *Los Filósofos Presocráticos : Historia Crítica Con Selección De Textos*, cit., 29 B 1.

¹³⁷ Marcel Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica* (Mexico, 2005) 17.: «Posee una larga historia. En el estado de la documentación, comienza con Homero».

¹³⁸ Las obras de Walter Ong, Erik Havelock, y, en general, los autores de la Teoría de la Gran División dan buena cuenta de ello. Véase Adrián Alonso Enguita, 'Oralidad Y Escritura: La Gran División Y Sus Críticas', *e-spacio.uned.es*, (2013).

¹³⁹ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 26.: «Milmann Parry y sus epígonos han aclarado con creces los procedimientos de composición de los poetas mediante el análisis de la técnica formularia: los *aedos*, en efecto, creaban a viva voz, pero no a través de las palabras, sino mediante grupos de palabras contruidos de antemano, preparados para engranarse en el hexámetro dactílico».

¹⁴⁰ Ibid., 30.

guerreros a la *Mnemosyné* o a la *Lethé*¹⁴¹, que sea recordado o que sea olvidado. Los guerreros, antes de cada batalla, son espectadores de los poetas que recuerdan a los futuros combatientes los juicios a que serán expuestos, donde unos alcanzarán la gloria y otros el anonimato o, peor aún, el reproche.

Es a través de la alabanza que se registran los hechos en una sociedad oral siendo repetidos una y otra vez para evitar su pérdida en el tiempo, y es mediante la alabanza que la memoria termina por crear la *alétheia*. El poeta canta lo *alethés* porque invoca a la Musa. La oposición Memoria/Olvido, Elogio/Desaprobación, Palabra/Silencio dibuja el significado de la *alétheia*: es el recuerdo de lo elogiable. El poeta es un maestro de *alétheia*, es un maestro de la memoria que recita la alabanza en oposición a la *lethé*, al olvido. «*El poeta es un Maestro de Verdad*»¹⁴². Y la verdad se configura desde el recuerdo.

El poeta es, por tanto, Maestro de Verdad, pero vayamos a otras figuras que son también Maestros de Verdad. Detienne dedica todo el capítulo III al Anciano del Mar, a la descripción que de Nereo hace Hesiodo. Lo describe como *alethés*, *apseudés* y *némertés*. Esto es, el que tiene la capacidad de adivinar y el que tiene la potencia de engañar. Adivinar (*némertés*) como oráculo infalible, el que no es capaz de fallar. Engañar (*apseudés*) no como mentira sino como el que presenta apariencias de realidad sin ser real, el que presenta ambigüedades, no que pretenda el engaño sino que puede llevar a engaño.

*«El Ponto engendró al sincero y veraz Nereo, el mayor de sus hijos. Además le llama Viejo porque, infalible y benévolo, no se le ocultan las leyes divinas, sino que conoce justos y sabios designios»*¹⁴³.

Nereo nunca olvida, y lo que no olvida es lo correcto. «*En la Teogonía hesiódica, Nereo es un justiciero*»¹⁴⁴. No olvida, adivina el futuro y obra correctamente. Y no solo eso

¹⁴¹ Vernant, *Mito Y Pensamiento En La Grecia Antigua*, cit., 97.: «No causará pues extrañeza el hecho de encontrar, en el oráculo de Lebadea, en el que se representaban mímicamente en la cueva de Trofonios una bajada al Hades, Leteo, Olvido, asociado a Mnemosyne y formando con ella una pareja de poderes religiosos complementarios».

¹⁴² Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 35.

¹⁴³ Hesiodo, *Obras Y Fragmentos* (Madrid: Gredos, 1990) 233.

¹⁴⁴ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 41.

sino que tiene autoridad, es la ancianidad (frente a la vejez¹⁴⁵), es el que toma las decisiones sensatas y al que siguen el resto debido a su carisma, a su autoridad.

Alétheia es entonces judicial y adivinatoria, es la que tiene autoridad y a la que se debe seguir. La *alétheia* tiene el mismo valor que *mnemosyné*¹⁴⁶, está relacionada con la mántica como *mnemosyné* y es complementaria de la *lethé*, como lo es también *mnemosyné*. La *alétheia* aúna, como *mnemosyné*, pasado, presente y futuro. Y es que tanto el poeta como el juez, al dictar sentencia, y gracias a su poder mántico, son capaces de comunicar con el mundo invisible. La política termina de la mano de la religión, la justicia baila con la adivinación y la *alétheia* se descubre como una función social.

Dentro del pensamiento griego arcaico Detienne vislumbra tres áreas: la de la poesía, la de la mántica y la de la justicia. Todas ellas terminan definiéndose como funciones sociales. El poeta, el adivino y el rey terminan por ser maestros de la palabra pues mediante ella intervienen en la civilización como *alétheia*. ¿Cómo es esto posible? Porque el poeta se mueve en el tiempo circular del *aión*, en ese eterno presente que adelanta el futuro desde el pasado y el pasado desde el futuro. Es un eterno repetirse porque es regular. Es tiempo *aiónico*, esto es, tiempo cerrado sobre sí mismo donde nada queda fuera de su *telos*. Nereo no olvida y gracias a ello puede prever lo que vendrá, que será una repetición de lo que ya ha sucedido. Una constante vuelta. Nereo es anciano, pero no viejo. Un eterno girar. Conoce el futuro porque ya ha sucedido y él no ha olvidado. En el centro del eterno retorno, del círculo, el dios se adelanta al pasado y recuerda el futuro. Es su privilegio. Es la condición de su divinidad.

La noción del anciano que aúna mántica y justicia es esencial para entender la posición del poeta. Canta poesía porque se aleja del tiempo para mirarlo (no narra, como hará el *hístōr*). Adivina lo que vendrá porque ya lo ha vivido (¡lo está viendo!). Y es justo porque él conoce el orden y la regularidad (la justicia es armonía). Tucídides lo advierte: escribirá lo que ha sucedido para que los futuros lectores sepan enfrentarse a los avatares, que por seguro se repetirán, con mayor fortuna que los que ya lo han sufrido. La naturaleza humana es constante, es repetitiva, el tiempo volverá en su eterno girar. Dice:

«Mas aquellos que quisieren saber la verdad de las cosas pasadas y por ellas juzgar y saber otras tales y semejantes que podrán suceder en adelante, hallarán

¹⁴⁵ Véase Izuzquiza, *Filosofía Del Presente: Una Teoría De Nuestro Tiempo*, cit.

¹⁴⁶ Imprescindible en este aspecto resulta la obra Vernant, *Mito Y Pensamiento En La Grecia Antigua*, cit., 89 y ss. Dice: «Como la madre de las musas, ella tiene como función revelar “lo que ha sido y lo que será”».

útil y provechosa mi historia; porque mi intención no es componer farsa o comedia que dé placer por un rato, sino una historia provechosa que dure para siempre»¹⁴⁷.

La *alétheia*, por tanto, no es un concepto ligado a la tradición racional, sino que es un sistema de pensamiento. Es un sistema en tanto que va ligado a la Memoria, a la Justicia, a las Musas, y que es complementaria de la *lethé*. No cabe *alétheia* sin los relatos litúrgicos y, en general, sin su relación con la religión. La Verdad no es nuestra verdad científica y abstracta: es «*un determinado tipo de palabra, pronunciado en determinadas condiciones, por un personaje investido de funciones precisas*»¹⁴⁸. Y una característica más: es eficaz, es útil. Hemos de pensar la *alétheia* como un elemento funcional que entra en juego en la sociedad griega, un elemento que no está al margen de los acontecimientos, más aún, un elemento que está desempeñando un papel esencial en él. Cuando el oráculo profetiza un hecho ya pasa a formar parte de la cadena causal que precipita el acontecimiento. Que el padre de Edipo Rey sepa que su hijo va a asesinarle es ya la chispa que da luz verde a todo lo que acaece hasta que se realiza.

Entonces podemos ya hacer un recorrido a la *alétheia* más sutil: la *alétheia* es el presente absoluto. Es aquello que escapa a la temporalidad. La palabra del profeta no habla del futuro sino de lo que ya está ocurriendo. La palabra del Juez no habla de lo pasado o lo futuro, habla de lo que siempre acaece. Y la palabra del poeta trae, sí, lo ocurrido, y lo hace presente. La *alétheia* es lo que rompe la temporalidad y permite a los mortales, esclavos del tiempo, escapar a ella. Es la verdad, sí, pero la verdad que no atiende a nada que no sea el presente absoluto¹⁴⁹. La *alétheia* es, en definitiva, la palabra del *aión*¹⁵⁰.

La memoria es lo que se escabulle al depredador tiempo. Y en tanto la *alétheia* logra tal propósito se puede considerar que está más allá del ámbito de lo humano, está más allá de lo individual. El Yo, la individualidad, la voluntad, etc., son agentes que no

¹⁴⁷ Tucídides, *Historia De La Guerra Del Peloponeso*, cit., I 23. Es cierto que Tucídides no compite tanto contra los poetas en el establecimiento de la memoria, al menos no directamente, como con la sabiduría popular, con el supuesto de que el demos sabe y recuerda adecuadamente lo ocurrido, por ejemplo, con los tiranos en Atenas. No obstante, en el uso y mantenimiento de la memoria, Tucídides encuentra en Homero a su némesis, tanto por estrategia como por esquema temporal.

¹⁴⁸ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 59.

¹⁴⁹ Ibid., 66.: «La palabra mágico-religiosa es pronunciada en presente; baña en un presente absoluto, sin un antes ni un después, un presente que, como la memoria, engloba lo que ha sido, lo que es, lo que será».

¹⁵⁰ Vernant, *Mito Y Pensamiento En La Grecia Antigua*, cit., 96.: «El privilegio que Mnemosyne otorga al aedo es el de un contacto con el otro mundo, la posibilidad de entrar allí, de volver a salir libremente. El pasado aparece como un dimensión del más allá».

alcanzan a la *alétheia* ni a su función. En ningún caso requiere de la aprobación o del consentimiento de la mayoría, ni de unos pocos, desborda al hombre. La palabra mágico-religiosa es, por tanto, superior al individuo, es una función social. Construye la memoria colectiva de la que hablaremos posteriormente. Si el juez dicta sentencia, ésta es inapelable. Si el poeta enarbola un elogio, este es Justicia. La palabra eficaz es la palabra justa, y la palabra justa es la palabra eficaz. No hay fronteras entre ellas y ello lleva a la confianza. La confianza, por su parte, es la clave para llegar a la persuasión.

Vamos llegando al punto neurálgico. Desde la idea de *alétheia* hemos caminado hasta la persuasión. Claro, en tanto la palabra mágico-religiosa acomete una función social que escapa al tiempo y que es eficaz, su propia necesidad la hace confiable y, por tanto, digna de ser atendida y seguida, esto es, persuasiva. La palabra en la *alétheia* es persuasiva, mueve opiniones, mueve almas. Casandra¹⁵¹, cogiendo un ejemplo del propio Detienne¹⁵², es la pitonisa que, siendo veraz, es privada de la *pistis*¹⁵³, de la confianza, siendo así que «su palabra no ejerce ningún poder sobre los demás»¹⁵⁴. Casandra no posee la *alétheia* porque su palabra no es eficaz, no es persuasiva, no ejercita ninguna función social.

DEL EJÉRCITO AL ÁGORA. DE LA ALÉTHEIA A LA APÁTE.

Frente a la palabra verdad se alza la palabra diálogo. La Verdad no tiene necesidad de ser aclamada, aceptada o consentida, la Verdad lo es y nada más hay que decir: su propia existencia es ya su prueba. La palabra diálogo, por el contrario, sí necesita del apoyo de la gente. La primera es mágico-religiosa, está fuera del ámbito humano. La segunda es profana y por tanto es eficaz en tanto se acepta. La primera es *aión*, es divina. La segunda es *kairós*, es humana.

¹⁵¹ Cuenta la mitología griega que Casandra, hija de Príamo, logró el don de la providencia a cambio de un encuentro carnal con Apolo para, una vez conseguido, despreciar su amor. Apolo, despechado, la escupió en la boca para que conservase su don pero maldiciéndola con la pérdida de la credibilidad. Nadie creía a Casandra, entonces, cuando pronosticó la caída de Troya.

¹⁵² Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 69.

¹⁵³ Diana Lucía Madrigal Torres, 'La Filosofía En Grecia: Sobre El Encuentro Mythos-Logos', *La antigua Grecia. Sabios y saberes*, (2010), 1 14.: «El sentido de credibilidad del mythos aparece además relacionado con otra noción: *pistis*, la cual refuerza el carácter de la palabra eficaz, o sea, de la palabra que se cumple. De acuerdo con este sentido, *pistis* se comprende bajo la idea de cierta confianza o fidelidad que se deposita en la palabra de los dioses».

¹⁵⁴ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 69.

Veremos en este capítulo la manera, curiosa por otra parte, en que la palabra diálogo nace y come terreno a la palabra mágico-religiosa. ¿Cuál será el lugar de su gestación? El ejército.

Los guerreros formaban parte de un grupo social muy particular donde su estatuto se alarga en el tiempo hasta la reforma hoplita (momento en que el guerrero deja de ser un particular aristócrata para ser el ciudadano corriente). Los guerreros se agrupaban por clases que identificaban la edad, y donde los soldados «*quedan vinculados entre sí mediante relaciones contractuales, no por vínculos de sangre o parentela*»¹⁵⁵. Su llegada no es fortuita sino que tienen que pasar un rito de iniciación, unas pruebas que mostrarán su valía y que los ligarán hasta la muerte. Todo ello queda definido por una serie de ritos y ceremonias institucionales que comprenden juegos funerarios, repartos del botín o asambleas deliberativas.

Cojamos como ejemplo los juegos funerarios. En ellos la ceremonia implica una actividad muy concreta que es la de colocar en el centro los bienes materiales del difunto para así ser repartidos. Aquiles coloca los premios de Patroclo en el centro de la asamblea cuando el fuego está ya extinto. Lo mismo hace Tetis cuando las llamas de la hoguera de Aquiles se han apaciguado. Cuando en el *Escudo de Hesiodo*¹⁵⁶ hay representada una carrera de carros, en el centro hay un gran trípode de oro de Hefesto.

La imagen es la de la asamblea de guerreros sentados en círculo alrededor de algo, en este caso un botín, para su reparto. El reparto se realizaba tanto por vía de la autoridad individual como por unidades militares; así, los guerreros más avezados se ven con el derecho de reclamar parte individual para ellos. De cualquier manera, a nuestros efectos lo interesante es que «*los bienes tomados al enemigo son depositados en el centro*»¹⁵⁷. La idea de un círculo ya tiene muchas implicaciones importantes: supone igualdad, de no ser así no sería un círculo sino más bien un escenario donde uno (o unos) se dirigieran al resto, y es que en el círculo nadie prevalece sobre el resto; supone un

¹⁵⁵ Ibid., 88.

¹⁵⁶ Hesiodo, *Obras Y Fragmentos*, cit., IV.

¹⁵⁷ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 90.

ámbito común, no una propiedad de unos pocos sino la propiedad de la comunidad. Lo que está en el centro es, por tanto y a la vez, común y público¹⁵⁸.

Estos mismos valores son exportables a otras situaciones como la de la toma de decisiones. Durante las asambleas militares el que quisiera hacer uso de la palabra debía ajustarse a unas reglas concretas y gestuales: debía acercarse al medio, al centro, y hacerse con el cetro en su mano. En ese momento el parlamentario está en el terreno común y por tanto está dirigiéndose a la comunidad. Habla desde la autoridad que el ámbito público le da y habla de los asuntos que a la comunidad le interesan. La palabra es algo más que también tiene el carácter de común y que por tanto puede ser usado por todo aquel que lo considere necesario u oportuno.

Es en estas asambleas donde los valores de la palabra diálogo toman fuerza. Aquí ya no solo habla el Maestro de Verdad, sino todo aquel que crea conveniente hacerlo. Ya no nos situamos en un plano atemporal sino en el plano de lo humano. La palabra no la tiene alguien excepcional, un Homero que posee el don de la *alétheia*, que está en un plano mágico-religioso, la palabra está en boca de los guerreros que ejercen el oficio de armas. La relación del Maestro de Verdad con el resto es la de liderazgo mientras que la relación del guerrero con su colega es la de igualdad¹⁵⁹.

Son los guerreros los que secularizan la palabra y la convierten en diálogo, agarrándola y no permitiendo que se escape al tiempo de los hombres. Esta palabra no se adelanta a las acciones humanas sino que, por el contrario, termina por ser un complemento a ellas. Es la palabra que concierne a todos y que determina su relación con el resto de participantes, no es una palabra caída del cielo que sujeta a aquellos que la escuchan desde otros planos u otras fuerzas que trascienden a los hombres en la identidad de la sociedad. La palabra diálogo se funda en el acuerdo. Vemos, entonces, que es aquí donde está el germen de la futura democracia ateniense, democracia que se llevará a cabo en el Ágora, plaza común y pública, esto es, de todos; plaza donde cada

¹⁵⁸ Es Vernant el que primero desarrolla la idea del *meson* como centro de la ciudad que está por venir y que autores como Detienne recogerán. Dice, por ejemplo, que «*la arkhé no se concentra ya en un personaje único en la cúspide de la organización social [habla de los años de Clístenes y posteriores]. Está repartida por igual a través de todo el dominio de la vida pública en ese espacio común donde encuentra la ciudad su centro, su meson*». J. P. Vernant, *Los Orígenes Del Pensamiento Griego* (Barcelona: Paidós, 1992) 113.

¹⁵⁹ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 98.: “*En las asambleas guerreras, la palabra es un bien común depositado en el centro. Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales: de pie, en el centro de la asamblea, el orador se halla a igual distancia de aquellos que le escuchan, y cada uno se encuentra mediante su relación con él, al menos idealmente, en una situación de igualdad y reciprocidad*”.

uno se colocará a igual distancia del centro que el resto y donde las decisiones serán tomadas únicamente por la fuerza de la mayoría¹⁶⁰.

El concepto de *isonomía*, básico para entender la democracia, tiene, pues, su origen en estas asambleas guerreras. La igualdad en el reparto del botín o de los derechos políticos (tomar el cetro y la palabra) tienen su incipiente origen en ellas. «*Semejanza, centralidad, ausencia de dominación unívoca: tres términos que resumen el concepto de Isonomía, tres términos que dibujan la imagen de un mundo humano donde aquellos que participan en la vida pública lo hacen a título de iguales*»¹⁶¹.

Varias ceremonias del ámbito guerrero marcan el origen de la futura democracia al secularizar la palabra mágico-religiosa en palabra diálogo: juegos funerarios, reparto de botín y asambleas deliberativas. No dejemos, de todas formas, de ver que la palabra diálogo no está al alcance de todos y pertenece a un grupo privilegiado. Su privilegio es, veremos, el mismo que poseían los ciudadanos atenienses, aquellos en que el poder se depositaba aquellos únicos con capacidad de tomar partido, esto es, de participar en las sesiones del Ágora. Tersites¹⁶² es el ejemplo claro de ello: el soldado que se levanta y toma la palabra cuando no puede tomar la palabra, cuando se supone que solo los mejores tienen el derecho de deliberar y él, pobre soldado raso, carece de tal derecho. Lo que dice Tersites es de sentido común y, hoy, diríamos que tiene razón en su argumentación pero lo que se encuentra una vez que ha hablado (violando las reglas de la asamblea) es a Odiseo golpeándole con un cetro¹⁶³. Tan solo cuando las reformas convierten al hoplita en falange podrá Tersites hacer uso de la palabra, tan solo cuando se democratice la función del guerrero y se extienda a un grupo más amplio podrá dirigirse a la asamblea.

¹⁶⁰ La expresión «*es meson pherein*» significa llevar algo al centro, ponerlo en común, incluso someterlo a debate. Vernant, *Los Orígenes Del Pensamiento Griego*, cit.

¹⁶¹ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 100-01.

¹⁶² Bien explica Vernant la evolución desde el círculo de los mejores, de los autorizados (entre los que no está Tersites) y el círculo de los ciudadanos de la democracia ateniense donde hablan todos (aquellos que, siendo nativos, varones y libres, son también mayores de edad). Vernant, *Los Orígenes Del Pensamiento Griego*, cit.

¹⁶³ El juego de significados que pone en movimiento Homero es magnífico: Tersites es la contrafigura de Aquiles. El desorden que causa uno al irse es compensado con la expulsión del otro. Odiseo es quien devuelve el orden a la comunidad al expulsar a la contrafigura del héroe. Un examen más detallado se puede encontrar en Aida Míguez Barciela, 'La Problematicación Del Ejército Aqueo En El Canto li De La Iliada', *Ex novo: revista d'història i humanitats*, 14 (47-58). y en M^a Yolanda Montes Miralles, 'El Miedo Al Desorden: Estrategias De Recuperación Del Equilibrio Social En El Mito Iliádico', *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 24/1 (2006), 119-41.

La palabra mágico-religiosa termina por dar paso a la palabra diálogo en la democracia. El Maestro de Verdad pierde su potencia y su fuerza al darse paso a la ciudad donde «*los hombres obran en el seno de las asambleas, por ella gobiernan, ejercen su dominio sobre el otro*»¹⁶⁴. Por un lado la *alétheia* de la palabra mágico-religiosa, por el otro la *apáte* de la palabra diálogo. En un bando los poetas, en el otro los sofistas y su retórica. *Aión y kairós*.

LA VUELTA A LA ALÉTHEIA.

Los grandes discursos son los que se han de elaborar para convencer, para persuadir. La persuasión es en el momento adecuado y en el lugar preciso, en el *kairós*. Cómo hacerlos es objeto de estudio y aparecen profesionales que quieren enseñar el arte de la palabra. Los sofistas¹⁶⁵ son estos profesionales, maestros no de verdad, maestros de *doxa*. La *doxa* es el ámbito humano de la opinión y el arte retórico es hacerlo pasar por *alétheia*. Platón dijo: «*La opinión experimenta giros y vacilaciones. Aquí es donde puede llegar a ser verdadera (alethés) o falsa (pseudés)*»¹⁶⁶.

El paso siguiente es ya claro y ya ha sido anunciado: el sofista. «*Simónides anuncia al sofista*»¹⁶⁷. Un viejo conocido nuestro, Simónides, vende su arte por dinero y lo publicita haciendo ostentación de su capacidad para el engaño y la ambigüedad. Simónides es un poeta sin palabra mágico-religiosa que vende su creación personal a todo aquel que tenga a bien verlo útil. Simónides tiene la *doxa* de la que acabamos de hablar, esto es, tiene la capacidad de crear mundos atractivos que atraigan las almas de los que los escuchan jugando con la ambigüedad, con la *apáte* del poeta. La *doxa* no puede separarse de la disciplina que estudia -racionalmente- cómo alcanzar la persuasión: la retórica; y ésta no puede separarse del sistema político que le da sentido funcional: la democracia. Los sofistas son maestros de la palabra, maestros de la *doxa*, maestros de la ilusión. Es ése su oficio, son artesanos del discurso. No pretenden nunca, en su *logos*, decir la *alétheia*, descubrir lo real. Lo real es la totalidad. Ellos pretenden aprovechar el instante, lo singular del momento. El discurso, la palabra es ya una realidad

¹⁶⁴ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 106.

¹⁶⁵ Nos referimos aquí, y prácticamente personificamos en lo que él representa, a Gorgias. Es el que entiende la retórica como ese instrumento para construir mundos atractivos y es el que va a referirse al *kairós* en toda su fuerza como asunto concerniente, no solo a la retórica, sino también a la medicina. Véase Eire, *Esencia Y Objeto De La Retórica*, cit.

¹⁶⁶ *Teeteto*: Platón, *Diálogos. 5, Parménides ; Teeteto ; Sofista ; Político*, cit., 194b.

¹⁶⁷ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 121.

en sí, nunca un medio para alcanzar un significado distinto a sí mismo. «*Para Gorgias, que extrae las consecuencias últimas de esta concepción, el discurso no solamente no revela las cosas en las que se apoya, sino que no tiene nada que comunicar*»¹⁶⁸. No tiene nada fuera de sí, de su tiempo *kairós*. El logos del sofista encandila, fascina, persuade y es incluso capaz, como lo era el poeta oral, de llevarse las preocupaciones, pero nunca dirá la *alétheia* porque no hay ningún significado más allá de sí mismo que pretenda alcanzar.

Todo este camino transitado desde la poesía al sofista no nos ha llevado, aún, a la figura de Parménides. Ahora lo enfrentamos. Si desde el poeta al sofista nos encontramos una evolución de la *alétheia* hasta la *doxa*, con la filosofía religiosa involucionamos para volver a la *alétheia*, antitética y complementaria a la *apáte* sofística. Parménides, cuando quiere cercar su labor, acude al vocabulario religioso del poeta, de las sectas y de las hermandades. Cuando logra llegar a las puertas que guardan la Justicia logra ver directamente a la diosa de la misma manera que Hesiodo lograba ver a las musas, y ambas les revelan la *alétheia*. Desde el poeta al filósofo (religioso) el nexo es la *alétheia* y su búsqueda. Parménides desarrolla todo su poema que no deja de ser una ceremonia de iniciación para postularse como el que sabe, de la misma manera que Hesiodo hace su larga introducción definiendo a las musas y su relación con ellas para erigirse como el que sabe. Su camino es el camino a la Verdad que es capaz de elevarse por encima de los caminos de los que juegan con lo humano, con la *doxa*. Parménides, y posteriormente Platón¹⁶⁹, se elevarán sobre la *doxa* para alcanzar la *alétheia* y justificarse como los que saben, como los Maestros de Verdad.

El filósofo quiere, en estos primeros pasos, caminar junto al poeta, quiere ser el poeta, quiere ser *aiónico*. Lo que logrará será poder erigirse como imagen del poeta. En su búsqueda de la Verdad se confiará al número y el tiempo se tornará *chrónos*.

Ahora bien, entre el poeta y Parménides podemos encontrar también algunas diferencias concernientes a la memoria. Mientras para el poeta, el Maestro de Verdad, la memoria es un don y el olvido es el mayor de los males¹⁷⁰, lo cierto es que para

¹⁶⁸ Ibid., 124.

¹⁶⁹ Vernant, *Mito Y Pensamiento En La Grecia Antigua*, cit., 113.: «La anamnesis no tiene allí por función reconstruir y ordenar el pasado; no se ocupa de una cronología de los acontecimientos, revela el Ser inmutable y eterno. La memoria no es «pensamiento del tiempo», es evasión fuera de él».

¹⁷⁰ Hemos de precisar esta sentencia: el olvido del presente resulta necesario como catarsis, como liberación, mas es cierto que el olvido como peligro social con respecto a la pérdida de la tradición debe ser evitado y el medio son los instrumentos característicos de la oralidad. Véase Havelock, *Prefacio a Platón*, cit.

Parménides la oposición no es tan evidente o simple: aún siendo uno de los que saben no deja de «*consagrar menos de la mitad de su poema a la apáte, a las doxai de los mortales*»¹⁷¹. ¿Para qué hablar de lo que no es *alétheia* cuando se tiene acceso a ella misma? Porque mientras el poeta está al margen de la ciudad y se eleva sobre ella, el filósofo está sometido a ella. No dejemos de recordar que la *alétheia* es la palabra de las fuerzas superiores, la palabra que no es humana, pero el filósofo debe hablar en la ciudad y someterse a ella, esto es, a su sistema, un sistema que es de la *doxa*. La *alétheia* de Parménides termina por ser sometida a confrontación; ya no es persuasiva por sí misma y debe enfangarse en la arena de batalla de la palabra diálogo.

La oposición no es ya la de Olvido-Memoria, la opción que Parménides se ve obligado a plantear es la que se sitúa entre el Ser y el No-Ser¹⁷², pero aquí se abre un camino que no queremos ahora transitar. La *alétheia* de Parménides es una verdad que está más allá de las capacidades de la mayoría, que está emparentada con la Verdad de los poetas, pero que, a su vez, se confía a ese público. La verdad que Parménides quiere alcanzar es la de los poetas pero, al mismo tiempo, se aleja de ellos: cuando unos utilizan la *alétheia* como un sistema basado en la ambigüedad, los otros lo utilizan como un sistema basado en la contradicción Ser y No-Ser.

PLATÓN Y LOS POETAS.

Platón quiere expulsar a los poetas de la ciudad, concretamente del sistema educativo, y así lo hace explícito a lo largo del libro X de la *República*¹⁷³. Platón estudia y analiza la poesía para concluir que los poetas, y la poesía, son nefastos para los púberes que se están moldeando. Es una tesis tan fantástica que ha dejado a los investigadores sin respuesta a lo largo de años, y es que si bien la República no es un libro que se permita dislates ni devaneos, ocupa la parte final, no en temas organizativos de la ciudad (como se esperaría de un tratado político común) sino en arremeter contra los poetas.

¿Todo esto, entonces, y descartado el resbalón en la composición de la obra, por qué sucede? Solventar el misterio es entender el cambio. Los poetas pertenecen a una

¹⁷¹ Detienne, *Maestros De Verdad En La Grecia Arcaica*, cit., 142.

¹⁷² Ibid., 143.: «La elección ya no tiene, por consiguiente, la misma significación que en las sectas filosóficas-religiosas. Si en éstas la *Alétheia* se opone absolutamente a *Lethé*, a *Apáte*, en el sistema de Parménides la misma opción ya no es exclusiva, se matiza conforme a las exigencias de la discusión. La oposición radical se sitúa entre el Ser y el No-Ser y no ya entre *Alétheia* y *Apáte*».

¹⁷³ Platón, *Diálogos 4, República* (Madrid: Gredos, 1988) X, 607b.: «Esto es lo que quería decir como disculpa, al retornar a la poesía, por haberla desterrado del Estado, por ser ella de la índole que es: la razón nos lo ha exigido».

sociedad anticuada para Platón que emplean una tecnología desfasada y, sobre todo, peligrosa. La poesía causa «*estragos en la mente*»¹⁷⁴ como lo haría una enfermedad. La poesía es dañina para el pensamiento porque es la herramienta que las culturas orales utilizan para subsistir moldeando un genuino modo de obrar mental pero, Platón ya se da cuenta, no vivimos más en una sociedad oral.

Platón no se refiere a la buena o a la mala poesía, toda la poesía es perjudicial: le molesta que usen todos los artificios que la palabra le ofrece, desde el ritmo a la armonía o el metro; le molesta que el poeta sea capaz de pintarnos cientos de escenarios donde las emociones palparán a su gusto; le molesta, en definitiva, todo «*lo que nosotros le aplaudimos: su registro, su universalidad, su dominio del abanico emotivo humano, su intensidad y sinceridad, su capacidad para expresar cosas que solo él puede revelarnos*»¹⁷⁵. Le molesta, en definitiva, que sea eficaz¹⁷⁶.

Y su peligro es su función, que es la que les da fuerza: los poetas educan. La educación en la cultura oral se hace por medio de los instrumentos poéticos y lo que los poetas enseñan son los valores propios de un medio de comunicación concreto: el oral. «*Está plagada de muerte y de incesto, de crueldad y de traición; de pasiones incontroladas; de debilidad, de cobardía de maldad*»¹⁷⁷. Y el problema es que no son tan solo un entretenimiento sino algo a imitar.

El poeta es la enciclopedia de la sociedad oral: enseña artes, enseña oficios, enseña actitudes, enseña política, enseña comportamientos, enseña ceremonias y enseña ritos. Es la memoria. Para nosotros un poeta es un artista que crea y compone para la estética. Para Platón el poeta es, de nuevo, el instrumento de una sociedad caduca que se empeña en seguir adoctrinando y hay que acabar con él. El poeta es lo contrario a la razón.

Los mitos son relatos que sirven para enseñar, para organizar, para instruir a la gente acerca de cómo vivir en ciudad porque están vivos y presentes¹⁷⁸. Una parábola

¹⁷⁴ Havelock, *Prefacio a Platón*, cit., 20. Véase también Havelock, *La Musa Aprende a Escribir: Reflexiones Sobre Oralidad Y Escritura Desde La Antigüedad Hasta El Presente*, cit.

¹⁷⁵ Havelock, *Prefacio a Platón*, cit., 21.

¹⁷⁶ Podemos encontrar en Eire, *Esencia Y Objeto De La Retórica*, cit., 31. una buena referencia a lo que aquí queremos mostrar no referida al aedo sino a aquellos que son tan eficaces como el aedo y que también desquiciaban a Platón: «*Allí, pues, donde, en un medio ambiente de libertades públicas, se emplee un lenguaje destinado a convencer, a mover los sentimientos, a agradar, a producir actos de habla oportunos (Kairós), adaptados a las muy diferentes constituciones de la situación (katástasis) posibles y a persuadir por lo racional y lo psicológico y lo estético, allí florece y es útil la retórica*»

¹⁷⁷ Ibid., 25.

¹⁷⁸ Véase Mircea Eliade, *Aspectos Del Mito* (Barcelona: Paidós, 1968).

también quiere enseñar, pero carece de la sistematicidad del mito. Unos mitos están enlazados con otros, están relacionados. Tratan de no llevar a contradicción los hechos contados en uno con los hechos contados en otro. Una mitología tiene unos personajes que son protagonistas de sus mitos. Los mitos no son autónomos, las fábulas (o mitos racionales, al servicio de la razón) sí. Pero ambos tienden a instruir a la gente, a enseñar. Escuchemos a Mircea Eliade.

*«En efecto, los mitos relatan no son sólo el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el mundo existe, si el hombre existe, es porque seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los comienzos»*¹⁷⁹.

El mito cuenta cómo hemos llegado al punto en que estamos, pero también cuenta su orden y funcionamiento¹⁸⁰. Continúa Eliade diciendo: *«que al conocer el mito, se conoce el origen de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad: no se trata de un conocimiento exterior, abstracto, sino de un conocimiento que se vive ritualmente»*¹⁸¹. El saber no puede seguir siendo mítico pero ello no significa que se dejen de utilizar los mitos, Platón es el gran creador de mitos pero, ahora, mitos racionales. La gran diferencia es que el primero se considera verdadero y sagrado mientras que del mito platónico se sabe eso, se sabe mito.

Los Tales, Anaxágoras, Jenófanes, Sócrates, Platón, Aristóteles y compañía ya no ven en los mitos más que historias útiles, pero no verdaderas. Al menos no correlativas a la Verdad científica. De hecho ellos crean sus propios mitos, pero ya de otro talante. Son mitos que en su nacimiento son fábulas explicativas. No tienen la función de ser tomados por verdaderos, sino que son metáforas para explicar el orden natural y social. El caso más flagrante, como decimos, es el de Jenófanes, que echa por tierra toda la mitología homérica haciendo incluso burla de ella y los compara con otros dioses de otras

¹⁷⁹ Ibid., 21.

¹⁸⁰ Vernant, *Mito Y Pensamiento En La Grecia Antigua*, cit., 24.: «Para el pensamiento mítico toda genealogía es al mismo tiempo, e igualmente, explicitación de una estructura; y no existe otro modo de explicar una estructura que presentarla bajo la forma de un relato genealógico».

¹⁸¹ Eliade, *Aspectos Del Mito*, cit., 27.

culturas¹⁸². Platón, por su lado, como iremos viendo, hace un uso abusivo de ellos para explicar lo que el logos no llega a tocar. Y, por supuesto, Aristóteles, que habla del motor inmóvil y de los motores mediadores, pero él ya no lo hace al estilo platónico, sino como conclusión a un razonamiento silogístico¹⁸³.

De esta forma los mitos sacros se van diluyendo en mitos explicativos, mitos, digamos, de apoyo, en cuyo límite se encuentra el ya mencionado texto del *Gorgias* de Platón: «escucha, pues, como dice un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero»¹⁸⁴. El mito se ha convertido en fábula. Y la fábula se ha convertido en imaginación. Ambas quieren configurar la memoria, ambas reclaman la verdad, ambas reclaman el tiempo.

Sin embargo, el poeta no conoce el camino en que ha de educar, no conoce la Verdad (en mayúsculas) ni el Bien ni, en general, las Ideas. Homero es un manual pero de pésima cosecha. «Por el contrario, lo que hace el poeta es pintar retratos con palabras, describiendo el aspecto de las camas en mil situaciones confusas, mediante imágenes verbales y rítmicas, sin que en ellas pueda encontrarse ninguna indicación concreta de cómo manufacturar una cama»¹⁸⁵. No es que Homero sea ineficaz, todo lo contrario, el problema que le causa a Platón es que es altamente eficaz en su labor (¡es un Maestro de Verdad!), pero es una labor equivocada. Debe ser, por tanto, expulsado de la ciudad. Su memoria no es ya bien recibida.

¹⁸² Kirk, Raven, & M.Schofield, *Los Filósofos Presocráticos : Historia Crítica Con Selección De Textos*, cit., D.K. 21, B 16. «Los etíopes 'dicen que sus dioses son' de nariz chata y negros; los tracios, que 'tienen' ojos azules y pelo rojizo».

¹⁸³ Si atendemos a nuestras intenciones, poco a poco vamos introduciendo los conceptos de figura y fondo, conceptos que se revelarán fundamentales para nuestros intereses posteriormente. Pues bien, nada se ha construido de forma más reveladoramente cercana a lo que llamamos figura como el motor inmóvil de Aristóteles, ese dios que está totalmente ausente del fondo que es nuestro mundo, ese dios que por no mancharse solo actúa como causa final, ni siquiera fue capaz de crear e impulsar la existencia.

¹⁸⁴ *Gorgias*: Platón, *Diálogos. Vol.2, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (Madrid: Gredos) 523a.

¹⁸⁵ Havelock, *Prefacio a Platón*, cit., 43.

VI. MEMORIA E HISTORIA.

MEMORIA E IDENTIDAD.

Hemos de volver al comienzo de todo el texto. No es una vuelta inocente, ahora ya hemos acarreado un largo bagaje. Podremos ver y sobre todo leer con una nueva perspectiva. De la mano de los griegos ya sabemos que memorizar tiene al menos una doble acepción: es una memoria-hábito que incorpora las destrezas y saberes adquiridos a las vivencias cotidianas, al presente sin reflexión alguna sobre ello, y es también rememorar lo cual, por el contrario, supone una búsqueda de la conciencia sobre algo que reconocemos que es acontecimiento del pasado.

San Agustín realiza una bonita definición de los tres lapsos temporales. El pasado lo define como presente del pasado o memoria, el presente lo define como presente del presente o intuición, y el futuro lo define como presente del futuro o espera¹⁸⁶. Los tres confluyen en el ahora a donde viene y se presenta lo que fue, lo que es y lo que se espera que sea. Coinciden, entonces, memoria e imaginación de nuevo. Y tan solo la fidelidad de la creencia en que unas imágenes tienen vínculo con algo realmente ocurrido.

San Agustín fue maestro de retórica y en sus clases hubo de hablar forzosamente de la memoria como parte de la disciplina de la oratoria, no obstante Agustín conocía perfectamente a Cicerón. Y cuando comienza, en sus *Confesiones*, a meditar acerca de la memoria nos damos cuenta de que sus descripciones nos son familiares. Habla de palacios de memoria con tesoros innumerables que son imágenes que los sentidos perciben. Esos tesoros son los que sobrevivieron al olvido y los que reclamo, mas no siempre vienen al encuentro ¹⁸⁷... «*uno tiene la fuerte impresión de que Agustín poseía una memoria educada en las líneas de la mnemónica clásica*»¹⁸⁸. No llega el santo a hablar explícitamente de memoria artificial, pero trasluce su jerga en la búsqueda del conocimiento de la verdad -en ese sentido innatista que recoge de Platón- un conocimiento de las técnicas clásicas. No es extraño que otorgara a la memoria ser una

¹⁸⁶ Agustín, *Confesiones*, cit., XI, xx, 26.: «Quizás sería exacto decir que los tiempos son tres: presente del pasado, presente del presente y presente del futuro. Estas tres clases de tiempos existen de algún modo en el espíritu... el presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la contemplación, el presente del futuro es la espera».

¹⁸⁷ Ibid., X, 8.

¹⁸⁸ Yates, *El Arte De La Memoria*, cit., 67.

de las potencias del alma: Memoria, Entendimiento y Voluntad. Son la Trinidad del hombre.

Recitar era ya para cuando san Agustín desarrolla sus tesis la manera por excelencia de memorización. Recitar una y otra vez hasta que la memoria es capaz de separarse del texto y seguir recitando sin su apoyo. Los textos son aquí lo inamovible a lo que hay que recurrir cuando la memoria falla, cuando la recitación duda. La modificación se ve sujeta a un sólido recurso que es el alfabeto. El texto es autoridad. Y la memoria-recuerdo se va convirtiendo en memoria-hábito, y así va eliminando el esfuerzo y se va añadiendo al acervo de destrezas y aprendizajes. Aprendemos cuando evitamos el esfuerzo en el rememorar. Aprender es no tener que aprender de nuevo.

Y así la memoria se vuelca en arte y aparece unido a la retórica. Ya fueron los griegos los que comenzaron, con Simónides y su afortunado incidente, a estudiar el cómo del recuerdo. Asociar objetos y lugares, los llamados palacios de la memoria que ordena lo que se quiere recordar colocándolo, mediante la imaginación, en unos espacios, lugares, que son ya de por sí familiares. «*Las imágenes así almacenadas se consideran fáciles de evocar en el momento oportuno, ya que el orden de los lugares preserva el orden de las cosas*»¹⁸⁹. Es en el tratado *Ad Herennium* donde se sentencia que la memoria artificial consiste en lugares y en imágenes¹⁹⁰.

Si recapitulamos podemos agrupar los sentidos de los usos de la memoria en tres tipologías: primero la memoria vinculada a episodios que se van acumulando y que vuelven a nosotros, que buscamos y cazamos. Una vez que nace el arte de la memoria llegamos, en segundo lugar, a una moralización de la misma y queda inscrita como una de las partes de la retórica junto con la acción, la imaginación, la disposición y la invención. Y unida a su vez a las artes liberales, a saber: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música y astronomía¹⁹¹. Pero es también, tercero, parte de una de las virtudes cardinales: la prudencia (*phrónesis*), la templanza, la fortaleza y la justicia. La memoria es, por tanto, cuidada y admirada, elogiada y resguardada por toda la cultura medieval. No es extraño: conocen el alfabeto pero no ha llegado la imprenta.

El salto cualitativo en la producción y en la seguridad frente al olvido no llegará hasta la invención de los tipos móviles. Guardar y preservar se convierte en una tarea ineludible, pero también aprender. No habrá un texto cerca para apoyarse así que es

¹⁸⁹ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 88.

¹⁹⁰ Anonymous, *Retórica a Herenio*, cit., III xxii.

¹⁹¹ En Yates, *El Arte De La Memoria*, cit., 71 y ss. se puede encontrar una larga explicación de las mismas en su recorrido histórico.

tarea del aprendizaje incorporar el texto, mediante una metódica y obsesiva repetición, a la memoria hasta que se haga hábito. Galileo no tuvo que realizar este ejercicio pues no temía la falta de soporte. Newton sabía que crecía a hombros de gigantes y que no debía construir a estos gigantes en cada nuevo intento. Aprender es necesario en una sociedad que teme perder lo que ha conseguido hasta que Gutenberg evita que perdure el temor¹⁹².

Los abusos de la memoria nos llevan a precisar varios niveles en este abuso. El primero será el correspondiente al abuso neurológico. Impedimentos cerebrales debidos a enfermedades, heridas. Entramos en un terreno que no nos es especialmente interesante. La compulsión o el impedido. Son campos de la neurología, no de la fenomenología de la memoria. Pero sí nos interesa el estudio del duelo, el cual será recurrente a lo largo de la obra de Ricoeur. El duelo como reacción a la pérdida, siempre de una persona o «*de una abstracción erigida en sustituto de una persona*»¹⁹³, y tras el duelo, la melancolía. Todo ello surcando el tiempo que es lo que exige la pérdida.

Todo nos va acercando a la labor del historiador. Toda historia se refiere a un grupo humano que entiende en su memoria un origen, un mito fundador que encontramos ligado sin remisión a la violencia, a la pérdida y, en definitiva, al duelo. Duelo que se torna alegría por el logro cosechado por el vencedor, pero tristeza en el lado perdedor. Es el estado que vence el que legitima la victoria¹⁹⁴. Hay heridas que han de ser curadas y es el olvido el que ha de acudir. La memoria ha de seleccionarse, esto es, ha de construirse sobre el olvido. Se elige lo que se ha de olvidar. No hay memoria sin olvido. «*El exceso de memoria recuerda particularmente a la compulsión por repetición*»¹⁹⁵, esto es, recuerda a la patología, a la enfermedad. El paciente repite un acto pero desligado de su origen. Desvinculado. No significa nada. Solo se repite. Es una repetición que ha perdido el enlace, en otras palabras, ha olvidado el enlace. Y aquí encontramos la reconciliación con el pasado. Reconciliación en la falta de memoria crítica.

¹⁹² La obra de referencia en cuando a la importancia de la imprenta es Elisabeth L. Eisenstein, *La Imprenta Como Agente De Cambio* (México: Fondo de cultura económico, 2010).

¹⁹³ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 100.

¹⁹⁴ La victoria no siempre es de quien vence en la batalla. El dominio del discurso, en ocasiones, lo retiene quien ha caído derrotado y es capaz de imponer su versión. El caso más flagrante y al que constantemente nos estamos refiriendo es el de Tucídides, el ateniense que cuenta e impone su versión de la derrota de Atenas. Un caso similar es el Troya, la memoria de los actos de *hybris* que estarán persiguiendo constantemente a los griegos pese a haber vencido.

¹⁹⁵ Ibid., 109.

Otro de los abusos de la memoria es el de la manipulación. Es este quizás uno de los puntos que más literatura y filosofía llevan a la espalda. Entramos en el ámbito de la ideología, del engaño, de los mitos engañosos y de las reconstrucciones trucadas. Entramos en la ya conocida aporía de la imaginación, ahora sí, concienzudamente trastocada. La verdad se pierde en los intereses.

La identidad da forma a la memoria: somos lo que recordamos, lo que la historia ha hecho con nosotros y somos capaces de recordar. Los pueblos son lo que la historia ha hecho con ellos, esto es, lo que los pueblos pueden y quieren recordar¹⁹⁶. La identidad, en su relación con la memoria, encuentra fragilidades. El tiempo es la primera de ellas. Somos lo que se ha hecho de nosotros. El pasado define nuestra identidad. El tiempo es el escultor, si se quiere. Pero en el tiempo cambiamos. ¿Qué es lo que perdura en él? Yo era, yo soy y yo seré, pero quién es el que no cambia en la modificación constante. Identidad y tiempo es el juego que entretuvo a los filósofos y a sus metafísicas desde que Parménides decidió buscar el ser que no evoluciona, que evita el tiempo; decidió escapar al *kairós*, caprichoso, y recobrar la *alétheia* perdida en aquel *aión*. Lo que nos identifica es lo que escapa al tiempo, pero el tiempo es el que nos configura. Nueva paradoja a la que sumaremos alguna más.

Decimos que es la guerra el origen de las comunidades históricas. Su relación con la batalla es fundador y su legitimación es siempre posterior, es realizada por el vencedor. «*Los mismos acontecimientos significan para unos la gloria, y para otros la humillación*»¹⁹⁷. Dos interpretaciones ante un mismo acontecimiento. Dos narraciones para un mismo hecho. La historia, esto es, la memoria, se pliega ante los discursos. De algún lado viene la manipulación. La ideología se presenta aquí en toda su fuerza. Permanece oculta excepto para el otro. Identificamos la ideología del oponente, del vencido que no somos nosotros o del vencedor que tampoco lo somos. La vemos allí pero no aquí. Y si la viésemos aquí no la podríamos confesar.

¹⁹⁶ Es ejemplar la obra de Flower cuando identifica la memoria con la construcción de una nueva Roma: «*A history of memory sanctions, therefore, produces a complex and shifting picture of competing political narratives as it testifies to the continuing desire of each generation to control and categorize the past to suit its own particular needs and purposes*». Harriet I Flower, *The Art of Forgetting: Disgrace & Oblivion in Roman Political Culture* (Univ of North Carolina Press, 2006) 283.

¹⁹⁷ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 112. Piénsese en la construcción que realiza Augusto para conformar una nueva memoria, esto es, una nueva identidad. Véase Jaime Alvar Ezquerro et al., *Religión Y Propaganda Política En El Mundo Romano* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2002).

Distingue Ricoeur el nivel que circula de arriba abajo distorsionando la realidad desde el poder¹⁹⁸. La que justifica el orden establecido, lo cual entra dentro de la lógica interna de las sociedades (contra la que Walter Benjamin se revelaba con denuedo): la realidad existente debe ser justificada para poder mantenerse firme, esto es, para poder conservar su identidad, su unidad¹⁹⁹. Esta identidad tiende a acarrear una autoridad, un orden, el poder que acabamos de ver. Lo que nos encontramos, por tanto, es un abuso de la memoria al servicio del poder que construye una «historia autorizada» que es oficial, es justamente la historia que se conmemora en actos públicos y que se enseña en las escuelas. Crea y conserva una identidad común en «*un pacto terrible (...) entre rememoración, memorización y conmemoración*»²⁰⁰.

Nos encontramos con el caso de la memoria que obliga a ser recordada, enlazando con esta ideología que impone la narración al grupo. La memoria que ha de ser impuesta e intimada choca y fricciona con la Historia que trata de escapar a los círculos de poder. La tesis central de la obra de Ricoeur es justamente la que tiene que lidiar con esta problemática donde memoria e Historia parecen alejarse: «*mi libro es un alegato en favor de la memoria como matriz de la historia*»²⁰¹. La Historia no solo recopila sino que es elemento de justicia²⁰². El duelo es dolor. El trabajo de duelo es la superación, y el trabajo de la Historia es ligado al de duelo por la justicia. La justicia se dirige hacia otro y la memoria habrá de operar justicia a otro. La memoria recuerda la deuda pues la deuda es herencia. Somos lo que otros han hecho de nosotros o, en un juego más sartriano, somos lo que hacemos con lo que otros hicieron de nosotros. La herencia es meridiana. No solo guardamos la herencia mediante la memoria sino que la juzgamos. Pero la justicia de la memoria alcanza también a las víctimas que habíamos dicho que sucumbían al juicio histórico, a la narración del vencedor: la víctima, el perdedor, siempre quiere ser

¹⁹⁸ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 113.: «No se puede hablar más que de coacción silenciosa ejercida sobre las costumbres en una sociedad tradicional».

¹⁹⁹ Las fracturas quedan diluidas gracias al ritual, esto es, gracias a la memoria. Veamos el caso Ateniense. Julia L. Shear, *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) 138.: «*Since the text of the oath was specified in Demophantos' decree and drafted in the first person singular, each man individually swore exactly the same oath as his fellow Athenians. As he stood at the lithos, each man touched the adult sacrificial victims in exactly the same way as everyone else. In and of itself, this collective experience will have created unity among the citizens of Athens and using exactly the same oath will have reinforced this dynamic*».

²⁰⁰ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 117.

²⁰¹ Ibid., 119.

²⁰² Es una idea que recupera Reyes Mate, *Memoria De Auschwitz* (Madrid: Trotta, 2003). Aquí quiere reivindicar la memoria como elemento de restitución, de reparación de las víctimas que claman su consigna: «nunca más». Que no se olvide porque la humanidad no podrá resistir un segundo holocausto.

recompensado, siempre quiere ver el desequilibrio ajusticiado. Todo parece erigirse en contra del establecimiento epistémico de la Historia.

DE RICOEUR A HALBWACHS.

La memoria tiene un carácter privado. Afirmamos con esta rotundidad en base a tres elementos: la memoria se manifiesta ligada al individuo singular, no compartimos los recuerdos sino que cada uno comparte sus propios recuerdos. Es más, el recuerdo va ligado a la conciencia, y la conciencia ha de ser individual por más que la retórica filosófica hable de conciencias colectivas. Es mi presente y es mi pasado, y es mi conciencia la que da sentido y continuidad al tiempo: *«por este rasgo precisamente, la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona»*²⁰³. Y es que es el tiempo, como ya nos había dicho Aristóteles, el que determina la memoria. La memoria vinculada al tiempo y el tiempo a la memoria. Y así llega Ricoeur a san Agustín como inventor de la interioridad en base a su propia biografía de conversión al cristianismo²⁰⁴.

Agustín es el que mira a su memoria y como herencia a la que se debe la mira, como una deuda heredada de lo que él dijo e hizo en el pasado, que es su pasado. Conoce, por tanto, al hombre interior, pero nos advierte Ricoeur, desconoce el juego entre identidad, el sí y la memoria. Habremos de esperar a John Locke para encontrar la tríada, y aún más para llegar a la trascendencia del yo en Kant que terminará por dar lugar a Husserl apuntado desde ese yo cerrado al exterior. *«Con Husserl alcanza su apogeo la escuela de la mirada interior. Al mismo tiempo, toda la tradición de la mirada interior se construye como una situación sin salida hacia la memoria colectiva»*²⁰⁵.

Pero volvamos a san Agustín: es él quien liga memoria y tiempo en la interioridad cuando cita los palacios de la memoria, ese lugar espacial íntimo de donde salen los recuerdos, buscados o aparecidos sin habérselo pedido. Recuerdo las cosas, pero me recuerdo a mí mismo: qué hice y cuándo, por qué y cómo, recuerdo lo sentido y lo conseguido. Y cada recuerdo que rescato es justamente una victoria, dice san Agustín,

²⁰³ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 129.

²⁰⁴ Se abre aquí un camino que no queremos transitar pero que siempre es bueno apuntalar. Lucía Herrerías Guerra, en una de sus notas en su ensayo acerca de la misma obra de Ricoeur resume perfectamente lo que serán las intenciones del filósofo francés. Dice: *«Ricoeur establece entre estos filósofos una interesante red de interrelaciones y enfrentamientos, en los que no me detendré: Agustín (tiempo del alma) frente a Aristoteles (tiempo cosmológico); Husserl (tiempo intuitivo) frente a Kant (tiempo invisible). Confronta también a Heidegger (fenomenología hermenéutica) con lo que éste llama concepto vulgar del tiempo»* L. H. Guerra, *Espero Estar En La Verdad: La Búsqueda Ontológica De Paul Ricoeur* (Barcelona: Editrice Pontificia università gregoriana, 1996) 196..

²⁰⁵ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 130.

una victoria sobre el olvido, fondo peligroso donde se hunden los retales de memoria. Buscamos en el palacio y encontramos, es decir, reencontramos lo que ya sabíamos que teníamos, y al reencontrar reconocemos y aprobamos, juzgamos que es fidedigno, que es lo que encaja. ¿Cómo reconocer lo que habíamos olvidado? ¿No es justamente lo olvidado lo que no tenemos? ¿Si no lo tenemos como criterio, cómo sabremos que es lo que buscamos? ¿Y si lo tenemos, para qué buscarlo? La memoria nos devuelva a lejanas aporías que ya Platón y Aristóteles habían considerado. Dice san Agustín:

«¿Qué he de decir, en efecto, si tengo la certidumbre de acordarme del olvido? ¿Habré de decir que lo que recuerdo no está en mi memoria? ¿O diré que el olvido está en mi memoria para que no lo olvide? No puede ser más absurdas ambas cosas. ¿Qué decir de la tercera solución? ¿Cómo diré que es la imagen del olvido la que retiene mi memoria y no el olvido mismo, cuando me acuerdo de él?»²⁰⁶.

Si la memoria está dentro no cabe trascendencia en ella, pero tampoco se habrá de buscar lo que ya se tiene. Y si está fuera, dónde habremos de encontrarla. Siendo estas paradojas constantes, el avance de san Agustín viene de la inclusión de la interioridad que él liga al espíritu, la conciencia donde se miden los tiempos. El tiempo se mide íntimamente en su paso por el espíritu y así se refleja en su famosa fórmula: presente del pasado o memoria (que es individual), presente del presente o intuición (que es de la conciencia) y presente del futuro o espera (que vuelve a ser individual). La memoria, para san Agustín, no es una memoria objetiva sino que es una memoria íntima que se podrá o no compartir, que se podrá coordinar con la del grupo, justamente en las conmemoraciones, pero que nunca será una memoria del mundo.

Frente a san Agustín encontramos a John Locke quien, a juzgar por Ricoeur, inventa la conciencia tal y como hoy la entendemos. Habrá quien acuda a Descartes para encontrar el Yo, pero se encontrará un Yo muy frío, muy neutro, muy común. Encontrará «*un ego ejemplar cuyo gesto es invitado el lector a repetir*»²⁰⁷. Las operaciones del cogito no son acciones individuales sino una diversidad de funciones que puede llegar a realizar. La individualidad del Yo es un invento de Locke para el cual el cogito ha de mantener su identidad. Descartes vence a la duda con la certeza del Yo, Locke vence a la diversidad con la identidad personal. No está interesado en la sustancia con todas las connotaciones

²⁰⁶ Agustín, *Confesiones*, cit., X, XVI, 25.

²⁰⁷ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 136.

que arrastra el término desde Parménides sino que apunta a una conciencia que no busca ideas innatas sino impresiones que van formando la memoria, esto es, la identidad.

La conciencia y la memoria serán una y la misma cosa formando la identidad que no es la de nadie más. Es un *self*, como gusta recordar Ricoeur, y no una sustancia. Identidad, conciencia y memoria. La conciencia será una, y esa unidad está ligada al tiempo, a lo que Husserl llama flujo, ese constante avanzar que constituye, en ese mismo movimiento, su unidad. La identidad no está en la inmovilidad, como se nos había dicho desde la filosofía griega, sino en su fluir. La unidad se construye desde las fases por las que pasa, pero la conciencia apunta y mira al flujo mismo. «*Tenemos pues, dos intencionalidades: una, transversal, fijada en la cosa que dura (se habla entonces de retención del sonido); la otra que no aspira más que al «aún» en cuanto tal de la retención y de la serie de retenciones de retenciones*»²⁰⁸. Para tener algo que dure, una unidad que avance, se necesita un flujo que puede mirarse y constituirse a sí mismo, y de esta forma evita la necesidad de un nuevo flujo que apunte al primero: se constituye a sí mismo. Así, las vivencias que vuelven lo hacen al presente, a la percepción, recordar es percibir de nuevo en una misma conciencia, una conciencia que es un flujo constante de impresiones, de memorias, de identidades. Es en el flujo donde se da la identidad de la conciencia en las constante percepción de impresiones.

El paso del ego solitario al nosotros es uno de los pasos que Husserl aboca para llegar a la memoria común. El otro es, efectivamente, un extraño pero que se forma en la esfera propia. El solipsismo es el límite donde se impone la necesidad del otro para dar salida a la fenomenología trascendental. El flujo de conciencia es abierto y alcanza al otro que queda definido como lo que es no-yo, pero en mí. Maurice Halbwachs es quien ayudará a Ricoeur en este siguiente paso de abertura a lo colectivo en su obra *Memoria colectiva*²⁰⁹.

²⁰⁸ Ibid., 148.

²⁰⁹ Maurice Halbwachs, *La Memoria Colectiva* (Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2004).

MAURICE HALBWACHS Y LA MEMORIA COLECTIVA.

«Si lo social se confunde con lo consciente, debe confundirse también con la rememoración en todas sus formas»²¹⁰.

Mientras los psicoanalistas estudiaban la memoria personal de los individuos, los psicólogos han estudiado la memoria cognitiva en tanto facultad mental, y mientras tanto ninguno se ha ocupado de los hábitos de memoria. Los estudios actuales no entienden la memoria-hábito como un elemento de suficiente estatus como para ser objeto único de estudio. Dos casos como ejemplo: Oakeshott²¹¹ distingue dos tipos de morales, a saber, la moral reflexiva en el sentido kantiano, y la moral que viene de la costumbre. Esta moral-costumbre no es considerada siquiera como un asunto ético del que hay que dar cuenta sino que se realiza en la inercia social y se acepta. No hay juicio de alternativas, no hay reflexión moral, no un sopesamiento de las opciones, *«there is nothing more than the unreflective following of a tradition of conduct in which we have been brought up»²¹²*. Y estos hábitos se adquieren del mismo modo que se adquiere el lenguaje; resulta absurdo preguntarse por el cuándo y el cómo. No hay una formulación de reglas y esta es la clave para Oakeshott. La diferencia está, una vez más, en la consciencia de la actividad o de la conducta: una conducta moral es la reflexiva frente a una conducta hábito que es pura inercia social.

Frente a Oakeshott tenemos el texto de Winch²¹³ que postula que lo importante no es que el sujeto que realiza una acción sea capaz de hacer explícita la regla que sigue sino que sea capaz de distinguir la buena de la mala conducta. La argumentación de Winch se fundamenta en la idea de que un hábito no deja de ser una repetición una y otra vez de lo mismo, como frases, latiguillos, pedalear, conducir, etc. Pero la conducta moral no es exactamente así puesto que el contexto es casi siempre variable y pocas veces se repiten todos los factores, de forma que no se repite la acción sino la regla que aplicamos a cada contexto. *«Winch wants to say that I can be said to have acquired a rule, rather than a habit, because I understand what is meant by 'doing the same thing in the same*

²¹⁰ Ibid., 21.

²¹¹ Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Methuen, 1977) 61-69, 119-29.

²¹² Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 30.

²¹³ Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (USA & Canada: Routledge, 2008) 54-59.

kind of occasion»²¹⁴. No son, por tanto, hábitos de conducta sino una conducta guiada por una regla al mejor estilo kantiano.

No entraremos en una crítica a estas dos posiciones en cuanto a la idoneidad de separar, por ejemplo, memoria de hábitos o de reglas (es difícil sostener que los contextos en la bicicleta o en un diálogo no cambian de la misma forma que cambian los contextos en la decisión moral, sea consciente o no), sino que nos centraremos en la actitud que tienen con respecto a la memoria-hábito. Los psicoanalistas se ocupan de lo olvidado en su autobiografía por el sujeto, los psicólogos estudian cómo se olvidan los esquemas o categorías, los convencionalistas no se interesan por los actos de recuerdo y olvido como tales... Y sea en unos casos o en otros, lo cierto es que la memoria-hábito se está dejando de lado pues la memoria-hábito del sujeto no es exactamente lo mismo que la memoria cognitiva del sujeto en lo que respecta a reglas y códigos, hay más.

Entra en escena una obra clave: *La memoria colectiva* de Maurice Halbwachs²¹⁵. La tesis de Halbwachs es que el individuo adquiere su memoria, su identidad, a partir de su participación de una serie de conductas colectivas que los «*individuals are able to acquire, to localise and to recall their memories*»²¹⁶.

La memoria es individual, ya nos lo dijo Aristóteles, pero los recuerdos son siempre colectivos. Así comienza Halbwachs y así podemos comenzar a delimitar la memoria individual y la memoria colectiva: en soledad nunca estamos solos. Dice: «*son los demás los que nos los recuerdan*»²¹⁷, refiriéndose, claro, a las memorias que consideramos individuales. Da igual que no haya nadie alrededor nuestro «*ya que llevamos siempre con nosotros y en nosotros una determinada cantidad de personas que no se confunden*»²¹⁸. Rememorar un recuerdo no necesita de testigos materiales que estuvieran allí conmigo mirando o escuchando lo que paso a recordar. Dice Halbwachs que bien pudiera ser que el grupo que sí estaba construyese el recuerdo de lo ocurrido en mi persona (porque estuviese, por ejemplo, durmiendo cuando me pintaron la cara) sin que yo recuerde nada de forma que la imagen del pasado es impuesta por el entorno, y así se modificase o se

²¹⁴ Connerton, *How Societies Remember*, cit., 31.

²¹⁵ Quizás exagerándole dicen de él lo siguiente: «*En efecto, y aunque sea imposible reducir sus influencias colectivas a una, Halbwachs ha venido a ser considerado en muchos sentidos como el heredero de Durkheim por excelencia*». Ana Vitores & Pep Vivas, 'La Psicología Colectiva De Maurice Halbwachs', *Athenea Digital*, /8 (2005), 2 1.

²¹⁶ Connerton, *How Societies Remember*, cit., 36.

²¹⁷ Halbwachs, *La Memoria Colectiva*, cit., 26.

²¹⁸ Ibid.

rellenase ese recuerdo. Tendríamos recuerdos reales y recuerdos ficticios, recuerdos correctos e incorrectos que en sociedad, intersubjetivamente, debieran ser puestos a prueba y cotejados. Estamos adelantando demasiado. Vayamos con más cuidado.

Los recuerdos se apoyan en los de los demás siempre que los demás formen parte de nuestro grupo, esto es, que compartan memorias precedentes que ya habían coincidido «*y que haya bastantes puntos en común entre una y otras para que el recuerdo que nos traen pueda reconstruirse sobre una base común*»²¹⁹. El recuerdo se apoya en nociones comunes que están en nuestra mente y en la del resto de participantes²²⁰: los recuerdos saltan de una mente a otra sin cesar en tanto formamos parte de un mismo grupo, de una misma sociedad. Y si no se forma parte de una misma sociedad el recuerdo se fragmenta y la memoria colectiva se pierde: solo guarda cada grupúsculo un aspecto del acontecimiento, «*de ahí que muchas descripciones de un pasado común no coincidan y que ninguno sea realmente exacto*»²²¹. Y así es que solo recordamos desde dentro de un grupo o sociedad que será la que coloque los marcos al recuerdo. No existe memoria individual sin la memoria colectiva.

No hay una conciencia puramente individual y por tanto no hay un recuerdo puramente individual. En la memoria colectiva se insertan los recuerdos que tienen que ver con la comunidad o con las relaciones con otras comunidades. Las memorias que involucran a un solo individuo van quedando aletargadas y perdiéndose en el olvido. Pero la memoria del individuo solo se puede conformar desde la memoria del colectivo aunque involucre a solo un miembro: «*muchas veces sucede que nos atribuimos a nosotros mismos, como si se hubiesen originado únicamente en nosotros, ideas y reflexiones, o sentimientos y pasiones, que nos ha inspirado nuestro grupo*»²²². El grupo persuade a sus miembros de que las decisiones, los sentimientos, los valores, etc., son internos y no impuestos desde fuera²²³. Hay un conflicto donde vemos a la luz que nos marca el contexto, el grupo que demarca y limita los marcos y los grados, porque el recuerdo, finalmente, dice Halbwachs, es cuestión de grado: los recuerdos puramente personales se

²¹⁹ Ibid., 34.

²²⁰ Maurice Halbwachs, 'Fragmentos De La Memoria Colectiva', *Athenea digital*, 2 (2002), 1-11 6. «*Existirán entonces memorias individuales y, si se quiere, memorias colectivas. Dicho de otra forma, el individuo participa en dos formas de memoria*».

²²¹ Halbwachs, *La Memoria Colectiva*, cit., 35.

²²² Ibid., 46.

²²³ Ibid., 47.: «*Probablemente, todo arte del orador consiste en hacer creer a quienes lo oyen que las convicciones y sentimientos que despierta en ellos no les ha venido de fuera*».

diferencian de los que nos parecen colectivos en tanto *«las condiciones para recordarlos son más complejas; pero no es más que una diferencia de grado»*²²⁴. Y asegura Halbwachs que los recuerdos más difícilmente memorables son los que nos tocan solo a nosotros²²⁵.

El recuerdo es del individuo aunque conformado y apoyado por el grupo. No existe la memoria del grupo sin los aportes individuales. La fuerza y la duración vienen dados por la fuerza de la comunidad que los sustenta, pero esta comunidad bebe de las experiencias de los individuos. Hay recuerdos comunes que se apoyan unos en otros, que se completan y que se consolidan hasta que *«cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva»*²²⁶ que va variando en función de la posición que ocupa en ella. Y como el recuerdo surge de una mezcla de corrientes y de una mezcla de pensamientos dentro de la comunidad, da la sensación de no pertenecer a ninguno de los elementos en la mezcla y los atribuimos a una supuesta independencia. No hay memoria colectiva sin los recuerdos individuales de igual forma que los recuerdos individuales son descontextualizados y carentes de significado sin la memoria colectiva.

Parece que formemos parte de dos tipos de memorias: la colectiva y la individual. Dice: *«la memoria colectiva, por otra parte, envuelve las memorias individuales, pero no se confunde con ellas. Evoluciona según sus leyes, y si bien algunos recuerdos individuales penetran también a veces en ella, cambian de rostro en cuanto vuelven a colocarse en un conjunto que ya no es una conciencia personal»*²²⁷. La memoria individual necesita abrirse a las memorias de los otros para ser operativa. La clave son los límites: mientras la memoria individual encuentra unos límites cortos, la memoria colectiva puede escapar a ellos y ampliar horizontes. Mayor afianzamiento y mayor alcance.

La memoria colectiva me permite acceder a recuerdos que no son míos, desde hechos nacionales a cuestiones anteriores a mi nacimiento o a mi madurez²²⁸. Es una

²²⁴ Ibid., 48.

²²⁵ Assmann no acuerda la radicalidad de Halbwachs aunque, como veremos, acepta y continúa su labor. Dice, por ejemplo: *«Según su tesis [Halbwachs], nunca formulada tan taxativamente, un individuo que creciese en soledad absoluta, no tendrá memoria»*. Jan Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia* (Madrid: Gredos, 2011) 37.

²²⁶ Halbwachs, *La Memoria Colectiva*, cit., 50.

²²⁷ Ibid., 54.

²²⁸ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 37.: *«Las colectividades no «tienen» memoria, pero condicionan la memoria de sus miembros (...). No sólo recordamos lo que sabemos de los demás, sino también lo que nos cuentan y lo que nos confirman y nos reflejan como importante»*

memoria que recojo y copio, me afianzo en ella y me ayuda a construir una identidad. Parte de mi personalidad, por tanto, está en el grupo. Mi identidad se forma en mi memoria y parte de mi memoria se recoge de la colectiva: «*memoria personal sólo desde dentro, y la memoria colectiva solo desde fuera*»²²⁹. Ahora bien, un acontecimiento solo puede incorporarse a la memoria colectiva una vez ha transcurrido el tiempo. La memoria colectiva es en este sentido histórica y la Historia necesita distancia: nuestra vida se incorporará a esa historia solo cuando esta se haya establecido.

*«Nuestra memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida. Así pues, por historia hay que entender, no una sucesión cronológica de hechos y fechas, sino todo aquello que hace que un periodo se distinga de los demás, del cual los libros y los relatos nos ofrecen en general una representación muy esquemática e incompleta»*²³⁰.

MEMORIA COLECTIVA Y MEMORIA HISTÓRICA.

No es lo mismo memoria colectiva y memoria histórica. Las líneas que siguen a continuación van a ser claves para la comprensión de lo que queda. Una de ellas será señalada pero no transitada por ahora. La otra nos ocupará unas cuantas hojas. Ambas nos remiten a los comienzos de nuestra investigación, a saber, al tiempo. La memoria histórica será la memoria de la que, evidentemente, beberá la Historia, y comienza justamente donde termina la memoria colectiva, donde el recuerdo va muriendo y languidece para pasar a ser letra fría y muerta. Cuidemos los epítetos: la Historia es fría y muerta (aunque querrá vivir), precisamente los rasgos de *chrónos*, ese tiempo que permanece devorando, matando, y que es frío y calculador, ajeno. La memoria colectiva fluye y se mueve, evoluciona para volver al comienzo. Los rasgos: un eterno volver que fluye y que está vivo. «Contrapresente», dirá Assmann en su fantástica obra *Historia y mito en el mundo antiguo*²³¹, para referirse a ese pasado que constantemente se cruza en el presente, a ese pasado que siempre es presente porque está vivo (y solo en el ahora existe la vida, bien lo sabe *chrónos*).

²²⁹ Halbwachs, *La Memoria Colectiva*, cit., 55.

²³⁰ Ibid., 60.

²³¹ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit.

La Historia nos señala constantemente lo alejados que estamos de los acontecimientos que relata mientras que la memoria colectiva es un continuo no artificial. La Historia es capaz de construir puentes entre ese pasado alejado y roto con respecto al presente mediante sus herramientas que tan solo un pequeño grupo de especialistas es capaz de manejar²³². El pasado de la memoria colectiva está funcionando en el presente mientras que la erudición de la historia solo interesa al pequeño círculo académico y rara vez salta al ahora a ejercer acción alguna. La memoria colectiva es memoria en funcionamiento, limitando, configurando, tallando el presente y las identidades de quienes la mantienen despierta. «*En realidad, en el desarrollo continuo de la memoria colectiva, no hay líneas de separación claramente trazadas, como en la historia, sino simplemente límites irregulares e inciertos*»²³³. La memoria social se va desvaneciendo y en ese desvanecimiento surge poco a poco la memoria histórica que alinea la frontera en la muerte del recuerdo que ya no actúa, que ya no vive.

La historia es una, dice Halbwachs, aunque se pueda hacer de muchas maneras. Las memorias colectivas son expresamente muchas, tantas como grupos sociales; y es que la memoria colectiva ni pretende ni puede alejarse de la perspectiva de la sociedad de la que depende: no es subjetiva por esencia. La Historia quiere alejarse, quiere colocarse en un plano superior y mirar todo desde la soberbia de la objetividad: «*el historiador no se sitúa en el punto de vista de ninguno de los grupos reales*»²³⁴. La Historia ha pretendido una historia universal, la memoria social nunca acometería tal tarea. Su musa es Clio y su objetivo es la universalidad. En pocas líneas Halbwachs ha recorrido lo que habremos de caminar nosotros en un lento ascenso para dar su jerarquía apropiada a la disciplina histórica. Su trazo grueso adelanta nuestra pretendida meticulosidad.

Y sigue: la Historia mira las discontinuidades, las rupturas, los pliegues, mientras que la memoria colectiva mira las similitudes, lo que se repite, lo que es semejante. Acentúan elementos diferentes, una buscando dibujar un cuadro de cambios, la otra busca lo igual para señalar lo igual, esto es, lo que mantiene la unión del grupo. «*Pero el grupo que vive primero y sobre todo para sí mismo, desea perpetuar los sentimientos, las*

²³² Halbwachs, *La Memoria Colectiva*, cit., 81.: «*El estudio de la historia así entendido está reservada solamente a unos pocos especialistas*».

²³³ Ibid., 83.

²³⁴ Ibid., 85.

*imágenes que forman la sustancia del pasado»*²³⁵. El grupo mira a su pasado y en él encuentra que sigue siendo él mismo: su identidad se reafirma en ese pasado en el que puede encontrar las semejanzas necesarias para que no se rompa²³⁶. La Historia, sin embargo, es el recuento de cambios, es el recuento de cesuras que señalan con denuedo subrayando las diferencias entre lo que está a un lado y lo que está al otro. La causa de esas transformaciones, la causa de esas diferencias y sus consecuencias son su material. «*La memoria colectiva, en cambio, es un grupo visto desde dentro, y durante un periodo que no supera la duración media de la vida humana»*²³⁷.

Digámoslo ya: la oposición que comenzó siendo entre memoria e imaginación pasa ahora a ser entre Historia y tradición²³⁸. Toda esta evolución ha transitado, y sigue en ello, en las aguas del tiempo porque, como ya sabemos, la memoria es del pasado, nos lo dijo un griego. Rastreamos ahora, en un ejercicio de alteridad, qué no es la Historia²³⁹, lo cual viene a ser tanto como afirmar que definiremos qué sí es la tradición. Miramos a Grecia y no dejamos de ver ese tiempo *aiónico* lanzando su sonrisa: ya está de vuelta.

MEMORIA CULTURAL.

Acudimos a Jan Assmann para recopilar los espacios de la memoria²⁴⁰, a saber:

- 1.- la memoria mimética que se relaciona con, claro, la imitación. Aprendemos y asimilamos conocimientos que quedan sumados al acervo de capacidades mediante la imitación de lo que hacen los otros. Fijémonos en que hablamos de actividad, de capacidad, pues es de usos y costumbres de lo que hablamos referidos a las técnicas. Fue Platón, si recordamos, quien con profusión se fijó en ella.
- 2.- la memoria de las cosas: no es una dimensión que le dé mucho juego a Assmann y se limita a apuntar que es la memoria de objetos, no de capacidades. Recordar qué es y

²³⁵ Ibid., 87.

²³⁶ Maurice Halbwachs, 'Memoria Colectiva Y Memoria Histórica', *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 169 (1995), 209-22 210. «*El recuerdo es en gran medida una reconstrucción del pasado con la ayuda de datos tomados prestados al presente y preparada, además, por otras reconstrucciones hechas en épocas anteriores de donde la imagen de antaño ha salido ya muy alterada*».

²³⁷ Halbwachs, *La Memoria Colectiva*, cit., 88.

²³⁸ Halbwachs, 'Memoria Colectiva Y Memoria Histórica', cit., 215.: «*En realidad, en el desarrollo continuo de la memoria colectiva no hay, como en la historia, líneas de separación claramente trazadas, sino solamente límites irregulares e inciertos*».

²³⁹ Las oposiciones continuarán evolucionando y al final del escrito veremos cómo la que presenta Benjamin es la de Historia/Memoria.

²⁴⁰ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 22.

dónde he dejado el tenedor, la bicicleta, etc. Las cosas son bellas o funcionales, son producto del trabajo propio o ajeno, de mercadeo o de la naturaleza. *«De ahí que las cosas le reflejen una imagen de sí mismo y que le traigan el recuerdo de sí mismo, de su pasado, de sus predecesores»*²⁴¹. El objeto se recuerda desde la biografía, desde la individualidad. El objeto remite a un acontecimiento personal, a una vivencia en el sentido orteguiano.

3.- memoria comunicativa: el hombre no se construye en soledad y después se abre al mundo sino que tan solo desde la interacción con el mundo se puede entender al hombre singular. No hay hombre sin relaciones sociales que siempre están mediadas por lenguaje. Todo ello ya nos lo ha apuntado Halbwachs: no se desarrolla el lenguaje desde dentro sino siempre desde ese estar rodeado de lenguaje. El lenguaje está dado y se internaliza, como bien nos enseñó Vygotsky en su corta obra²⁴². Conciencia y lenguaje se han de explicar desde la abertura en la interacción con el resto de individuos²⁴³.

4.- memoria cultural: los tres ámbitos anteriores quedan englobados en este. La memoria mimética forma parte de la memoria cultural en tanto las rutinas se conforman en ritos sociales, ceremonias. Las cosas son símbolos o iconos que representan lápidas, templos, etc., *«que trascienden el horizonte de la memoria de las cosas, pues explicitan el índice temporal e identitario implícito»*²⁴⁴. El tercer nivel que queda incluido es el de la memoria comunicativa que es el más relacionado con la memoria cultural pues es en él donde las instituciones cobran sentido y se sostienen en el tiempo y en el espacio. Es la comunicación posible tan solo en tanto se construyan sistemas de almacenamiento intermedio que requiere especialistas, sistemas de notación, mecanismos mnemotécnicos, etc²⁴⁵.

*«El tiempo es para la cultura del recuerdo lo que el espacio para el arte de la memoria»*²⁴⁶. El arte de la memoria va a quedar desligado de la cultura del recuerdo. El

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Lev Semenovich Vygotsky, *Pensamiento Y Lenguaje* (Barcelona: Paidós, 1995).

²⁴³ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 22.: *«La conciencia y la memoria únicamente se forman en el individuo por su participación en tales interacciones»*.

²⁴⁴ Ibid., 23.

²⁴⁵ Fijémonos que la memoria cultural no es memoria colectiva, es más, la memoria cultural estaría enfrentada a la memoria colectiva si hacemos una lectura rigurosa. A este respecto dice Ibid., 45.: *«Para Halbwachs la memoria colectiva no sólo se define frente a la historia, sino también frente a todas las formas organizadas y objetivadas del recuerdo que agrupa bajo el concepto de «tradición»»*.

²⁴⁶ Ibid., 33.

espacio era el juego de Simónides. El tiempo es el juego de la memoria que Cicerón llamaba natural²⁴⁷ (frente a la artificial relatada en el *Ad Herennium*). Assmann necesita desligarlos para lograr avanzar en su argumentación y la manera en la que lo logrará será a partir de los usos del tiempo y del espacio. Simónides nos había enseñado que la mnemotécnica depende de la colocación espacial de los objetos, mas Assmann insiste en que el recuerdo de la cultura del recuerdo es una referencia al pasado. El ayer se ha de salvar del pasado fijándolo en el presente, haciéndolo vivo en el presente incorporado a la conciencia colectiva. «*El pasado se reconstruye en el recuerdo*»²⁴⁸, dice Assmann, acentuando la idea de reconstrucción, no de recuperación limpia, y de presente, pues el pasado, como decía Agustín de Hipona, es presente de la memoria.

*«Los nuevos comienzos, los renacimientos y las restauraciones presentan siempre la forma de un recurso al pasado. En la medida en que alumbran el futuro, producen, reconstruyen y descubren el pasado»*²⁴⁹.

La tradición es justamente ese enmascaramiento de la discontinuidad, del cambio, mediante el subrayado de los elementos que se mantienen y que son útiles en su actualización. El cambio se dibuja como tradición a través de la institución, del rito, de la ceremonia, del monumento, etc. El recuerdo es concreto, ha de tener un espacio y un tiempo que orienten la memoria. Se necesita, como nos decían desde el *ars memoriae*, una referencias, unos *frames* o fondos sobre los que concretar el recuerdo (añadiendo el tiempo). Los calendarios, que son cronológicos, fríos, son una manera de fijar el tiempo desde las celebraciones, las fechas señaladas e importantes que reseñan unos días específicos con respecto a otros -he aquí su calor-. Pero la celebración incluye un espacio. La casa es para la familia lo que el valle para la comunidad y el territorio nacional para las ciudades. Calendario y espacios territoriales, tiempo y espacio donde ubicar los recuerdos en referencia a estas concreciones.

«Todos los grupos que pretenden consolidarse como tales se esfuerzan por crear y asegurarse lugares que, además de constituir escenarios de sus formas de

²⁴⁷ Cicerón, *El Orador*, cit., LXXXVI, 351-54.

²⁴⁸ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 33.

²⁴⁹ *Ibid.*, 34.

*interacción, generan símbolos de su identidad y puntos de apoyo de su recuerdo»*²⁵⁰.

La memoria se apoya en quien la sustenta mientras da a este sustentador una concreción espacial y temporal, pero también una identidad y una educación. La memoria colectiva aparece como elemento bajo el que la sociedad se construye porque es bajo él que se ordena, aún siendo un elemento que se sustenta sobre nosotros. El grupo social conserva su identidad en base a su singularidad (con respecto a la alteridad) y a su duración pues «*todos los grupos aspiran a durar, tienden a enmascarar los cambios en la medida de lo posible y a percibir la historia como una duración sin cambios*»²⁵¹.

No hay pasado limpio o neutro sino tan solo re-construcciones. El pasado realmente no se perpetúa por mucho que la ilusión sea esa sino que hay reorganizaciones sucesivas. Lo nuevo es un pasado re-construido. La memoria re-construye, no recupera, y al re-construir organiza la experiencia del presente y el futuro. Vivimos, por decirlo de alguna manera, en un pasado que siempre vuelve fingiendo ser fidedigno, en un presente que hereda el pasado, en un futuro que se retuerce sobre el pasado. La identidad de cada individuo se formula desde la memoria colectiva, y la memoria colectiva es hija, si se quiere decir así, de la memoria cultural, de la tradición. En este sentido se plantean Handler y Linnekin si la tradición es un objeto cultural o tan solo una construcción simbólica, concluyendo que «*the latter is the only viable understanding*»²⁵². Pensamos dentro de los muros de lo posible que quedan fijados a partir de nuestra identidad: de nuestra tradición. ¿Cómo es esto posible? Gracias a las instituciones.

²⁵⁰ Ibid., 40.

²⁵¹ Ibid., 41.

²⁵² Richard Handler & Jocelyn Linnekin, 'Tradition, Genuine or Spurious', *The Journal of American Folklore*, 97/385 (1984), 273-90 273.

TRADICIÓN Y RUTINA.

La realidad habitual es, claro, la realidad cotidiana. Nos movemos en la cotidianidad y es en ella donde nuestra conciencia se conforma: el día a día es nuestro campo de pruebas, es nuestra escuela. La cotidianidad «*constituye mi actitud natural*»²⁵³. Y la realidad cotidiana está ordenada, se aprende como una realidad ordenada, y esto es esencial pues aprendemos el orden y las pautas: la realidad es repetitiva²⁵⁴ y coherente. Es más: ese orden objetiviza la realidad que como tal se nos presenta, pero ese orden viene impuesto, no lo ordenamos nosotros sino que nos viene dado como tal²⁵⁵. El orden es dado y así lo aprendemos. El acceso a ese orden de la vida cotidiana es el lenguaje que ayuda a realizar esa objetivación: el lenguaje conforma el mundo y le da un significado, es decir, lo ordena. La definición de cada palabra, de cada idea, de cada concepto supone categorizar, esto es, ordenar, y vincular lo nombrado a mi vida, la cual queda ligada irremisiblemente a ese objeto y al lugar que ocupa en el sistema. Soy de un país y empleo un ordenador, frío carne en aceite gracias a una sartén y a la electricidad de la presa... cada palabra me remite y me liga a una sociedad que mantiene una jerarquía, unos valores, unas estructuras, unos sistemas productivos y unas relaciones económicas. «*El lenguaje marca las coordenadas de mi vida en sociedad y llena esa vida de objetos significativos*»²⁵⁶.

Estas objetivaciones tienen una característica básica: son intersubjetivas. Sé que mi acceso a ellas es el mismo que el acceso que tiene el resto de mis semejantes que viven en la misma sociedad: la sociedad abre estas objetivaciones a todos los miembros de la misma. Mis sueños son míos y no se pueden compartir sino traduciéndolos a lenguaje cotidiano, las objetivaciones son ya compartidas y de libre acceso. El orden del mundo es común a todos los miembros de una sociedad concreta. Cuidado, este mundo

²⁵³ Peter Berger & Thomas Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, ed. Amorrortu (Buenos Aires, 2008) 37.

²⁵⁴ A. B. Pajares, *Dioses, Héroes Y Orígenes Del Mundo: Lecturas De Mitología* (Madrid: Abada Editores, S.L., 2008) 378-79.: «*Los acontecimientos cotidianos no son más que pura imitación de hechos o actitudes ya ocurridos una vez para siempre jamás*».

²⁵⁵ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 37.: «*La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena*».

²⁵⁶ Ibid.

abierto y de libre acceso no se presenta a todos por igual pues cada cual tiene su perspectiva, su punto de vista a un mismo mundo²⁵⁷. Estas diferentes perspectivas nunca llegan a ser tan separadas como para pervertir la continuidad entre ellas: los significados no se alejan tanto como para perderse la comunicación. En definitiva, la realidad es suficientemente limpia de perspectivas y objetivada se presenta a toda la comunidad que como tal la entiende. No hay que verificarla ni demostrarla: se presenta, es. La vida cotidiana no permite dudar de la realidad cotidiana. Es más: tan solo abandonando la vida cotidiana podremos reflexionar acerca de la vida cotidiana (esta es, claro, la posición de la filosofía²⁵⁸).

La vida cotidiana es la vida del hábito. Aprendo a moverme en ella sin pensar en ella. Mis movimientos son los que la rutina me hace mecanizar: sé caminar y andar en bicicleta de la misma manera que sé situar las festividades anuales y comportarme en las ceremonias sociales²⁵⁹. La vida cotidiana es una repetición constante de comportamientos y de conocimientos que en esa repetición se van fijando en mi memoria. Soy lo que hago en sociedad día a día. Y si algo queda fuera de mi rutina hago por incorporarlo a ella, hago por convertirlo en hábito.

Pero no siempre vivimos dentro del hábito, también somos capaces de alejarnos de lo rutinario y entrar en otra realidad. El científico enfrascado en sus probetas escapa de la realidad cotidiana y las palabras adquieren en ese espacio del laboratorio un cariz diferente, un significado notoriamente alejado, tanto que el hombre de la calle no sería capaz de seguir una conversación, así como el filósofo dando una conferencia sobre el concepto del tiempo en Aristóteles se eleva hasta circunscribirse a un ámbito muy concreto: el de los letrados en filosofía; el resto no pueden entrar porque la semántica les cierra las puertas. El espacio limitado por los muros del templo es también una frontera entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo de lo divino donde los significados limitan esa realidad y la resignifican²⁶⁰.

²⁵⁷ Véase para la idea de «perspectiva» José Ortega Y Gasset, *El Tema De Nuestro Tiempo* (Madrid: Espasa Calpe, 1988).

²⁵⁸ El filósofo es ese que abandona el mundo para, desde la distancia, observarlo y analizarlo. Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 39.: «La transición de la actitud natural a la actitud teórica del filósofo o del hombre de ciencia».

²⁵⁹ Connerton, *How Societies Remember*, cit., 25.: «Acting out consists in a type of action in which the subject, in the grip of unconscious of immediacy which is heightened by the analysand's refusal or inability to acknowledge their origin and, therefore, their repetitive character».

²⁶⁰ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 42.: «El físico teórico nos dice que su concepto de espacio no puede transmitirse lingüísticamente, precisamente lo mismo que dicen el artista con respecto al significado de sus creaciones y el místico con respecto a sus comunicaciones con la divinidad».

La conciencia se ordena, del mismo modo, temporalmente, y esta temporalidad es también intersubjetiva. El fluir del tiempo transcurre en el interior pero se adquiere desde el exterior. Hace siglos que vivimos bajo las órdenes del reloj y la hora se vuelve objetiva en las manillas e intersubjetiva en la rutina. La sociedad impone unos hábitos que son secuencias ordenadas, no solo espacialmente, sino temporalmente. La sincronización de mis acciones con la secuencia que la sociedad establece es directa: vivimos en función de los periodos que se nos marcan colectivamente, tanto en el horario diario como en el horario anual. Celebraciones, fechas señaladas que sobresalen, días especiales... horas determinadas para levantarse y para almorzar, horas de *prime time*, horas de ocio... días de labor, días de descanso, días de alternar... etapas vitales de estudio, edades de trabajo, edades de maduración, edades de reposo...

El tiempo y el espacio se construyen en relación al otro, a esa alteridad que define nuestra identidad, nuestra vida. Yo me aprendo en el otro, y al otro lo aprendo en el cara a cara, en las relaciones de esa rutina. La interacción se vuelve esencial para construir la identidad que no puede ser sino en sociedad, en las pautas de la sociedad. En la aprensión del otro aprendo también el orden del mundo y quedo engarzado en él²⁶¹. El otro es tipificado, esto es, categorizado: «tipo jovial», «tipo profesor»... Y mi actitud ante cada uno de ellos dependerá de la tipificación bajo la que se encuentre. Yo aprendo al otro tipificándole y mis acciones y mis conductas se encuentran enclaustradas en esa categorización del otro que a su vez me tipifica a mí: son las interacciones las que van construyendo los comportamientos, las reglas, los valores²⁶²...

«La realidad social de la vida cotidiana es pues aprendida en un continuum de tipificaciones que se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan del «aquí y ahora» de la situación cara a cara»²⁶³. En este *continuum* están quienes trato en mi día a día y están también quienes son anónimos y por tanto son abstracciones con quienes, claro, nunca me he encontrado. Esos otros que son abstracciones no solo se alejan del «aquí y del ahora» en el espacio sino también en el tiempo: son quienes me han precedido y quienes vendrán.

²⁶¹ Ibid., 47.: «La realidad de la vida cotidiana contiene esquemas tipificadores en cuyos términos los otros son aprendidos y «tratados» en encuentros cara a cara».

²⁶² Uno de los conceptos clave es el de *recipe knowledge*. En Ls Shaffer, 'Beyond Berger and Luckmann's Concept of "Recipe Knowledge:" Simple Versus Standardized Recipes', *Sociological Viewpoints*, 14 (1998), 2-13.: «*recipe knowledge* refers to the attempt to transfer practical abilities or "know how" from a skilled or knowledgeable performer to a novice by offering step by step directions in terms that are familiar to the novice and by utilizing behaviors already within the repertoire of the novice».

²⁶³ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 49.

La interacción con el otro se hace mediante el lenguaje. Hemos de entender el lenguaje en su sentido más amplio: todo instrumento de comunicación que me vincula con quien está tanto a mi lado, cara a cara, como con quien está alejado en tiempo y espacio. El lenguaje es simbólico en ese simbolismo es capaz de objetivar la realidad: «*el lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica*»²⁶⁴. Aquí es donde entran la filosofía, la historia, la religión, la ciencia, etc. Los relatos que dan significado a la realidad y que simbolizan esa misma realidad: vivimos en símbolos y por los símbolos. Nuestro mundo se erige sobre esos edificios de signos que permiten significar la realidad.

Y el lenguaje construye nuestra realidad en la memoria que es posibilitada en él: es la semántica la que pasa de generación en generación dando lugar a ese pequeño milagro que es la continuidad social y colectiva. Aprendemos la rutina en el lenguaje que nos envuelve día a día en una constante prueba del sistema en su pervivencia. Hay una acumulación de conocimiento social que se transmite de generación a generación, de individuo a individuo en la vida cotidiana. La rutina es el medio de aprendizaje de la vida diaria.

Aprendemos ese cúmulo de rutinas y de conocimientos que vienen ordenados, como ya habíamos dicho, desde fuera. Y ese orden permite engarzar nuevos conocimientos que pueden pasar a formar parte del acervo colectivo o simplemente de mi acervo personal. Nuevos acontecimientos o nuevos saberes pueden incorporarse a conjunto y ese conjunto también permite dar sentido a nuevos acontecimientos personales y nuevos saberes personales. No hay hecho ni suceso que no se deba entender dentro de la colectividad y desde la colectividad. El orden dado es el marco que da orden a los nuevos añadidos.

*«La formación del yo debe, pues, entenderse en relación con el permanente desarrollo del organismo y con el proceso social en el que los otros significativos median entre el ambiente natural y el humano»*²⁶⁵.

²⁶⁴ Ibid., 57.

²⁶⁵ Ibid., 69.

TRADICIÓN E INSTITUCIÓN.

El orden de la realidad viene dado de fuera y los individuos se incorporan a él, pero ese orden no se puede decir que no sea humano, que no sea un producto humano. Es una producción humana, por supuesto, y es una producción constante. El hombre se externaliza constantemente en la realidad que le significa como hombre. No hay elementos biológicos sino tan solo culturales, si se quiere psicológicos, o más bien sociológicos. No hay mayor estatus ontológico que el de la producción humana para el orden social: «*la externalización en cuanto tal constituye una necesidad antropológica*»²⁶⁶.

La rutina es la clave: nos habituamos a unas conductas, nos habituamos a unos ritmos que crean pautas repetitivas. La pauta se repite y se sigue repitiendo porque se ha repetido en el pasado, y es ahí donde reside parte de su fuerza. El hábito nos hace eficaces en el ensayo y error, nos hace solventes en las actividades que no necesitamos reflexionar sino que vienen ya mecanizadas. El deporte es un magnífico ejemplo de esta mecanización: el jugador de balonmano encuentra, a lo largo de su formación, una dificultad que nunca le abandonará y que será constante en sus acciones de juego, a saber, la elección. El jugador debe decidir si lanzar a portería o si pasar a un compañero, si iniciar una finta o si buscar un bloqueo... todo ello son decisiones que se han de tomar durante el juego y que determinan el éxito de la acción. La elección es clave, pero ha de ser una elección que se base, no en la reflexión, sino en el hábito. El jugador ha de saber reaccionar ante las circunstancias de forma que su elección le lleve por el camino eficaz y no justamente por el que conduzca al fracaso. La elección, en este juego donde la velocidad es esencial, no puede venir tras un proceso sosegado de evaluación racional de las opciones desde cero, ha de venir de lo que se ha entrenado (camino hacia la virtud según los griegos) una y otra vez hasta que se mecaniza... esto es, se convierte en hábito. La rutina deviene en eficacia. El hábito es la velocidad. Especializarse es ser eficaz en un ámbito, es lograr la mecánica inconsciente sobre un campo, sea el balonmano o sea el piano, sea la enseñanza o sea la jardinería.

²⁶⁶ Ibid., 71.

Llegamos así a las instituciones²⁶⁷ que son las que guardan las rutinas sociales. «*La institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Dicho de otra forma, toda tipificación de esa clase es una institución*»²⁶⁸. El hábito da lugar a la institución que se abre a la sociedad y tipifica a quienes de ella participan. El profesor es quien da clases mientras que el alumno queda tipificado como el que las recibe: cada papel es demarcado institucionalmente, así como lo está el de peluquero o el de ingeniero. Las instituciones demarcan el juego pero tienen historia, un pasado que se puede rastrear y que explica los límites de la rutina institucionalizada.

Si no se estudia el pasado de una institución no se puede comprender la manera en que controla el comportamiento de la sociedad, de los individuos que participan de ella²⁶⁹. Las causas dan la razón y demarcan las líneas que no se pueden saltar. «*Las instituciones, por el mero hecho mismo de existir, también controlan el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan*»²⁷⁰. El orden de la realidad se plasma en las instituciones que eligen un modo de actuar y de valorar la realidad. No hay el mismo orden en el comunismo primitivo del que hay en la sociedad capitalista, como no hay el mismo orden en el panteón griego que en la religión cristiana: sus instituciones, por tanto, han de ser diferentes si aceptamos que son emanaciones sociales. La institución controla. La institución cierra la comunidad frente al otro y la define²⁷¹.

Tres conceptos encuentra Lythgoe a este respecto que pueden esclarecer el paso: la *tradicionalidad* que entiende como instancia que nos remite a «una categoría

²⁶⁷ Por supuesto que las tesis de Berger y Luckmann han sido criticadas y retocadas. Un ejemplo de las críticas se puede encontrar en Raúl Yáñez Henríquez, 'La Construcción Social De La Realidad: La Posición De Peter L. Berger Y Thomas Luckmann', *Revista Ars Boni et Aequi*, 6/2 (2010), 289-301. Sin embargo creemos que sus posiciones son perfectamente manejables a un nivel profundo y fértiles para nuestros propósitos.

²⁶⁸ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 74.

²⁶⁹ Para estudiar el Yo hemos de estudiar la Historia que define el Yo. No es posible una comprensión de la vida de cada uno de nosotros si no es a partir de las identidades que nos completan y es por ello que Ortega insista en el carácter vertical de la filosofía. Solo rastreando la historia que configura la memoria o, en los términos que ahora estamos empleando, la memoria cultural, podremos entender al hombre actual. Dice: «*La filosofía no progresa como las ciencias en la dimensión horizontal mediante ensanches sucesivos, progresa hacia abajo, en la dimensión de profundidad y su avance consiste en hacerse cuestión de lo que hasta la fecha no había sido cuestionable*». José Ortega Y Gasset, *Unas Lecciones De Metafísica* (Madrid: Alianza Editorial, 1970).

²⁷⁰ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 74.

²⁷¹ Las identidades que definen a las personas son múltiples en tanto las memorias culturales, al contrario que la historia, son plurales. De todo ello se ocupa con prolijidad Amin Maalouf, *Identidades Asesinas* (Alianza, Madrid, 2001).

trascendental de la historia»²⁷² donde el tiempo se muestra como lejano pero se pliega hasta hacerse presente, un pasado que sufrimos y que recibimos. Las *tradiciones*, por su parte, son las que se refieren al propio contenido material que se transmite y que dan un significado a nuestro presente y que son las que se dan en los rituales que las instituciones protegen y extienden. Y todo ello se encuadra, finalmente, en el reconocimiento del sentido, esto es, en los *prejuicios* que heredamos del pasado y desde los cuales miramos el pasado que, si bien es lejano, no deja de hacerse presente en ellos.

La historia de las instituciones es su propia fuerza y es así que entender su fuerza nos lleva a estudiar su pasado. La institución se objetiviza porque es tradición, esto es, porque es histórica. El matrimonio tal y como hoy lo entendemos es una externalización de la sociedad, es un producto humano que como tal se ha de entender pero que también viene dado de fuera para los nuevos miembros que se someten a él y aceptan las reglas que la institución propone. Es en la historia donde las instituciones se objetivizan cuando en su origen eran creaciones *ad hoc* humanas. Se elevan, se erigen como anteriores y ordenadores de la realidad; «*se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos*»²⁷³.

Es muy ilustrativo el cambio de expresión que Berger y Luckman identifican en la institución: pasamos del «ya volvemos a empezar» al «así están en las cosas», que es justamente la manera de indicar que la realidad se acaba de objetivizar. Viene dada. Su cambio es más complicado, su estabilidad se fortalece. El individuo se enfrenta al mundo social de la misma manera en que se enfrenta al mundo natural: se enfrenta a él como algo dado e impuesto, algo ordenado y que se resiste a una nueva ordenación²⁷⁴.

El hombre, en definitiva, logra una bonita paradoja: construye algo y lo experimenta como ajeno a sí mismo que a su vez será algo con lo que mantendrá una constante dialéctica. El hombre se mantiene lejos y cerca, recoge lo más alejado para traerlo a lo más cercano (¡su propia identidad!), lo más viejo se vuelve lo más actual: vida, pura vida de nacimiento y muerte, puro retorno y pura paradoja, como el *aión* que se muestra viejo y joven al tiempo pues es ambas cosas. Es el «contrapresente» de Assmann sobre el que volveremos. La dialéctica se vuelve sobre su creador, no puede no hacerlo, el hombre construye una institución que termina por objetivarse pero esa institución se gira y mira al hombre al que a su vez va a construir. Dicen Handler y Linnekin: «*We suggest that there*

²⁷² Esteban Lythgoe, 'El Desarrollo Del Concepto De Testimonio En Paul Ricoeur', *Eidos*, /9 (2008) 50.

²⁷³ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 78.

²⁷⁴ Ibid., 80. «*Un mundo institucional, pues, se experimenta como realidad objetiva*».

is no essential, bounded tradition; tradition is a model of the past and is inseparable from the interpretation in the present»²⁷⁵. El producto actúa sobre el productor. Falta un tercer momento: la internalización «*por la que el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en la conciencia durante la socialización*»²⁷⁶. Tres momentos que son necesarios para construir la realidad social y que la sociología no puede obviar²⁷⁷.

La legitimación de estas instituciones no puede acudir constantemente a la memoria y a la tradición y busca nuevas fórmulas. Del mismo modo estas instituciones tienden a defenderse y desarrollan métodos de control social. La creación humana se revela contra el humano al que exige pleitesía. Enseñan y exigen ciertos comportamientos. Todo se ordena y por tanto todo se vuelve previsible, repetitivo, constante. No hay cambios y se trata de prevenir contra cualquier cambio. Las instituciones son la autoridad²⁷⁸.

Aquí están las características de la tradición que son las características del mito y del *aión*. El poeta, Homero, repite y repite para que nada se pierda y la memoria se perpetúe, memoria de la verdad, de la *alétheia*, de la palabra mágico-religiosa del Maestro de Verdad. Todo ello nos lleva a una reflexión acerca de la oralidad porque en el fondo, de todo lo expuesto por ahora, no hay sitio para sentarse a leer en la conformación de la identidad. La tradición es oral y la oralidad tiene sus propias características. De ellas se han ocupado con suficiente profundidad los autores de la Escuela de Toronto, desde Erik Havelock del que ya hemos hablado a Walter Ong, y antes que ellos Milman Parry y Albert B. Lord. No es preciso recuperar toda su investigación²⁷⁹ y las polémicas que acarrearón mas es útil reseñar que la repetición de lo cantado²⁸⁰ era una de las premisas básicas de

²⁷⁵ Handler & Linnekin, 'Tradition, Genuine or Spurious', cit., 276.

²⁷⁶ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 81.

²⁷⁷ Ibid., 82.: «*La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social*».

²⁷⁸ Tanto más cuanto más tradicional es la sociedad, es decir, cuanto más oral es la comunidad más *auctoritas* tiene la palabra del Maestro de Verdad.

²⁷⁹ Esta labor la hemos realizado para otra investigación en Alonso Enguita, 'Oralidad Y Escritura: La Gran División Y Sus Críticas', cit.

²⁸⁰ Ong, *Oralidad Y Escritura: Tecnologías De La Palabra*, cit., 64.: «*Básicamente se repetían las mismas fórmulas y temas, pero eran hilados o "poetizados" de modo distintos en cada interpretación, incluso por el mismo poeta, según la reacción del público, la disposición del poeta o la ocasión, así como factores sociales y religiosos*».

la labor del aedo para la Grecia arcaica pero también para la Yugoslavia analfabeta²⁸¹ e incluso para la URSS que estudian Luria y Vygotsky²⁸².

El poeta, así como la institución, que como decimos no deja de ser la depositaria de la tradición, esto es, de la mitología, dicen la verdad, son los Maestros de Verdad. La verdad puede ser puesta en mayúsculas y puede ligarse, como ya hemos demostrado, a la Verdad de Platón, a la verdad del *chrónos* que es imagen (según el número del movimiento) del *aión*. Esta verdad es la del que sabe lo que ha ocurrido (y su palabra es fidedigna, es un maestro de la verdad, no olvidemos los primeros versos de la *Ilíada*²⁸³) y por ello sabe lo que queda por acaecer. Es Nereo, ese dios que reparte justicia y que tiene el poder de la mántica: conoce el orden. La divinidad conoce la regularidad, conoce la eternidad, conoce el retorno. Y así conoce ese futuro que se retuerce en pasado. Es esta la tradición que nos trae el pasado para avisar del futuro, para determinar el futuro. El mito no está muerto sino que vive para avisar de lo que está por venir en su eterno giro: está por venir, en su promesa, porque dice conocer la regularidad, en su ejercicio, porque determina las posibilidades, levanta los muros de lo posible, define nuestra identidad. Su acción determina el futuro que dice prever, pero no prevé, tan solo construye. Nos construye a nosotros porque controlando el pasado modela el presente: es por ello que conoce lo que ha de venir.

LA PRÁCTICA DE LA INSTITUCIÓN.

El individuo no puede recordarlo todo y tan solo parte de las experiencias de su día a día van quedando presentes a la conciencia, sedimentadas según el lenguaje de Berger y Luckmann. Esto es conocido pero no lo es tanto la sedimentación intersubjetiva, esto es, el conjunto de experiencias que comparten varios individuos y que resultan ser también una selección más o menos consciente de esos recuerdos que no se habrán de perder. Memoria colectiva, memoria comunicativa. Esta sedimentación intersubjetiva pasa a ser

²⁸¹ A. B. Lord, *The Singer of Tales* (Harvard: Harvard University Press, 2000). En el fondo el aedo es aquel que repite sin repetir, aquel que recoge la tradición y la hace suya hasta ser capaz de cantar los mismos temas sin repetir nunca su canto, siempre adaptándolo al público presente, siempre manejando a su auditorio.

²⁸² Véase por ejemplo Aleksandr Romanovich Luria, *Lenguaje Y Pensamiento* (Barcelona: Martínez Roca, 1985).

²⁸³ Cuando Homero requiere a la musa que cante a través de su boca la furia del Pelida. Es la musa la que canta, ella es la autoridad. Homero, *La Ilíada*, cit., I 1.: «Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves -cumplíase la voluntad de Zeus- desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquiles».

social cuando se traduce en un sistema de signos, esto es, cuando se objetiviza y por tanto se aleja del sujeto, se aleja de la sociedad constituyéndose como algo ajeno. Se separa del contexto original, se aleja de lo humano y ya se presenta como algo dado. En esa separación se vuelve accesible a quienes no estuvieron allí, a quienes no lo experimentaron directamente pero que conocen el lenguaje a que fue traducido: participan de las instituciones. «*El lenguaje objetiva las experiencias compartidas y las hace accesibles*»²⁸⁴. No es el lenguaje el único sistema de signos pero sí el más potente. Ceremonias, liturgias, rituales, las propias instituciones²⁸⁵ en su rutina, etc., forman parte del entramado de la memoria que alarga la vida de las experiencias ahora objetivadas.

Al ser traducida la experiencia a lenguaje se vuelve, como decimos, accesible, se torna objeto de conocimiento y se incorpora al acervo de tradición bajo la que los individuos aprenden y se educan. Y la tradición puede buscar su origen donde quiera²⁸⁶, puede construir un relato a partir de los sedimentos que hayan quedado, de los retales de memoria que aún perduren, puede narrar un origen a su gusto. La legitimación nos lleva a esa dialéctica marxista entre la base y la superestructura donde la legitimación de la base puede cambiar, puede moldearse y tallarse hasta quedar hecha a medida. Porque tipificar a alguien como rubio no lleva problemática social alguna, tipificar una institución cualquiera como dada y nuclear en el sistema social ya sí tiene implicaciones potentes. Las instituciones necesitan quedar grabadas en la memoria, en la conciencia de los miembros de la comunidad y necesitan, del mismo modo, ser transmitidas semánticamente de unos a otros, de generación en generación: son las fórmulas el modelo que se emplea institucionalmente para pervivir en el tiempo. Fácilmente memorizable y fácilmente traducible para continuar dentro del aparato social ordenando la realidad²⁸⁷.

²⁸⁴ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 89.

²⁸⁵ Cornelius Castoriadis, Antoni Vicens, & Marco Aurelio Galmarini, *La Institución Imaginaria De La Sociedad* (2; Barcelona: Tusquets, 2013) 187.: «*Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico segundo grado y constituyen cada una su red simbólica*».

²⁸⁶ Paradigmático es el caso relatado por Shear cuando advierte de que el *demos* hubo de «inventar», o mejor dicho, construir una nueva serie de rituales y de espacios públicos para el orden que había de instaurarse en la polis. Shear, *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, cit., 131 y ss.

²⁸⁷ Para el uso de fórmulas en la Grecia Arcaica: Ong, *Oralidad Y Escritura: Tecnologías De La Palabra*, cit.

La institución controla una vez ha sido legitimada. Primero busca su coherencia y después robustece sus márgenes²⁸⁸. Los mismos individuos desempeñan parte de este control, es más, sin ellos no habría capacidad de control. Cada particular juega un rol que viene institucionalizado y que delimita las acciones que puede realizar. Un policía no se comporta como un maestro, ni un maestro como un banquero. Y ninguno de ellos jugará el rol de padre mientras trabaja, ni el rol de su oficio mientras ejerce de padre. Los roles de cada persona son manifestaciones del orden de la realidad que viene mediado por las instituciones (la policial, la educativa, la bancaria... la paternal). El rol delimita y predice las acciones porque ofrece un limitado abanico del que el actor no puede escapar; escribe el papel que se ha de representar²⁸⁹.

La realidad objetivada se realiza a través de las instituciones²⁹⁰ en la práctica diaria tornándose hábito y rutina. El juego de roles es la manera en que los individuos toman parte del orden de la realidad y la manera en que el conocimiento acumulado se aprehende y se transmite. El rol crea especialistas que son los que mecanizan las acciones específicas. *«Cada uno de ellos [los roles] comporta un apéndice de conocimiento socialmente definido»*²⁹¹. Dos consecuencias sacan Berger y Luckmann: la sociedad existe en tanto que los particulares son conscientes de su existencia a través de este juego institucional, y la conciencia individual cobra sentido tan solo en su determinación social.

*«El orden institucional es real solo cuanto se realice en «roles» desempeñados, y que, por la otra, los «roles» representan un orden institucional que define su carácter y del cual se deriva su sentido objetivo»*²⁹².

Y así se entiende la dialéctica entre la realidad objetivada y la actividad diaria de los individuos que se definen en ese orden dado pero que a su vez mantienen el orden dado. Es el paso de la realidad objetiva a la realidad subjetiva que vuelve a ascender hasta la realidad objetiva, construyendo así la sociedad.

²⁸⁸ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 93.: *«El problema de la coherencia lógica surge primero en el plano de la legitimación (...), y después en el plano de la socialización»*.

²⁸⁹ Ibid., 97.: *«Todas estas representaciones, sin embargo, resultan «muertas» a no ser que «vuelvan a la vida» continuamente en el comportamiento humano real»*.

²⁹⁰ Castoriadis, Vicens, & Galmarini, *La Institución Imaginaria De La Sociedad*, cit., 429 y ss.

²⁹¹ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 101.

²⁹² Ibid.

Para entonces la sociedad es ya una cosa, como hemos dicho, se ha reificado²⁹³, en este extraño giro que emplean en sociología, se ha alejado y se ha convertido en cosa, se ha deshumanizado porque se ha escapado al hombre. El productor se entiende como producto en un vuelco sociológico donde la conciencia es determinada por su propio producto. Al reificarse²⁹⁴ las instituciones se elevan hasta tocarse con el mundo de la naturaleza, que es también cosa, y se torna necesidad y destino. Los roles también se reifican y el individuo no crea el rol sino que el rol termina por crear al individuo²⁹⁵. Y así las instituciones, en su juego ceremonial, ritual y repetitivo, logran conformar al individuo, la identidad del individuo, logran levantar los muros de lo posible para ellos definiendo su futuro, futuro que pueden ahora pasar a prever. La institución se aleja y solo vuelve al individuo para apoyarse en él al siguiente salto, y en cada apoyo configura a ese individuo. La impresión que deja, claro, es la de eternidad, es la de que siempre ha estado ahí, la de que hay una continuidad inquebrantable y fácilmente rastreable desde el origen mítico que fue presente y vuelve a ser presente. Claro, ese origen mítico limita el presente. Se hace presente. Es contrapresente.

CONTRAPRESENTE.

Si nos detenemos en una descripción del recuerdo los sociólogos se han dado cuenta de un fenómeno que denominan *the floating gap*, o el «vacío flotante»: las sociedades cuentan con muchos testimonios de los sucesos recientes pero muy pocos de los sucesos tempranos, esto es, de los sucesos que ya se van alejando en el tiempo. Del mismo modo tienen una gran información de sucesos y acontecimientos lejanos, primigenios u originarios. Tres momentos en la memoria colectiva: el pasado lejano muy nutrido, el pasado inmediato muy testimoniado, y el pasado intermedio del que los informes son escasos y los testimonios se van reduciendo hasta cero. Y en muchas

²⁹³ Ibid., 114.: «La reificación es la aprensión de fenómenos humanos como si fueran cosas».

²⁹⁴ Si quisiéramos hilar fino habríamos de aceptar que reificación y objetivación no son exactamente el mismo movimiento. Juan Carlos Barrasús Herrero, 'Reconocimiento Y Reificación: La Revisión De Axel Honneth De Una Categoría Clave De La Teoría Crítica', *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (46, 2013), 365-74 368.: «la reificación surge de la amnesia de este momento originario de reconocimiento, mientras que la objetivación puede no haber olvidado este momento originario del que surge la objetivación y la reflexión».

²⁹⁵ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 118.: «Ambas reificaciones confieren un status ontológico y total a una tipificación que es producto humano».

ocasiones los integrantes de la comunidad no saben siquiera de este *floating gap*²⁹⁶ que se oscurece y al que no prestan atención. Es más, pueden llegar a ignorarlo haciendo coincidir ese pasado con el presente de forma que chocan aplastando ese periodo intermedio.

Vansina se dio cuenta de que este fenómeno daba lugar a las dark ages, «*épocas oscuras*» donde el conocimiento del pasado está oscurecido y en gran parte ignorado²⁹⁷. La historiografía griega, por ejemplo, comienza a relatar su pasado desde cien años antes de que Herodoto empiece a escribir, justamente el «*lapso de tiempo típico que una memoria contemporánea puede abarcar por la experiencia y de oídas*»²⁹⁸. Creso es el comienzo de su historia, es el horizonte de los testimonios directos, es el pasado reciente. Más allá en el tiempo está el terreno de los arqueólogos, no el de la memoria social que entra en la *dark age*.

Las genealogías son un excelente ejemplo de este fenómeno en tanto que en ellas se recuerdan los nombres de los antepasados recientes y el de los antepasados míticos, saltándose toda la gama intermedia. En este sentido, la genealogía es «*una forma de salvar la distancia entre el presente y los tiempos primitivos y de legitimar la estructura y las reivindicaciones actuales al enlazarlas sin solución de continuidad con los orígenes*»²⁹⁹. Se marcan dos extremos, la cabeza y los pies, sin mediación. Dos extremos a los que corresponden dos tipos de memoria en una clasificación que se ha convertido ya en clásica, ya sabemos: memoria comunicativa y memoria cultural. La primera es la memoria del pasado reciente, la memoria del testimonio, la memoria que el lenguaje cotidiano mantiene viva y la memoria a la que sus portadores incorporan sus recuerdos personales. Esta memoria comunicativa es la que aún perdura, ya en sus últimos alientos, de la guerra civil española a la que los nietos pueden acceder mediante el testimonio de

²⁹⁶ J. Vansina, *Oral Tradition as History* (Kenya, Uganda & Tanzania: James Currey, 1985) 23.: «*There is a gap in the accounts, which I will call the floating gap. (...) The gap is not often very evidence to people in the communities involved, but it is usually unmistakable to the researchers*».

²⁹⁷ Zanker explica cómo Augusto rellena ese *floating gap* en su Foro Augusto por medio de las estatuas de los *summi viri*. Paul Zanker, *Augusto Y El Poder De Las Imágenes* (Madrid: Alianza Editorial, 1992). Del mismo modo es recomendable a este respecto del uso de la memoria de Augusto la obra Anonymous, *Religión Y Propaganda Política En El Mundo Romano*, eds Jaime Alvar Ezquerro et al. (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2002) 115 y ss.

²⁹⁸ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 48. En este sentido Herodoto remite a dos tipos de fuentes, a saber, las que ha oído (*aoké*) o le han contado, y las que él mismo ve y es testigo (la labor del *hístora*). A las primeras no les presta mucha atención ni credibilidad, a las segundas, claro, ya más.

²⁹⁹ *Ibid.*, 49.

sus abuelos. Esta memoria se tornará memoria cultural cuando no quede testigo que la rememore³⁰⁰.

El otro modo de la memoria colectiva es la memoria cultural. Frente a la memoria comunicativa que se ofrece como la memoria del pasado reciente que tiene como límite un recuerdo biográfico, la memoria cultural se ofrece como un refuerzo fundante, un recuerdo originario, primigenio que construye objetivaciones que van desde instituciones a ritos, celebraciones, monumentos, adornos, tatuajes, etc. No se funda en la interacción social como en el caso de la memoria comunicativa sino en objetivaciones que vienen desde el pasado como dadas y legitimadas en su origen y en su propio carácter de cosa, en tanto son cosificadas, dadas de antemano. «*Para la memoria cultural únicamente cuenta la historia recordada, no la fáctica*»³⁰¹. La fáctica se puede llegar a incluir en la memoria cultural erigiéndose como mito. Los mitos son justamente el ejemplo más recurrente de memoria cultural en tanto ejercen la labor de historias fundantes. Esta memoria cultural, entonces, tiene algo de cosa, de objetivo, de alejado, de sacro, de religioso y suprahumano, algo extraordinario, poco común y merecedor de festividad.

No hay una organización dada para la memoria colectiva, la cual carece de especialistas, al contrario que la memoria cultural que se organiza en instituciones con sus agentes que a su vez organizan la realidad. Esta es siempre diferenciada en su participación, no así la memoria comunicativa en la que todos participan sin distinción en sus interacciones. Podríamos argüir una horizontalidad comunicativa frente a una verticalidad cultural (copiando el esquema de Ortega para la filosofía³⁰²). Este esquema es más que deficiente desde el momento en que los medios de comunicación son los que controlan de qué se habla, con qué intensidad y por cuánto tiempo, mas nos puede ser útil para dibujar los usos de la memoria. El mismo Asmann realiza una tabla de contenidos para especificar esta dialéctica que pasamos a reproducir³⁰³:

³⁰⁰ Habla Asmann de la *oral history* que es ese horizonte de la experiencia directa. Ibid., 50.: «*Todos los estudios de la oral history confirman que tampoco en las sociedades con escritura el recuerdo vivo se retrotrae más de ochenta años*»

³⁰¹ Ibid., 51.

³⁰² Ortega Y Gasset, *Unas Lecciones De Metafísica*, cit.

³⁰³ Asmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 55.

	Memoria comunicativa	Memoria cultural
Contenido	Experiencias históricas en el marco de biografías individuales.	Protohistoria mítica, acontecimientos del pasado absoluto.
Formas	Informal, poco conformada, desarrollo natural, por interacción, vida cotidiana.	Institucionalizada, alto nivel de formalidad, comunicación ceremonial, fiesta.
Medios	Recuerdo vivo en memorias orgánicas, experiencias y de oídas.	Objetivaciones firmes, codificación/escenificación tradicional simbólica en palabras, imágenes, danzas, etc.
Estructura temporal	80-100 años, horizonte temporal de 3-4 generaciones desplazándose con el presente.	Pasado absoluto de un tiempo primitivo mítico.
Portadores	No específicos, testigos temporales de una comunidad del recuerdo.	Portadores de la tradición especializados.

Estamos ahora moviéndonos en los márgenes de sociedades ágrafas que no tienen como medio de preservar su conocimiento sino la memoria humana. Tres funciones: registro, convocatoria y comunicación, o en otros términos, forma poética, escenificación ritual y participación colectiva. La memoria es humana pero se conserva en el ámbito colectivo en el que participan, y esto es clave, todos los miembros de una misma comunidad, esto es, todos aquellos individuos que se agrupan bajo una misma identidad. Son reuniones, son celebraciones, son fiestas, son certámenes... son formas de articular tiempos y espacios, de enseñar valores y de recordar orígenes que limiten el mundo de lo posible dentro de cada ámbito, y así dice Assmann, por ejemplo, que «*las fiestas crean el orden temporal general en el que también la vida diaria ocupa su lugar*»³⁰⁴.

Es en la ceremonia el lugar donde la memoria cultural encuentra su mayor distancia con respecto a la memoria comunicativa. La ceremonia es justamente el espacio y el tiempo donde el día a día, donde la cotidianidad queda suspendida. La celebración es un alto en los hábitos, en las rutinas, que prepara al individuo para entrar en un nuevo espacio objetivado, cosificado, que habitualmente tiene un carácter sacro.

³⁰⁴ Ibid., 57.

Escritura y oralidad, sociedades alfabéticas y sociedades analfabetas, tienen su lugar en este esquema que vamos dibujando. Una sociedad oral es una sociedad donde la memoria oral y la memoria cultural tienen sus márgenes no tan bien delimitados como una sociedad con escritura en tanto que en esta última la memoria cultural va irremisiblemente ligada al texto. En las sociedades orales memoria colectiva y cultural tienden a confundirse con mayor facilidad. Hablar de tradición es hablar de mitología. Eternidad. *Aión*.

Lo que tenemos en el mito ³⁰⁵, entonces, es un pasado absoluto que cierra los límites del colectivo que bajo él se coloca y que se repite en un eterno retorno nietzscheano³⁰⁶. El mito es un constante presente que delimita y que demarca lo pensable y lo actuable. El pasado histórico es un pasado relativo que escenifica la continuidad. La Historia no concibe hechos aislados sino que los coloca en una totalidad de causas y efectos donde nada surge de la nada ni lleva a la nada sino que todo se enmarca como efecto de algo y causa de otro algo. El mito, como pasado histórico, funda una comunidad, pero es un mito alejado, es un tratamiento de lo que ya fue. El mito, para el pasado absoluto, es un presente constante que una y otra vez impone su lógica y su orden a la realidad³⁰⁷.

Dos características más: el mito es fundante, como ya hemos explicado, y es contrapresente³⁰⁸. Vamos directamente a esta segunda función que habíamos anunciado. El presente en sus experiencias es deficitario. El pasado completa el carácter de perfil bajo del presente con tintes épicos y heroicos. Esa épica está perdida y es el mito el que la recupera y el que la añade a este presente carente de ella. Así son las epopeyas homéricas que nacen justamente en el momento en que la cultura micénica cae o está a punta de derrumbarse: es aquí donde el recuerdo de ese pasado mejor y glorioso cobra más sentido. No solo señala el mito lo que define desde el pasado a la comunidad, sino

³⁰⁵ Pajares, *Dioses, Héroes Y Orígenes Del Mundo: Lecturas De Mitología*, cit., 378. «Lo que cuenta el mito es un pequeño conjunto de acontecimientos protagonizados por un número de personajes con un nombre, ocurridos en un momento determinado».

³⁰⁶ La obra de referencia sobre el eterno retorno es Mircea Eliade, *El Mito Del Eterno Retorno* (Argentina: Emecé, 2001).

³⁰⁷ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 75.: «El mito es la referencia (preferentemente narrativa) del pasado desde donde proyecta luz sobre el presente y el futuro».

³⁰⁸ Eliade, *El Mito Del Eterno Retorno*, cit., 18.: «Todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo; el hecho es suficientemente conocido para que nos baste con recordar algunos ejemplos: “Debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio”. “Así hicieron los dioses; así hacen los hombres.” Este adagio hindú resume toda la teoría subyacente en los ritos de todos los países».

que señala lo que debe volver a ser, marca un fin que es precisamente el de recuperar lo que la sociedad fue y ya no es. En definitiva, «*el recuerdo se convierte en expectativa*»³⁰⁹.

El texto sagrado no es el texto canónico. El texto sagrado no ha de ser interpretado sino tan solo recitado, está vivo y presente, fluye en función de los intereses y de las necesidades. El texto canónico dirige su sentido hacia los valores normativos y formativos, que pretenden ser actualizados desde el comentario, no desde su fluir, pues ellos ya no fluyen, ellos se han quedado detenidos. Assmann emplea una metáfora muy rica: el texto sagrado habla al corazón mientras que el texto canónico habla a la vista³¹⁰ y por ello necesita de un tercero que lo interprete y lo libere de su complejidad. Es aquí donde aparece, claro, el intérprete, ese tercero que se va separando progresivamente de las instituciones ajenas a la suya, la política por ejemplo, la administrativa o jurídica.

La escritura, en cualquier caso, evita que el oyente haya de entrar en una participación intensa con el texto mediante el ritual, repitiendo una y otra vez la ceremonia, y permite la lectura lenta y sosegada, reflexiva, del texto, es decir, permite que aparezca, frente al frenesí del ritual, la calma del intérprete. Y aquí entra la parte que más asemeja a Assmann con los teóricos de la Gran División: «*la diferencia fundamental entre la coherencia textual y la coherencia ritual está en que la segunda se basa en la repetición y, por tanto, excluye la variación, en tanto que la primera la admite e incluso estimula*»³¹¹.

³⁰⁹ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 76.

³¹⁰ Es imposible no hacer mención a Marshall McLuhan, aquel que dirimió entre la cultura táctil, la de la oralidad, la cultura vibrante, y la sociedad ya alfabetizada, fragmentada (la masa) y dependiente de la vista. Vease Marshall McLuhan, *Comprendiendo Los Medios De Comunicación* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2009).

³¹¹ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 91.

RITOS Y MITOS.

«Es indiferente, para el fin que perseguimos con el presente estudio, saber en qué medida los ritos matrimoniales y la orgía crearon los mitos que los justifican»³¹².

Esta cita de Eliade es fundamental, no tanto por las intenciones que manifiesta, claramente las opuestas a las nuestras, sino por la relación causal que presenta. El rito no necesariamente sigue al mito sino que el mito³¹³ se construye para legitimar el rito. Si hablamos de ritos hablamos de ceremonias y oraciones, costumbres y usos, valores y orden. La institución es la materialización de ese rito que necesita justificarse para continuar viviendo, para continuar siendo eterno (aunque evidentemente no lo es). Fijémonos en las palabras que siguen al texto citado: *«El mito sólo es tardío en cuanto fórmula: pero en contenido es arcaico y se refiere a sacramentos, es decir, a actos que presuponen una realidad absoluta, extrahumana»³¹⁴*. El aroma a dialéctica marxista es inconfundible. La superestructura que legitima todo el sistema, el mito que es ideología y sostiene el orden vigente.

En su característica como «contrapresente» el mito está constantemente volviendo y constituyendo el grupo. Un grupo donde los miembros están en constante evolución y en constante cambio, donde unos mueren y otros son introducidos en él, donde unos viajan y otros reciben todo tipo de influencias, la pregunta por «quiénes somos» se vuelve fundamental: si no hay una respuesta constante y clara el colectivo corre el riesgo de la desintegración. *«El orden no está dado de antemano y necesita la escenificación ritual»³¹⁵* donde el mito recuerde el orden. El mito expresa y trae el orden, el rito establece y recuerda el orden³¹⁶. Y así se deduce que la identidad se conserva en estos lapsos donde el individuo sale del hábito para entrar en la liturgia.

³¹² Eliade, *El Mito Del Eterno Retorno*, cit., 21.

³¹³ Son los llamados mitos etiológicos.

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Assmann, *Historia Y Mito En El Mundo Antiguo: Los Orígenes Culturales De Egipto, Israel Y Grecia*, cit., 133.

³¹⁶ Ibid.: *«Los ritos son los canales, las «venas», por los que fluye el sentido identitario, la infraestructura del sistema identitario»*.

Cuidado, rituales y mitos no son elementos sinónimos que hayan de ser estudiados como análogos en su totalidad. «*Yet once we begin to consider the form of ritual, as distinct from the form of myth, we come to see that ritual is not only an alternative way of expressing certain beliefs, but that certain things can be expressed only in ritual*»³¹⁷. La forma es el elemento que dará un cariz diferenciador al ritual frente al mito.

El mito se cuenta, se recita, se canta, se escribe, etc. El mito se lo cuenta un padre a su hijo o un sacerdote a un feligrés, se lo cuenta un político a sus militantes o un profesor a sus alumnos. El mito, acorde a lo que expresa Connerton, funciona al margen de la posición *emic-etic* en la que se encuentre el narrador. La narración, de hecho, no ha siquiera de estar engarzada en un ritual: pueden funcionar independientemente uno del otro. Llegamos al punto esencial de la argumentación: el mito no tiene una función performativa mientras que el ritual siempre lo tiene. Dice Connerton en una sentencia que deja posicionada meridianamente su intención:

«*What the telling of a myth does not do, and what the performance of a ritual essentially does do, is to specify the relationship that obtains between the performers of the ritual and what it is that they are performing. It follows from this that there is an element of invariance encoded into the structure of ritual that is not present in myth*»³¹⁸.

El ritual, en suma, conlleva una actitud que el mito no exige. El ritual implica un acto performativo que el mito, su relato, no necesita. No hay ritual, esta es la clave, sin una implicación radical y definitiva de los participantes en él. No cabe realizar un ritual sin ser partícipe activo, performativo, en él mientras que sí cabe narrar un mito sin tener ninguna creencia en él.

La consecuencia inmediata es la permanencia del acto. El mito es mucho más variable que el ritual justamente por esta participación radical de los miembros de la comunidad que se sujetan a él. El mito puede recoger la estabilidad del ritual, pero es el ritual el que ofrece su constancia a lo largo del tiempo. Y es que la relación interna que otorga la definición al grupo humano y la identidad al individuo, esa intrínseca y radical relación, exige la permanencia del rito, y es aquí donde se separan ritos y mitos.

³¹⁷ Connerton, *How Societies Remember*, cit., 54.

³¹⁸ Ibid.

«Prometer» no es una simple elocución. «Prometer» conlleva un compromiso. «Yo prometo» no es una proposición del tipo «hoy está lloviendo», es más que una elocución con contenido de verdad, es una acción. «Prometer» implica un compromiso de forma que se equipara a una acción. Es un lenguaje performativo que obliga a la persona con un contenido que la misma proposición avanza. El ritual es un lenguaje performativo en el mismo sentido que lo es la proposición «prometo que...»: sus actos, sus gestos, sus usos, sus ceremonias, etc., llevan aparejados una semántica que compromete a los miembros del grupo que se cobijan y se significan dentro de su paraguas. «*A liturgy is an ordering of speech acts which occur when, and only when, these utterances are performed*»³¹⁹. Sin compromiso performativo no cabe ritual.

Son estilísticos, son estereotipados y son repetitivos. Tratan de comprometer, como decimos, y tratan de fijarse en la memoria. Son, dice Connerton, frecuentemente juramentos, bendiciones y maldiciones. Son acciones de palabra o de hecho. Son proclamas, son emocionales, son pasionales, son arrogantes y sumisas. En general: son agonísticas. Conllevan una actitud frente a la alteridad que puede ser el enemigo o el supremo. Se arrodillan ante la divinidad y maldicen al otro. Y en cada acción se comprometen con unos valores, unos usos, unas jerarquías, unas actitudes, etc. No las describen, no las explican, es mucho más: se comprometen.

Es aquí donde Connerton alude al control de la masa y a la disolución del individuo en la masa. Todos a una, todos identificados en uno para moverse a un ritmo y a un objetivo. Todos dentro de la pasión que no permite reflexión, solo movimiento y compromiso... y el que no acepte el compromiso se torna enemigo. La masa se vuelve comunidad y así se identifica entre todos: mismo ritmo, mismo paso, misma promesa³²⁰. Y el lenguaje delata: «*liturgical language makes special use of 'us' and 'those'; the plural form in 'we' and 'us', indicates that there are a number of speakers but that they are acting collectively, as if they were only one speaker*»³²¹. «Nosotros», y cuando este pronombre adquiere todo el potencial semántico que estamos tratando de dibujar aparece, por fin, el colectivo.

Los ritos ejercen una labor de revivencia de la situación originaria, el mito, donde se re-presentan los protagonistas del mismo venciendo de nuevo y, a partir de esa victoria, cerrando los muros de lo posible: valores, pensamientos, jerarquías, modales,

³¹⁹ Ibid., 58.

³²⁰ Véase Canetti, *Masa Y Poder*, cit.

³²¹ Connerton, *How Societies Remember*, cit., 58.

usos, etc. El rito supone una continuidad con ese pasado de forma que lo hace presente encarnándolo desde la pasión y la emoción en su re-vivencia presente. Así que los ritos ejercen, necesariamente, una labor de memoria efectiva incoando las narraciones en la memoria hábito de los miembros de la comunidad que participa de ellos. El acto performativo está codificado en gestos, movimientos, posturas. No es lo mismo estar de rodillas que ser el único que se alza de pie. No es lo mismo estar tumbado que sentado...

Legitimar es objetivar en un segundo grado. Lo que la legitimación consigue es que las instituciones que están ya objetivadas y que son de primer grado queden «*objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles*»³²². La integración dentro de la realidad institucional es una horizontalidad que debe ser completada por la verticalidad de este segundo grado que es la legitimación. El proceso es el que lleva a explicar, a justificar y a dar plausibilidad a la horizontalidad del mundo objetivado.

La justificación no se limita a sostener ideológicamente un sistema institucional sino que sirve para explicar y transmitir los valores, los límites y lo posible dentro de esa misma sociedad; ayuda a mantener el orden a lo largo del tiempo, no solo a legitimar ante posibles dudas ³²³. Plantean tres niveles de legitimación: uno primario donde se explica cómo son las cosas, se describen sin buscar causas (este es el profesor, este es tu primo...); un segundo nivel donde entran explicaciones que acuden a la tradición, cuentos, mitos, proverbios, etc.; y un tercer nivel donde entra la teorización abstracta de mayor altura, la teoría pura; podríamos incluso acudir a un cuarto nivel que sería lo que llaman «universos simbólicos». Es «*el nivel más amplio de legitimación, con lo que se trasciende de una vez por todas la esfera de la aplicación pragmática*»³²⁴. Es un nivel de abstracción tal que no cabe experimentación subjetiva del mismo, es la totalidad que solo se alcanza a un nivel teórico y que aglutina al resto integrándolos en un marco general. Es aquí donde todo cobra sentido porque todo queda integrado, esto es, ordenado. Es ahora cuando «*se crea un mundo*»³²⁵ que no deja de ser un mundo de significados, un mundo semántico que nos abre la puerta a la realidad. Hemos creado un producto social que nos

³²² Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 118-19.

³²³ Dice al respecto Castoriadis: «*Las instituciones son ciertamente funcionales en tanto que deben asegurar necesariamente la supervivencia de la sociedad considerada*». Castoriadis, Vicens, & Galmarini, *La Institución Imaginaria De La Sociedad*, cit., 219.

³²⁴ Berger & Luckmann, *La Construcción Social De La Realidad*, cit., 123.

³²⁵ Ibid., 124.

permite acceder a la realidad pero que nos determina en nuestra relación con ella³²⁶. Hemos sido devorados por nuestro propio hijo.

LA TRADICIÓN COMO IMAGINACIÓN.

Hay una obra fundadora de una serie de polémicas y de nuevas investigaciones dentro de la antropología y de la sociología, a saber, el libro de Hobsbawm y Ranger³²⁷ *La invención de la tradición* donde se llega a la conclusión de que las tradiciones son inventadas. La idea es preguntarse por el papel de la tradición en la organización social, tanto en el plano jurídico como político y cultural de las naciones donde los valores relativos y contingentes se tornan verdades absolutas, se objetivizan. Su campo de trabajo es el de la memoria manipulada, el del calor del poder que tanto atrae a la memoria³²⁸. Para estos autores la tradición inventada debe distinguirse de la costumbre y de la rutina, incluso también de las tradiciones no inventadas. Así, las que sí son inventadas responden a intereses que pretenden inculcar ciertos valores y normas de conducta legitimándolas en su continuidad con el pasado. Las costumbres, por su lado, se adhieren a las prácticas que preceden en el tiempo pero no tienen un origen relativamente cercano. Las rutinas, por el suyo, no son *ritualizaciones ideologizadas* sino más bien «*prácticas técnicas que se repiten por conveniencia o eficiencia*»³²⁹. La tradición inventada, dicen, hace uso de material antiguo maleado para fundar prácticas nuevas en propósitos también nuevos³³⁰. Así se diferencian también de las tradiciones genuinas que reviven prácticas pasadas, no inventan prácticas bajo el ensueño del material pasado.

³²⁶ Ibid., 125.: «*El universo simbólico aporta el orden para la aprehensión de la experiencia biográfica*».

³²⁷ Se puede resumir su obra en la siguiente tesis: «*todas las tradiciones inventadas, hasta donde les es posible, usan la historia como legitimadora de la acción y cimienta de la cohesión del grupo*». Eric Hobsbawm & Terence Ranger, *La Invención De La Tradición* (Barcelona: Editorial Crítica, 2002) 19.

³²⁸ La obra de Flower, *The Art of Forgetting: Disgrace & Oblivion in Roman Political Culture*, cit. que recoge los usos y abusos de la memoria en la época romana es un buen ejemplo.

³²⁹ Claudia Briones, 'Con La Tradición De Todas Las Generaciones Pasadas Gravitando Sobre La Mente De Los Vivos: Usos Del Pasado E Invención De La Tradición', *Runa*, 21 (1994), 99-129 102.

³³⁰ Hobsbawm & Ranger, *La Invención De La Tradición*, cit., 8.: «*La «tradición inventada» implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado*».

Tres tipos de tradiciones inventadas: las que quieren simbolizar cohesión, esto es, las que buscan la unidad del grupo como finalidad³³¹; las que legitiman instituciones cuyo origen no está en la tradición genuina sino en el interés actual; las que quieren imponer una serie de creencias y sistemas de valores³³². Toda la obra de Hobsbawm y Ranger pretende demostrar esta dialéctica entre el presente condicionado por la tradición y la tradición condicionada por el presente. Briores es quien, en su artículo que estamos comentando, achaca a las posiciones de Hobsbawm y Ranger una excesiva romantización en el sentido de que parten de una concepción demasiado básica de los grupos humanos a los que caracterizan como «sociedades agrarias» y que estarían liberados de las «*compulsiones externas de la economía, la tecnología y la organización burocrática estatal*»³³³. Este prejuicio les lleva a introducir la distinción entre tradiciones antiguas y tradiciones inventadas como si se tratase de un proceso temporal en función del progreso tecnológico y de la complejidad económica-cultural. En este sentido, distinguir entre tradiciones genuinas e inventadas es un esquema corto que no alcanza las posiciones de, dice, Handler y Linnekin³³⁴ cuando definen la tradición desde dos perspectivas: la primera que se apropia del sentido común al naturalizar y objetivizar esa tradición dentro de la memoria social (a modo de objeto alejado del sujeto), la segunda como algo nunca objetivo sino siempre construido por más que esa construcción elimine u oscurezca su vínculo con el grupo humano del que emana.

Dice Briore: «*la noción de autenticidad con la que se inviste ciertas prácticas es más el resultado de un proceso de interpretación que atribuye significado en el presente haciendo referencia al pasado, que una cualidad objetiva de ese pasado*»³³⁵. Así, desde esta segunda perspectiva, la dupla tradición genuina/inventada es un absurdo en tanto no hay fenómeno social al margen de la interpretación del mismo. No existe, como ya hemos visto en los epígrafes anteriores, una tradición que no esté viva y que no haga uso del pasado para los propósitos presentes.

³³¹ Shear, *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, cit., 138.: «*the very mass of this collective body should also have reinforced the impression that all the participants were the same, an idea picked up by the single form of the oath. The process, consequently, made Athenian unity tangibly visible to all participants*».

³³² Hobsbawm & Ranger, *La Invención De La Tradición*, cit., 16.

³³³ Briones, 'Con La Tradición De Todas Las Generaciones Pasadas Gravitando Sobre La Mente De Los Vivos: Usos Del Pasado E Invención De La Tradición', cit., 103.

³³⁴ Handler & Linnekin, 'Tradition, Genuine or Spurious', cit.

³³⁵ Briones, 'Con La Tradición De Todas Las Generaciones Pasadas Gravitando Sobre La Mente De Los Vivos: Usos Del Pasado E Invención De La Tradición', cit., 103.

Dentro de estas disputas apareció en 1989 otro polémico artículo de Allan Hanson titulado *The making of Maori: Culture invention and its logic*³³⁶ donde se enfatiza la idea de que son las clases bajas, las masas, las que también inventan sus propias tradiciones que en ocasiones complementan o incluso se enfrentan a las que inventan las clases dominantes de forma que legitiman y sacralizan algunas realidades del presente. Es más: los antropólogos, dice, son también inventores de la cultura en el sentido de constructores del relato desde el que los miembros del grupo se significan³³⁷. El caso que él estudia, que aquí no nos interesa, es el de los Maori de los que dice que no es tan solo que se creen invenciones socialmente sino que sin ellas no cabe construir una cultura. Así, la sociología (él habla de la antropología) no debe preocuparse por analizar esas invenciones que son la materia prima de la realidad cultural y sí debe centrarse en los procesos de construcción hasta devenir en auténticos³³⁸. Este análisis permite a Hanson distinguir entre la «invención» y la «reproducción social cotidiana». La «invención» serían las sustituciones de signos en un proceso de selección de los más adecuados con fin a determinadas intenciones que «*no siempre es evidente desde un punto de vista nativo*»³³⁹ pero sí para el investigador. El investigador participa de estas construcciones como ya habíamos comentado, pero para Hanson esto no es óbice para que el antropólogo alcance la verdad³⁴⁰.

Lo que tenemos aquí es, sin duda, la vieja tensión entre la invención que camina de la mano de la imaginación y la ciencia que se abraza a la Verdad. Sujeto y objeto. Emic y etic. Mentira y Verdad. Mitología e Historia. Nosotros, por supuesto, no aceptaremos estas duplas dadas, lo cual es tanto como decir que no aceptaremos la tradición. Queremos analizar y distinguir, estudiar y concluir. Hasta ahora hemos bailado con las piezas que forman la memoria y que, siendo extraordinariamente sugerentes, no causaban un problema atendiendo a su condición epistémica. Entramos ahora en campo minado y vamos a comprobar esa condición que dice tener la disciplina histórica que la

³³⁶ Allan Hanson, 'The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic', *American Anthropologist*, 91/4 (1989), 890-902.

³³⁷ Ibid., 890.: «*It is becoming clear that anthropologists too are inventors of culture*».

³³⁸ Ibid., 898.

³³⁹ Briones, 'Con La Tradición De Todas Las Generaciones Pasadas Gravitando Sobre La Mente De Los Vivos: Usos Del Pasado E Invención De La Tradición', cit., 105.

³⁴⁰ Hanson, 'The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic', cit., 899.: «*To the contrary, the thesis of this essay is that invention is an ordinary event in the development of all discourse, which therefore never rests on a permanent foundation. From this point of view truth and knowledge stem -and always have stemmed- from inventions in the decentered play of sign-substitutions*».

hace merecedora de ser etiquetada como ciencia. Queremos saber cuán anchas tiene sus espaldas. Cuán larga es la distancia que la separa de la imaginación. Cuán cerca se sitúa de la Verdad. Realizaremos la autopsia y juzgaremos si reconstruye el pasado o si quizás no puede por más que construirlo.

VII. LA HISTORIA.

«Una lista de hechos sin vínculos entre sí no es una narración. Por eso también describir y explicar no se distinguen. O, según la importante expresión de DAnto, “la historia es de una sola pieza”»³⁴¹.

Hasta aquí no hemos podido erigir un panteón adecuado para la Historia como disciplina. Hemos estado penduleando entre el tiempo y la memoria. El *aión* nos ha llevado a la tradición, lugar en el que terminaba derivando incluso el *chrónos* en tanto era imagen del tiempo *aiónico* y anticipaba -como la voz, nos decía Agustín- el futuro que se retorció en el presente³⁴². El eterno presente derivaba, como decimos, en tradición y la tradición es el campo del mito, mito que se cosifica en las instituciones, verdadera herramienta del contrapresente al que se refiere Assmann. No hay lugar aquí para la Historia desde el momento en que Vansina nos advierte de los *floating gaps* de la oralidad.

Pero tampoco encontramos un lugar propicio para la disciplina histórica dentro del *kairós*, esa extraña divinidad de pies alados que rehusa anunciar su llegada y someterse a regularidad alguna. La historia no es un eterno presente, pero tampoco es una absoluta singularidad, una excentricidad sin uso ni recorrido. Volvemos a la paradoja que nos planteaba Jesús Ezquerro cuando situaba la filosofía entre la *poíesis* y la *historía*, entre la totalidad y la singularidad³⁴³. No puede la Historia irse de la mano de la *poíesis*, ya lo hemos dicho, sería escaparse del mundo de los vivos, sería salirse del fondo de la caverna que quiere relatar (que no poetizar, narrar, el *hístor* narra). Platón, al igual que Homero, quieren la *alétheia*, y para ello han de ascender, han de escapar de las singularidades, pero para ello han de llegar al tiempo sin vida. La Historia necesita estar viva pero no puede renunciar a trascender. Quiere las causas y quiere acercarse a la objetividad. Pero no puede ser objetiva. El movimiento, para ella, es tan cruel como fantástico, y todo empieza en el momento oportuno: el *kairós* que es visto por el *hístor*.

³⁴¹ Paul Ricoeur, *Tiempo Y Narración I. Configuración Del Tiempo En El Relato Histórico* (México: Siglo XXI, 2004) 249.

³⁴² En ningún caso la recopilación cronológica es historia, además de resultar imposible la colección de todo lo sucedido: sería tanto como volver a vivirlo todo, como un mapa a escala natural que se termina confundiendo con aquello de lo que quiere ser mapa. Esto no es Historia.

³⁴³ Ezquerro Gómez, 'La Filosofía Entre La Historia Y La Poíesis', cit.

Dos son los peligros, abusos, de los que tendrá que escapar en su ascenso. El primero es un viejo conocido: la imaginación. Aristóteles nos había dado la solución para dirimir entre historiador y novelista: el tiempo, el cual es el segundo peligro. La Historia es memoria, y la memoria lo es del pasado. Pero esta solución nos remite a otras problemáticas: ¿Cómo asegurar la fidelidad del relato con lo acontecido? ¿Cómo evitar las manipulaciones? ¿Hasta qué punto la narración puede reproducir, reconstruir, el pasado? Y, en definitiva: ¿Cuál es el estatuto epistémico de la Historia?

Será un proceso el que aquí comencemos que nos llevará desde el acontecimiento ocurrido hasta la labor historiográfica. Hemos demarcado sus límites: sabemos qué no es la historiografía. Ahora queda atacar cumbre y definir qué sí es esa labor. Todo comienza en el *kairós*, en el momento oportuno, en el instante memorable el cual, gracias a la memoria individual, torna en testimonio.

TESTIMONIO.

El testimonio no es la Historia. Quien vive algo y lo reproduce tiempo después no está haciendo historia. Sin embargo todo el proceso comienza aquí para continuar siendo archivado y finalmente procesado como documento. El testimonio es nuestro objetivo en estos momentos³⁴⁴, testimonio que terminará archivado para la consulta tanto de historiadores como de jueces. Pero no acaba el testimonio en su escritura y archivación, sino que vuelve a resurgir al final del recorrido historiográfico como representación del relato, como manifestación y criterio de verdad de la narración, y de esta forma sobrevive a la historia para separarse de ella y ponerla en tela de juicio. Pero, ¿hasta dónde es legítimo fiarse del testimonio habida cuenta de las limitaciones de la memoria?

Para comenzar habremos de analizar los constitutivos del testimonio que reconoceremos en una afirmación de lo sucedido en la realidad y en una certificación de ese relato en tanto es una vivencia individual de primera mano. No es una mera información sino una vivencia subjetiva que lleva pareja un criterio de verdad que es como sigue: yo estaba allí. Yo lo viví. Es verdad porque lo vi. El testimonio lleva un sello de calidad que es la vivencia del narrador. Es biográfico. Es memoria individual directa. Y si

³⁴⁴ Seguimos a partir de aquí los desarrollos teóricos de Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit.

no, no es testimonio. Así que el testigo dice que estuvo allí, pero reclama, en tanto estamos en una situación dialógica, credulidad a su interlocutor. -Creedme-, dice³⁴⁵.

Pero el criterio de verdad es en sí mismo débil. Es una palabra que se afianza en la fidelidad del orador a su memoria que ha de ser confiada por el oyente. Hemos de creer que hay una vinculación fidedigna entre lo que dice y lo que sabe, que no hay manipulación en su discurso, pero aun así habremos de creer que realmente su memoria es correcta³⁴⁶ y no un abuso de la misma. Nos falta algo que escape a la fe que pongamos en la capacidad memorística del interpelado y en su bondad. El testigo añadirá, en un giro intersubjetivo, -si no me creéis a mí, preguntad a algún otro-. La verdad asciende desde la subjetividad a la intersubjetividad. Es la memoria colectiva la que reconstruye los acontecimientos en su coherencia para construir un discurso fidedigno. Yo lo digo, yo lo relato, creedme, y creedme no solo por un acto de fe sino porque coincide mi narración con la del resto. Y aun añadimos una dimensión suplementaria: -me dispongo a repetir todas las veces que sea necesario mi recuerdo-. Mi testimonio es ahora pero será después y no cambiará. Doy la garantía de una continuidad que en el plano social «*hace del testimonio una institución*»³⁴⁷. Mi testimonio lleva parejo un acto performativo³⁴⁸, una promesa en su veracidad. Hemos de detenernos aquí.

Decía Elie Wiesel que «*si los griegos inventaron la tragedia, los romanos la epístola y el renacimiento el soneto, nuestra generación ha inventado una nueva literatura, la del testimonio. Todos hemos sido testigos y sentimos que debemos dejar testimonio para el futuro*»³⁴⁹. La pregunta que tratamos de resolver de la mano de Ricoeur y de Lythgoe es la de si es posible una definición absoluta y, del mismo modo, si un análisis del testimonio nos puede llevar a descubrir el origen contextual del mismo en

³⁴⁵ Hernán Antonio Sorgentini, 'Agamben, Giorgio, (2000) Lo Que Queda De Auschwitz. El Archivo Y El Testigo', *Sociohistórica*, (2002) 255.: «*Los rasgos que definen la ética del testimonio son básicamente dos: el reconocimiento de sus lagunas constitutivas y la premisa de escuchar*».

³⁴⁶ Los romanos que presenciaban y vivían la caída del imperio no sabía, como nosotros sabemos hoy, las causas. Alguien que participa de una batalla no es capaz de contar cómo se desenvuelve la misma. La posición del historiador es, entonces, distinta a la que ocupa el testigo.

³⁴⁷ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 215.

³⁴⁸ La obra de referencia para estudiar los actos de habla es sin duda alguna John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge: Harcard University Press, 1962). Vease también el artículo Claudia Briones, 'Teorías Performativas De La Identidad Y Performatividad De Las Teorías', *Tabula rasa*, /6 (2007), 55-83.

³⁴⁹ Elie Wiesel, 'The Holocaust as Literary Inspiration. Dimensions of the Holocaust', (Evanston: Northwestern University Press, 1977) 9. Traducción realizada por Esteban Lythgoe.

relación con la forma en que se concibe la historia³⁵⁰. El punto donde comienza la investigación será la obra *Testimony: a Philosophical Study* de C. A. J. Coady³⁵¹ donde se propone una definición del testimonio como algo ajeno al ámbito judicial o, al menos, tratando de separarse de dicho ámbito.

Las condiciones que Coady propone para que se dé un testimonio entre el hablante S y su declaración P son las siguientes: 1.- la declaración es una evidencia que p y el hablante la ofrece precisamente como evidencia de p; 2.- hay una cierta autoridad para declarar p; y 3.- la declaración se hace relevante en el contexto de una disputa o en algún contencioso irresoluto³⁵². De esta forma encontramos dos asimetrías: una que nos lleva a entender que desde el punto de vista epistemológico el testigo se sitúa por encima del auditorio en tanto sabe algo que el resto no y se convierte en autoridad, pero a su vez el testigo se subordina a la pertinencia de su conocimiento dentro de un contexto³⁵³, es decir, la disputa es la que hace relevante el testimonio. «*En la medida en que toda aquella declaración que no pueda quedar encuadrada en la disputa acabe siendo descartada, el auditorio termina primando por sobre el testigo*»³⁵⁴.

Existe en este juego entre el testigo y la audiencia una pre-condición que es la de sinceridad y confianza. El testigo debe tener o ganarse esa autoridad, ese carisma que

³⁵⁰ Aída Sotelo Céspedes, 'Testimonio, Cuerpo, Memoria Y Olvido', *Desde el jardín de Freud: revista de psicoanálisis*, /4 (2004), 122-35 132-33.: «El testimonio se revela como una función de la escritura, como una elaboración, como un síntoma que rescata el cuerpo, el cuerpo propio. Esos textos constituyen intentos de curación de las heridas de lo real».

³⁵¹ Véanse los siguientes artículos del mismo Coady: C.A.J. Coady, 'Testimony: A Philosophical Study', (1992). C.A.J. Coady, 'Testimony and Observation', *American Philosophical Quarterly*, (1973), 149-55. C.A.J. Coady, 'Testimony, Observation and "Autonomous Knowledge"', *Knowing from Words* (Springer, 1994), 225-50. C.A.J. Coady, 'Testimony and Intellectual Autonomy', *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 33/2 (2002), 355-72.

³⁵² Coady, 'Testimony: A Philosophical Study', cit., 42.

³⁵³ Esteban Lythgoe, 'Paul Ricoeur, Pensador Del Testimonio Histórico', *Revista de Filosofía (Madrid)*, 37/1 (2012), 107-22 116-17.: «Queda manifiesto que el testimonio es una representación. Sin embargo, por la otra, este tipo de representación no puede aspirar a la verdad propia de una representación histórica, sino a la fidelidad que caracteriza a la atestación».

³⁵⁴ Lythgoe, 'El Desarrollo Del Concepto De Testimonio En Paul Ricoeur', cit., 36.

hace de su testimonio un relato fidedigno³⁵⁵, asumiendo los errores en la memoria pero descartando la malicia en la maleabilidad intencionada del recuerdo. En este sentido el error no se castiga mas la mentira puede llegar a ser penada, ya judicial o socialmente. En el caso de la Historia la pena es social, quizás el desprecio, quizás la indiferencia. En el caso de la justicia la pena es ya efectiva sobre el mentiroso³⁵⁶.

Ahora bien, si por un lado tenemos la interioridad de la afirmación, en el otro tenemos la exterioridad del acto: uno y otro se han de acoplar y tan solo desde una hermenéutica, dicen, del testimonio, podremos comprender la manera en que se conjugan. Y es que el testimonio no es ni historia ni sacramento. No es historia pues está más cercano al área jurídica y ello aceptando una transposición hasta el campo histórico. Y no es religioso en tanto su dimensión profética no logra abolir su carácter profano. Concluye: «*En lugar de proponer nociones específicas para cada área en particular, considera que existe una noción ordinaria de testimonio a la base de cada una de sus aplicaciones particulares, cuyo origen es indudablemente jurídico*»³⁵⁷. Varios pilares: la asimetría epistémica entre testigo y auditorio de la que ya hemos hablado, el carácter judicial que implica incoar cada testimonio en una disputa y que compromete a cada declaración como prueba o evidencia por mucho que esta nunca pueda llegar a cobrar en estatus de objetividad y deba mantenerse, como decía Aristóteles³⁵⁸, en el plano de la prueba jurídica externa (tan solo se alcanzará la probabilidad, no la necesidad).

³⁵⁵ Los romanos hablaban de *auctoritas*, la credibilidad que necesita quien quería hacer uso de la palabra. Tucídides habla de *axíoma*, eso que tiene Pericles y le hace diferente del resto de atenienses, incluso de los que vendrán. Pericles es para Tucídides el político que tiene la credibilidad y el prestigio, los elementos básicos para el líder democrático Tucídides, *Historia De La Guerra Del Peloponeso*, cit., II 65. Frente a la *auctoritas* romana, que se tiene, el *axíoma* se ha de ganar a diario, se ha de renovar en cada acción y decisión.

Los poetas homéricos no necesitaban ganarse la *auctoritas* mas los oradores de la *apáte* necesitan hacerse poseedores de ella para poder comenzar a hablar. Cicerón, sin ir más lejos, comienza uno de sus discursos como sigue: «*soy orador -si es que lo soy, o en la medida en que lo sea- salido, no de los talleres de los rétores, sino de los paseos de la Academia*». Cicerón, *El Orador*, cit., 40. El profesor Pina Polo da buena cuenta de la necesidad de ganarse la correspondiente *auctoritas* a los *homines novi* que llegan al Foro romano y que no cuentan con victorias militares sino tan solo con sus discursos. Pina Polo, *Contra Arma Verbis: El Orador Ante El Pueblo En La Roma Tardorrepublicana*, cit. Nos relata cómo quien poseía *auctoritas* poseía la legitimación para hacer su voz importante, merecía ser oído, al contrario que la masa que no tenía, no ese derecho, sino esa cualidad. El testigo, si se nos permite el anacronismo, ha de tener esta cualidad.

³⁵⁶ Lythgoe, 'El Desarrollo Del Concepto De Testimonio En Paul Ricoeur', cit., 36.: «*los 'testimonios documentales', entre los que figuran los registros de nacimientos y muertes, diarios privados, minutas diplomáticas de nacimientos y muertes, diarios privados para la historia*».

³⁵⁷ Ibid., 38.

³⁵⁸ Aristóteles, *Retórica* (Madrid: Gredos, 1990) 1375a 21

El testimonio se va acercando poco a poco al acto de habla y se va alejando de la prueba, es decir, se va alejando del ámbito judicial y se abre al resto de campos que pueden hacer uso de él. El testimonio es una declaración donde se entiende como acto del que hace pública una convicción (ningún testigo mejor que el mártir). Nos encontramos en este vagar con los testimonios fácticos y los testimonios de conciencia. Los primeros apuntan a acontecimientos, objetos y cualquier otro tipo de elemento externo que otros pueden corroborar desde otros testimonios o desde las pruebas de todo tipo; estamos en el terreno de la arqueología. Los segundos son un relato que trata de hilar un discurso, una narración sobre los datos fácticos y que exterioriza las convicciones del testigo: entra la moral del orador que da un sentido y que significa lo testimoniado. Estamos ahora acercándonos ya a la Historia tras pasar por la memoria.

Recuperamos de *La memoria, la historia, el olvido* los atributos del testimonio: 1.- la articulación entre la aserción de la realidad factual y la autenticación de lo declarado, 2.- la presencia del testigo en los acontecimientos relatados como garantía, 3.- el carácter dialogal que mantiene la tensión entre la confianza y la sospecha, 4.- la controversia que no se cierra entre testigos y testimonios que viene derivada de la sospecha, 5.- la fiabilidad del testigo que se ve en condiciones de repetir y reiterar la declaración, y 6.- toda «*esta estructura determina el testimonio como factor de seguridad en el vínculo social*»³⁵⁹.

El testimonio, desde esta taxonomía, se vincula a la atestación donde el «creo que» torna en «creo en» El testimonio dice «creo que» mientras que la atestación dice «creo en», pasando del testigo al auditorio que ahora cree en la palabra del testigo. Argumentos de autoridad, se podría decir, nada cercano al conocimiento, nada aproximado a los grandes valores de certeza y verdad. Los valores que destacan aquí son los de confianza y seguridad, opuestos a esa sospecha que nunca quedará de lado. El testimonio es testimonio si hay un auditorio que quiere escuchar y una relación de confianza donde el auditorio acepta lo que se vaya a decir, acepta la sinceridad como pretensión de validez de esta comunicación: es un acto comunicativo.

El testimonio pasa a un plano subordinado en el marco del debate pero se eleva al asegurar saber algo que el resto desconoce. La importancia del conocimiento está en la tensión que la duda ofrece. Aquí el testimonio es claramente una declaración, pero se pudiera entender como diálogo en tanto se acepta que hay un testigo que más allá de la disputa puede llegar a aportar algo fuera de lo esperado y escapar a la cerrazón de las

³⁵⁹ Lythgoe, 'El Desarrollo Del Concepto De Testimonio En Paul Ricoeur', cit., 44.

preguntas del auditorio. Una tercera particularidad es la que ofrece la definición del testimonio como «*institución natural al dar seguridad a las relaciones constitutivas del vínculo social y permite que el mundo social devenga un mundo intersubjetivamente compartido*»³⁶⁰. La intersubjetividad es el camino por el cual el testimonio logra alcanzar el estatus que otras fuentes de conocimiento tienen ya *per se*. La evidencia histórica necesita del testimonio y necesita que el testimonio sea fuerte: necesita, dice Ricoeur, el archivo.

ARCHIVO.

Es el momento en que la escritura entra en juego y la Historia comienza a configurarse. Desde la oralidad del testimonio pasamos a la escritura del archivo que guarda y salvaguarda el relato de los avatares del testigo. La escritura logra independizar el discurso del padre del discurso, como bien se había dado cuenta Platón. Y al independizarlo lo asesina³⁶¹. El relato se ve incapaz de responder nunca más a pregunta alguna más que repitiendo lo que ya ha dicho una y otra vez³⁶². Lo escrito salvaguarda la narración del tiempo y salta sobre el espacio, pero se vuelve frío y neutro. Se vuelve, si se quiere, cercano a la objetividad (fría y neutra), y la Historia comienza a crecer como disciplina anhelando la categoría de ciencia (fría y neutra). «*En los archivos el historiador profesional es un lector*»³⁶³.

El concepto de «archivo» no nace con los documentos escritos sino con un uso y con una actitud ante los documentos escritos. Lo que se denomina archivos para el mundo antiguo tiende a ser simplemente una mera colección de ellos, un montón de archivos que no necesariamente guardan un orden y una función, sino que simplemente están agrupados. Podemos hacer un recorrido en la consolidación de la noción de archivo

³⁶⁰ Ibid., 47.

³⁶¹ Es el Metroön el primer intento de recopilar y ordenar los documentos, en este caso legales, que se iban produciendo en la ciudad. Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (18: Cambridge University Press, 1992) 39.: «*This was Athens' first building devoted to documents and thus its first central 'archive'*». Sería la respuesta a una necesidad de orden debida a la acumulación de documentos e inscripciones que ella liga a la creación del consejo de magistrados, un cuerpo encargado de la revisión y codificación de leyes, las cuales estarían dispersas por la ciudad y necesitaban de ser aglutinadas.

³⁶² La escritura es ese hijo perdido que ha matado a su padre y que no cesa en su empeño de repetir una y otra vez la misma respuesta que no le sirve de defensa. La escritura es, entonces y una vez descubierta, débil: «*se puede entonces atacar a la escritura, dirigirle reproches injustos que solo un padre podría levantar -asistiendo así a su hijo- si justamente no le hubiese matado su hijo*». J. Derrida, *La Diseminación* (La Farmacia De Platón; Madrid: Fundamentos, 1997) 221.

³⁶³ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 218.

en la Atenas Clásica de la mano de Rosalind Thomas. Primero se ocupa de recordar cómo los documentos eran guardados antes de que se aglutinasen en el Metroön: en piedra o madera se colocaban a la vista pública (o ni siquiera eso) para el siglo V. No había archivos como tales, en sentido estricto, en este siglo, sino tan solo estelas e inscripciones. Inscripciones que no con baja frecuencia eran borradas o dejadas a su suerte durante este siglo, no resultan tan estropeadas o ignoradas durante el siglo IV y prácticamente no se pierden a finales del mismo.

El *bouleuterion* habría de hacer uso de depósito de documentos antes de que entrase en juego el Metroön. «*For instance, a decree about first fruits to be dedicated to Eleusis specifies first a tablet should go to Eleusis and also to the bouleuterion*»³⁶⁴. Este y otros ejemplos indican que era este un lugar para depositar los documentos, mas ello no implica que fuese un archivo como tal. Pudieran ser los documentos que pertenecieran a la *boule*, o copias de las inscripciones puestas previamente en piedra, o otro tipo de documentos oficiales de alguna clase, como decretos o tratados extranjeros.

Puede ser esta la prueba de que sí consideraban algunos de ellos como merecedores de ser conservados de una manera especial en un lugar especial, pero ello no implica que hubiera un sistema para registrarlos y, obviamente, recuperarlos, esto es, buscarlos en la maraña de documentos que se guardasen. Estamos lejos todavía del archivo en tanto nos falta sistematicidad en su conservación. Es más, lo que allí se guardaba era, en muchas ocasiones, conservado en piedra, de forma que el volumen de lo allí guardado habría de ser enorme.

Las leyes de Solón, por ejemplo, fueron guardadas una vez quedaron obsoletas como artículo de reverencia en bloques de madera al final del siglo quinto³⁶⁵. Otras estelas fueron también conservadas y, dado su tamaño, no habremos de pensar que lo fueron para su consulta sino por su simbolismo. No eran en sí mismos documentos lo que se guardaba allí, sino elementos con carga simbólica fuerte³⁶⁶ que, por otro lado, sabemos que fueron también guardados en el Metroön: «*for instance the decree of the Amphictyones (278/7 B.C.) ant their letter to the boule and demos were put on stone and*

³⁶⁴ Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, cit., 75.

³⁶⁵ No significa esto que fueran letra muerta. Se sabe, por ejemplo, que algunas de ellas fueron copiadas y restablecidas. Sabemos, del mismo modo, que los Treinta abolieron una ley de Solón sobre los testamentos.

³⁶⁶ Su carga simbólica es evidente desde el momento en que aceptamos que muchos de los que las asumían no sabían leer. Véase a este respecto Juan Signes Codoñer, *Escritura Y Literatura En La Grecia Arcaica* (Madrid: AKAL, 2011) 69 y ss.

into Metroön»³⁶⁷. Los materiales de que estaban compuestos los documentos allí guardados debían variar entre la piedra y la madera, y los papiros que, por supuesto, ya conocían.

La manera en que se organizaba el Metroön y que lo convertiría en un auténtico archivo es un misterio que tan solo nos permite especular. Hay quien piensa que los documentos en madera estarían colgados y que tan solo habría que saber dónde mirar. Sabemos en este sentido que para la época helenística albergaría tres salas, dos dedicadas a los documentos y otra a la divinidad. No tenemos más constancia que el santuario para el siglo IV.

Otros argumentan que estarían los documentos colocados por bloques en función del año en que se registraron, razonando que los que conservamos carecen de fecha y que esta debiera ser suministrada de alguna otra forma, como por ejemplo la de su propia organización. Thomas contesta que ello equivale a una suposición admitida sin prueba, a saber, que la fecha era necesaria. Y en caso de ser así como dice y la fecha fuese requerida, lo cierto es que el sistema sería ineficiente pues faltaría conservar la información pedida. La solución que da es la de asumir que todo sería bastante primitivo y que el sistema sería bastante ineficiente desde nuestros parámetros pero suficiente para los suyos. Si ya el soporte de los documentos era variable, así lo sería también el orden, y en cualquier caso, una vez más, la información allí contenida sería complementada por la oralidad. En sus palabras: «*the form was not enough by itself to create a record that could be used in the future, though it could create a memorial*»³⁶⁸.

Hemos de tener en cuenta que hoy en día, gran parte del trabajo de los funcionarios que han de archivar todo lo que se produce, consiste en saber eliminar lo superfluo, lo que no es necesario, labor que sería completamente nueva o simplemente desconocida para los secretarios del nuevo archivo. Los documentos eran variados y sin ningún criterio de lo que debían contener y de lo que debía ser recordado, de forma que discriminar qué era lo que debía ser guardado era una labor fútil.

Y, sin embargo, vemos cómo a partir del siglo cuarto empiezan a aparecer métodos bastante rigurosos de datación de los decretos. Conforme se va constituyendo una necesidad, por el valor que se da al documento escrito y por el volumen de los mismos, comienza a tenerse en cuenta la importancia del orden dando incluso, en esa datación, el día del mes. Debía de haber estanterías y nichos para bloques de madera y para papiros

³⁶⁷ Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, cit., 77.

³⁶⁸ Ibid., 79.

respectivamente. Hay quien sugiere que hubiera jarros donde depositar ambos. Sabemos que aquellos documentos que iban a ser llevados ante el arbitro en los juicios se colocaban en jarras aparte.

Los que allí trabajaban, los secretarios, dice Thomas que ganarían algún tipo de respeto en sus labores, las cuales no dejaban de ser especializadas, y que durarían un periodo en función del año en que se considere: para el 368/7 duraría una *pritanía* (un mes) y era un miembro de la *boule*, para el 363/2 duraría ya todo un año³⁶⁹.

Sabemos ya que las lecturas de las inscripciones sobre piedra y sobre madera eran poco frecuentes (exceptuando los casos de las listas de deudores o benefactores a la ciudad, las cuales eran importantes y de fácil consulta). Sin embargo las leyes que se fueron registrando fueron cada vez más leídas y consultadas porque su uso se iba haciendo necesario y útil. Cómo buscarlas resultó ser un problema que el Metroón parece haber resuelto en parte para la mitad del siglo cuarto, una vez que su valor se incrementó y las visitas aumentaron su frecuencia. Y así dice Thomas que es sorprendente que todavía conservase una vieja metodología del *bouleuterion* que resultaba más que inadecuada, de forma que se parecía más a un depósito que a un registro.

Todo documento que fuera repetido, que se considerase inútil (una transacción ya realizada, por ejemplo), que se pensase conocido por la gente en su oralidad diaria, etc., podría haber sido eliminado³⁷⁰.

El archivo es lectura porque está puesto por escrito, y así adquiere las características de las estructuras y valores alfabéticos³⁷¹. Hablar es hablar a alguien. Escribir es escribir a nadie³⁷², esto es, a todos. La oralidad del testigo está cerrada en la longitud de las ondas que se agotan en un pequeño espacio y en unos pocos oídos. El alcance de la escritura (estamos hoy superando la galaxia de Gutenberg³⁷³) es la totalidad. El testimonio, al ser tornado en archivo, se vuelve social, escapa a sus

³⁶⁹ Para entonces se le denominaría secretario de la pritanía. Ibid., 81.

³⁷⁰ Ibid., 82.: «If they repeated information everyone knew already -perhaps serving as a memoric aid- they did not require frequent reference».

³⁷¹ No es lo mismo tener y escribir documentos que preservarlos, y no es lo mismo preservarlos que emplearlos como referencia. Las fases que hoy entendemos solapadas no siempre lo estuvieron. El proceso de una a otra fue estudiado en Michael T Clanchy, *From Memory to Written Record: England 1066-1307* (John Wiley & Sons, 2012).

³⁷² Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 222.: «no existe, pues, destinatario designado, a diferencia del testimonio oral dirigido a un interlocutor preciso».

³⁷³ Marshall McLuhan, *La Galaxia Gutenberg : Génesis Del "Homo Tipographicus"* (Madrid: Aguilar, 1969).

limitaciones espaciales. Es labor del historiador aglutinar y reunir los archivos que recopilan los testimonios para construir un relato sobre ellos.

Hay una ruptura «*respecto al rumor del testimonio oral*»³⁷⁴. Se erige la figura del historiador que nunca más podrá ser eliminada³⁷⁵ en su reconstrucción y selección de huellas sobre las que se levantará el discurso. La técnica del archivista es compleja y aglutina desde las medidas de preservación a las de clasificación. Los primeros en enfrentarse a los problemas de ordenación de un gran número de archivos fueron los archivistas del Metroón de Atenas, primer lugar donde la acumulación de documentos comenzó a ser un problema, de espacio y de clasificación. El testimonio deja de estar a cargo del testigo y pasa a estar a cargo de un funcionario que lo ordena y cuida; en definitiva, no es más testimonio del testigo sino archivo del archivador. Se ha emancipado. Y ha adquirido autoridad.

La huella es el dato de la Historia de la misma manera que la observación directa es el dato de la ciencia natural. La observación del científico es la observación del historiador, pero el objeto a observar es diferente. El historiador, a diferencia del científico, juega con las huellas que señalan al pasado, con testimonios que sobrevivieron a sus testigos que los enunciaron (incluso estando todavía vivos ellos). La escritura es la que realiza el milagro que constituye la disciplina historiográfica en casi una ciencia por derecho propio.

Las huellas no son todos testimonios escritos, pueden ser huellas indirectas que llegan desde la arqueología como herramientas, urbes, monumentos, etc. Son testimonios no escritos, son testimonios no enunciados oralmente. Son incluso involuntarios donde el historiador juega un papel perverso al tornarse indiscreto (qué es si no lo que los historiadores han hecho en las pirámides de Egipto sino romper el sello de lo que no quería ser revelado).

Pero la Historia no reclama con rigor ser ciencia por jugar con testimonios, sino por su actitud crítica ante ellos. «*En realidad, es en la esfera histórica donde apareció la misma palabra de crítica con el sentido de corroboración de las declaraciones del otro*»³⁷⁶. El historiador no es un archivador que recopila en una extenuante horizontalidad donde todo tiene el mismo valor. El historiador ha de jerarquizar epistémicamente y ha de otorgar

³⁷⁴ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 221.

³⁷⁵ Si seguimos la filosofía de la ciencia de Gustavo Bueno habremos de admitir que en las ciencias duras la labor del científico puede ser neutralizada y obviada para la práctica de la disciplina, mientras que en la historia nunca se podrá poner entre paréntesis al autor de la narración.

³⁷⁶ Ibid., 225.

valor y veracidad. Tiene sus herramientas. Tiene sus instrumentos. Pero insistimos que es esta práctica la que construye la ciencia y le separa del mero archivista.

Se rompe la estructura dialógica y se emprende una labor crítica donde el testimonio se escapa del testigo, que es superado, y se camina hacia una valorización de lo documentado que hace del archivo una evidencia. Aparece la lógica de la declaración, pues ahora ya no solo hay declamación sino también revisión crítica, y se avanza hacia la objetividad de lo dicho: «*el archivista aplica toda la herramienta crítica a su alcance para distinguir la declaración verdadera de la falsa*»³⁷⁷. El historiador puede ahora apoyarse en una evidencia que le permita tejer una narración fuerte y coherente. La Historia logra alejarse de ese *kairós* caprichoso y sin mensura. La memoria entra en el archivo, la memoria queda archivada, la memoria queda objetivizada y su dimensión ontológica queda truncada y elevada. El testigo está en contacto con el acontecimiento y lo relata a través de su memoria, lo atesta, pero el archivista, la historiografía, lo filtra desde su aparato crítico³⁷⁸ y lo fija en escritura ajena ya al testigo: el padre que vio, oyó, gustó, olió y tocó se ve asesinado por su hijo cuando este encuentra su pareja, a saber, la escritura del archivista. El testigo deja a su paso un hecho verificable.

Él lo ha vivido, esta es la clave, y por ello merece ser escuchado. Pero su relato carece del requisito de frialdad y neutralidad. La escritura mata la vida porque salta sobre el tiempo. La vida es temporalidad, ya lo sabemos desde que los existencialistas nos lo revelaron recuperando a san Agustín. El historiador ha de asesinar el relato del testigo que no es capaz de tomar distancia, no es capaz de escapar a su vivencia. El testigo relata desde su vida. El historiador desde la muerte que es el alfabeto³⁷⁹. No haber asistido al acontecimiento es el requisito del historiador. La distancia. Y por ello la Historia no es un producto directo del *kairós*, ese momento vivo, ese momento humano. Sus herramientas críticas serán las que maten al testigo para poder alzarse acercándose a la objetividad que añora.

³⁷⁷ Lythgoe, 'El Desarrollo Del Concepto De Testimonio En Paul Ricoeur', cit., 49.

³⁷⁸ Tucídides, *Historia De La Guerra Del Peloponeso*, cit., I, 20, 1.: «*Así fueron, según mi investigación, los tiempos antiguos, materia complicada por la dificultad de dar crédito a todos los indicios tal como se presentan, pues los hombres reciben unos de otros las tradiciones del pasado sin comprobarlas*». Comprobarlas, esto es, filtrarlas, será lo que diferencie al primer historiador moderno de la memoria cultural de los atenienses de a pie.

³⁷⁹ Una de las reflexiones más bellas acerca de la muerte que supone el alfabeto está en el *Fedro* de Platón que comenta exquisitamente Derrida, *La Diseminación*, cit.

DOCUMENTACIÓN Y PLIEGUE.

No es la Historia un exabrupto del *kairos*, sí lo es la retórica, pero sus lazos de *philia*, por jugar con el Estagirita, son claros. El *kairós*, decíamos hacía ya bastantes líneas, era el momento oportuno, vivo, que llegaba sin avisar y salía sin esperar. Sin reglas ni regularidades. El ahora más artístico, más imaginativo. Decíamos, recordemos, que era una divinidad ignorada por los filósofos griegos pero recordada por los artistas... es transparente: tenemos de nuevo la dialéctica entre la memoria y la imaginación. Historiador y novelista. Beben ambos de la misma fuente pero no son lo mismo. Siempre Aristóteles: la memoria es del pasado. La Historia también. Pero el *kairós* es el momento donde el tiempo se suspende, decimos el tiempo *continuum*, el tiempo flujo. Sin pasado ni futuro: rabiosa actualidad al punto de marcharse y sin saber por dónde ha venido.

Temporalidad de la tempestividad. Si llega se suspende el tiempo. Es, claro, memorable. Singular, sí, pero memorable. Es el punto donde el *aión* penetra en el *chrónos* y, esta es la clave, lo pliega. No es el *kairós* ni un círculo ni una línea, es un pliegue. Y los pliegues, el unirse, hacen, ya llegamos, la Historia. La Historia no hace cronología ni hace mitología. Ni lo recoge todo, sería imposible, ni atiende a más propósito que el del saber, lo contrario sería el historicismo³⁸⁰ que denuncia escandalizado Benjamin³⁸¹. Todo nuestro trabajo se vendría abajo si no viésemos los pliegues. Quizás debiéramos darle más juego a la imagen.

El pliegue curva la línea y deja elementos de la misma en la cresta, pero deja otros muchos en la base. El pliegue permite hilar un discurso, una narración, sobre su cresta pero oculta a la aguja lo que va dejando abajo. La dialéctica es la del olvido y la memoria, el viejo juego entre *mnemosyne* y *lethe* en el que se entretenían los poetas, Maestros de Verdad, guardianes de la memoria³⁸². El pliegue es, y esto es esencial, una elección. La elección se basa en lo memorable. Tan solo lo memorable quedará en la cresta y permitirá

³⁸⁰ Victor Alonso Rocafort, 'Reyes Mate: Medianoche En La Historia. Comentarios a Las Tesis De Walter Benjamin "Sobre El Concepto De Historia". Editorial Trotta, Madrid, 2006', *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 6 (2006), 219-23 219. «Las tesis denuncian una forma de comprender el pasado, el presente y el futuro aún muy extendida, donde el pasado se reduce a Historia triunfante causal y el futuro se muere por estar escrito matemáticamente».

³⁸¹ El ángel que no puede parar de volar y de dejar ruinas a su paso. Reyes Mate, *Medianoche En La Historia: Comentarios a Las Tesis De Walter Benjamin "Sobre El Concepto De Historia"* (Madrid: Trotta, 2006).

³⁸² Preciosa la fórmula de Marc Augé: «Me atrevería a proponer una fórmula: dime qué olvidas y te diré quién eres». Marc Augé, *Las Formas Del Olvido* (Barcelona: Gedisa, 1998) 24.

que el hilo lo atraviere para construir el relato de la Historia. Y el historiador sabe esto, sabe que el pliegue es una elección y, en tanto que lo es, es subjetiva.

El proceso que estamos reconstituyendo para erigir una epistemología de la Historia trata de salvar a la disciplina de esta subjetividad pero no nos puede cegar ante los pliegues: el testigo elige, y elige en base a los prejuicios³⁸³. Lo memorable es una elección. Lo que permanecerá es una elección. La memoria no lo es de todo, lo es de algunas cosas. Elegir qué cosas es un primer pliegue. Y al avanzar y salvar este primer obstáculo con la escritura y archivación del testimonio asesinamos al testigo y maleamos el testimonio para aplicar los filtros historiográficos quedándonos con los que nos resulten útiles y fidedignos, pero nos enfrentamos a un segundo pliegue: no hay historiador que junte todos los documentos para hacer uso de ellos. El archivo ha de ser discriminado. El historiador ha de seleccionar, muy a su pesar. El archivo pasa a ser documento porque un historiador, en su labor, pasa a darle esa categoría; dicho de otro modo, lo coloca en la cresta del pliegue. Hilvanará su discurso sobre él. Los que quedan abajo, olvidados, son archivos. Quizás otro historiador los seleccione en sus pliegues.

Y una vez el archivo ha pasado a ser documento cobra significación a partir de la posición que ocupa en el sistema. No pretendemos entrar aquí en un estructuralismo pero no podemos obviar que un mismo dato, una vez seleccionado, puede ser significado en una u otra dirección en función de los compañeros que le rodeen. No es entendida la *stasis* del 403 de la misma manera para Lisias que para Jenofonte, y en cualquier caso lo allí sucedido no será relatado de igual manera por Pseudo-Aristóteles que por Tucídides³⁸⁴. No se interpretará lo acaecido en Atenas tras este periodo tan convulso de la misma manera por Laura Sancho que por Nicole Loraux³⁸⁵ a cuenta de la cacareada *homónoia*.

Los documentos, recordamos, son fríos y neutros. No dicen más de lo que dicen, no pueden por más que les preguntemos. Construir algo distinto, un discurso sobre ellos,

³⁸³ Ibid., 23.: «No lo olvidamos todos, evidentemente. Pero tampoco lo recordamos todo. Recordar u olvidar es hacer una labor de jardinero, seleccionar, podar. Los recuerdos son como las plantas: hay algunos que deben eliminarse rápidamente para ayudar al resto a desarrollarse, a transformarse, a florecer».

³⁸⁴ Véase L Sancho Rocher, 'Tucídides, Vi 53-61, Y Un Apunte Sobre El Principio De La Stásis Ateniense', *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 14 (1996a), 101-101. Está por publicarse un artículo también de Laura Sancho Rocher titulado *Sociología de la stásis: II. El soporte social de los Treinta y el del dêmos en 404/3* que tratará de estos asuntos. Véase también Pseudo-Aristóteles, *Constitución De Los Atenienses* (Madrid: Gredos, 1984) 40, 3-4.

³⁸⁵ La primera no aceptará la posición de la autora francesa que intuye un olvido forzado y aceptado en beneficio de la *homónoia*. Véase Nicole Loraux, *La Ciudad Dividida*, ed. Katz Editores (2019; Madrid: Katz Editores, 2008). L Sancho Rocher, *¿Una Democracia "Perfecta"? Consenso, Justicia Y Democratía En El Discurso Político De Atenas (411-322 Ac)* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009b).

es superar sus capacidades. No hay observación sin una hipótesis previa, no hay respuesta ni apoyo en los documentos sin una pregunta previa. Nadie llega al documento de vacío para salir con las manos llenas. Llega con las manos llenas para comprobar que sus manos estaban llenas con rigor. Pero no es un rigor caprichoso, sino un rigor apoyado en las fuentes, en los documentos que necesitan de una pregunta para decir algo... giramos y giramos. Huella, documento y pregunta. Lo que separa la huella, que potencialmente es cualquier legado del pasado, y el documento, es la selección que hace el historiador de las preguntas³⁸⁶.

Quizás acudir a la alteridad sea una buena idea. Foucault en su *Arqueología del Saber*³⁸⁷ se detiene en la transformación de los relatos. No se acerca a la narración lineal y oficial, se centra en las cesuras, en las discontinuidades, en lo que queda fuera del discurso. Usemos otra imagen: el zurcido, el roto que queda oscurecido en el pliegue y que hay que peinar a contrapelo³⁸⁸ para poder ser sacado a la luz³⁸⁹. «Foucault opone al hábito de los historiadores, demasiado preocupados por las continuidades, los extractos, las anticipaciones, los esbozos previos»³⁹⁰. Halbwachs nos había advertido: la Historia comienza, decía, donde moría la memoria cultural, viva y continua. La Historia, por su parte, estaba muerta y por ello podía dedicarse a las rupturas, a las cesuras. Foucault nos advierte de los historicistas, por usar un término afín a Benjamin, asustado también del uso, abuso, de la disciplina histórica para configurar y legitimar las instituciones³⁹¹. He aquí otro de los peligros: la conquista y manipulación de la historia. Pero ella, por sí sola, no parece ser capaz de escapar. El testigo comenzó acudiendo al público que le escuchaba y que, confiaba o no en él como en un juicio. El historiador habrá de acudir, del mismo modo, al lector, para legitimar su labor y lograr, definitivamente, la sentencia.

³⁸⁶ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 241.: «No existe documento sin pregunta».

³⁸⁷ Michel Foucault, *La Arqueología Del Saber* (México: Siglo XXI, 1999) 33 y ss.

³⁸⁸ Walter Benjamin, *Tesis Sobre La Historia Y Otros Fragmentos* (Mexico: Itaca, 2005) VII.: «Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo».

³⁸⁹ Sin embargo el trabajo a contrapelo puede sacar muchas cosas a la luz, seleccionar las adecuadas vuelve a traernos al pliegue. Sin ir más lejos, la visión de Havelock en sus obras y la de Signes Codoñer resultan dos ejercicios historiográficos acerca del alfabeto en la Grecia Clásica de primera categoría pero en sentidos muy opuestos. La sentencia no llegará sino temporalmente, nunca se cerrará la discusión sino provisionalmente. Signes Codoñer, *Escritura Y Literatura En La Grecia Arcaica*, cit.

³⁹⁰ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 265.

³⁹¹ E. J. Hobsbawm, *Sobre La Historia* (Barcelona: Crítica, 2002) 17.: «El pasado es un factor esencial - quizás el factor más esencial- de dichas ideologías. Y cuando no hay uno que resulte adecuado, siempre es posible inventarlo. De hecho, lo más normal es que no exista un pasado que se adecue por completo a las necesidades de tales movimientos, ya que, desde un punto de vista histórico, el fenómeno que pretenden justificar no es antiguo ni eterno, sino totalmente nuevo».

EL HISTORIADOR Y EL PACTO.

El historiador, al escribir y relatar, promete algo que un novelista nunca prometería. El novelista propone unas reglas que el lector acepta a cambio de entretenimiento. El universo irreal e incongruente de la novela no puede ser seguido del universo real y coherente del historiador. A cambio de una narración interesante el lector está dispuesto a realizar una *wilful suspension of disbelief* (como decía Coleridge³⁹²). «*La intencionalidad histórica implica que las construcciones del historiador tengan la ambición de ser reconstrucciones más o menos aproximadas a lo que un día fue real*»³⁹³. El lector de historia espera una reconstrucción rígida y sólida aposentada en documentos que den veracidad y peso a la narración. El trato es el de la verdad con respecto a lo que realmente sucedió en el pasado³⁹⁴.

¿Es posible para el historiador cumplir con su parte del trato? El historiador avanza desde la fase documental hasta la fase que él denomina explicativa/comprendensiva. Esta es la fase que trata de construir sobre los documentos, sobre los testimonios. La Historia pretende explicar para que el lector comprenda. Trata de dar un sentido, un significado; busca, en definitiva, escapar de la singularidad, de su condición primera de *hístora*. Y tras las fases documental y explicativa/comprendensiva llega la fase final, la presentación del trabajo realizado, la presentación de lo logrado, la fase representativa que consiste en la configuración literaria o escrituraria del discurso ofrecido para que los lectores acometan su entendimiento. La representancia aquí ha de interpretarse como las relaciones que se dan entre la Historia y su correlato que sobrevive no más que en las huellas, y así el historiador debe, como venimos diciendo, veracidad en sus re-construcciones.

La narración, por su propia estructura, tiende a clausurar las tramas, a cerrarlas en el relato, mientras el historiador no quiere cerrar esas tramas frustrando las expectativas. Cuando se acometen periodos largos de la historia se hace lo que se llama un efecto telescopio en el que se da una visión sinóptica: revolución francesa, edad media. Los periodos se cierran. Tienen un origen y un fin, casi son biológicos. Son narraciones que, al

³⁹² D. Ward, *Coleridge and the Nature of Imagination: Evolution, Engagement with the World, and Poetry* (London: Palgrave Macmillan, 2013) 53.: «*These revision raise the whole question of intention. Coleridge's 'willing suspension of disbelief' refers to the way that, for instance, in watching, say, Shakespeare's The Tempest, we may deliberately modify or suspend the activities of the rational mind*».

³⁹³ Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, cit., 348.

³⁹⁴ Ibid., 367.: «*el autor y el lector de un texto histórico convienen que se tratará de situaciones, acontecimientos, encadenamientos, personajes que existieron antes realmente, es decir, antes de hacerse ningún relato de ellos; el interés o el placer de su lectura vendrán como añadidura*».

cerrarse sobre sí mismas terminan por crear una autorreferencialidad, ya simplemente desde los nombres propios empleados (por ejemplo «Solución Final») que impide que unos se vuelquen y reduzcan sobre otros: llegamos a una inconmensurabilidad de relatos.

Pero la sospecha se levanta al cerrarse no solo los grandes relatos sino también los pequeños, y coincidiendo en sus argumentos y en sus referencialidades. Entramos en la sospecha de un abuso de la confianza, un abuso en el contrato. Hay que escapar a la sospecha y la manera, a juicio de Ricoeur, es volver a las tres fases de la creación historiográfica (documentación, explicación/comprensión y escrituralidad). La narración se ha de poner en equilibrio, si no incluso someterse, a las otras dos fases nunca tratando de imponer sus valores. *«Solo el movimiento de remisión del arte de escribir a las «técnicas de la investigación» y a los «procedimientos críticos» es capaz de conducir la protesta al rango de una atestación crítica»*³⁹⁵. En otras palabras, el historiador no es un novelista aunque haga uso de las artes del novelista. Una vez más: el historiador juega con la memoria, no con la imaginación, aunque haga uso de las artes de la imaginación.

Es el testimonio el que cobra fuerza (recordamos: -yo estaba allí, creedme y, de no hacerlo, preguntad a alguien más-). El aparato crítico se ha de legitimar sobre cualquier tipo de testimonio, directo o indirecto, voluntario o involuntario, para construir una explicación significativa que respete esos testimonios previamente filtrados para, finalmente, ser presentado con las armas de la literatura, pero sin ser literatura, sin ser imaginación.

*«Dije alguna vez que no tenemos nada mejor que la memoria para asegurarnos de la realidad de nuestros recuerdos. Ahora decimos: no tenemos nada mejor que el testimonio y la crítica del testimonio para acreditar la representación historiadora del pasado»*³⁹⁶.

Sin embargo nos queda un protagonista del que hablamos muchas hojas atrás pero del que no supimos más: el juez. Tenemos los requerimientos para exigir al historiador que no cruce la frontera que le separa del novelista, de la imaginación, pero hemos de encontrar a aquel que dirima quién la ha pasado, quién no está siendo fidedigno a la memoria. Necesitamos al juez de la historia. Ricoeur apunta directamente a uno que ni será el círculo de historiadores ni será experto alguno, será justamente aquel

³⁹⁵ Ibid., 371.

³⁹⁶ Ibid., 372.

que sostiene la memoria colectiva: será el ciudadano. Será el ciudadano el que reclame y exija la imparcialidad, incluso el que la castigue, sea con la indiferencia, sea con la acusación.

No será el historiador, centrado en recopilar y seleccionar huellas para configurarlas y narrarlas en un ciclo que nunca se puede cerrar mientras el tiempo no clausure. No será el juez del tribunal que, al contrario, necesita cerrar y juzgar, necesita que haya un final. El lenguaje, el testimonio, el documento, la explicación/comprensión, la narración... todo ello lo comparten historiador y juez, pero no una característica que se torna fundamental. Ambos comparten instrumentos sobre la acción pasada, ambos atienden a silencios y omisiones, ambos usan los recursos para encontrar falsificaciones, mentiras y errores, ambos juegan con la sospecha, pero el juez ha de fallar, ha de sentenciar: la decisión del juez ha de restaurar el desequilibrio en que se había incurrido. El juez restaura la dignidad de las víctimas. No está lejos la labor del historiador que también, desde su prometida imparcialidad, ha de restaurar esa dignidad acudiendo a la verdad de lo ocurrido. Una verdad en minúsculas. Una verdad performativa. Una verdad narrativa. Y llegamos aquí a la diferencia anunciada: cuando el juez sentencia no vuelve a sentenciar de nuevo. El juez cierra la discusión y el equilibrio se ha de aceptar como logrado. El historiador no se atreve a juzgar... sería juez de la historia. Sería historiografía. Querría cerrar lo que no se puede cerrar, y lo querría hacer desde una parcialidad que el historiador reconoce: ansiando la imparcialidad reconoce su limitación. El historiador se somete, humildemente, a la crítica. He aquí su verdad en minúsculas: una verdad que se sabe devenir, que se sabe evolución, que se sabe abierta al cambio (al igual que ella cambió la verdad de los historiadores en que se apoyó). El juez nunca hará tal cosa aún siendo criticado. El historiador se enfrenta a la reescritura, la acepta por cuanto él también ha reescrito sobre otros: «*el historiador reabre estos círculos que el juez cierra tras haberlos abierto preventivamente*»³⁹⁷. En una palabra: la verdad del historiador es *temporal*. Nunca será un Maestro de Verdad. Nunca será *aión*. Claro, tampoco *chrónos*.

Necesitamos a un tercero imparcial, aunque no sea infalible. El juez hace su labor desde una pequeña escala, el historiador no se atreve a realizarla desde la escala más amplia. Emerge un tercer protagonista que será la clave del proceso: los ciudadanos. Estos ciudadanos, entrenados por los tribunales y por los historiadores, ejercen su veredicto sobre la historia pretendiendo cerrar su juicio pero sin cerrar nunca su

³⁹⁷ Ibid., 427.

actuación. Miran desde lejos y desde cerca, dictaminan pero no cejan en su dictamen que recuperan y que rehacen de nuevo.

La historia supone interpretación en tanto quiere clarificar y explicitar para que el interlocutor, esto es, el lector, logre la comprensión. No hay historiador sin público que le lea. No existe el historiador independiente de los que recibirán su investigación. Y es que el hecho a interpretar siempre volverá a ser reinterpretado y la historia nunca se cerrará. La controversia es inevitable y las interpretaciones rivales harán avanzar la disciplina. Falta «*el reconocimiento de que detrás de la interpretación subsiste siempre un fondo impenetrable, opaco, inagotable, de motivaciones personales y culturales, que el sujeto nunca ha terminado de explicar*»³⁹⁸. La interpretación se hace tanto más evidente cuanto más penetramos en el juego comprensivo del historiador que comienza con la selección. El caos de archivos ha de ser ordenado y significado, narrado e insertado en un discurso sin el cual el hecho queda desnudo. Ello no impide que los especialistas logren un cierto consenso y que un relato se imponga sobre otros, que la controversia tenga vencedor y vencido, que a cada paso una narración logre ser la oficial. Demos un rodeo.

Los que interpretan el pasado no lo hacen desde la nada sino desde las propias estructuras que han heredado del pasado. El concepto no es el de determinación pero sí el de condicionamiento donde hay «*un margen para la invención o margen para la interpretación*»³⁹⁹. Ese margen ha de ser determinado, dice Briones, en tres claves.

Podemos comenzar con la idea de que el relato que se construya sobre el recuerdo puede variar el significado del mismo mas no puede escapar al recuerdo, es decir, no puede modificar lo ocurrido. Bonita es la metáfora que identifica lo real como inscrito en piedra frente a lo social, esa interpretación, que queda inscrita en arcilla blanda y como tal puede llegar a ser maleable⁴⁰⁰. Si bien se suele pensar el pasado en piedra, más bien debiéramos pensarlo en arcilla siempre teniendo en cuenta el otro factor: blanda o dura, la arcilla continúa y no se puede eliminar. Ciertamente es que «*no todos los grupos se ven enfrentados a las mismas experiencias*»⁴⁰¹ y que unos vivieron la guerra civil mientras otros no llegaron a ella, y de esta forma la cantidad de arcilla que tenemos sobre la que

³⁹⁸ Ibid., 447.

³⁹⁹ Briones, 'Con La Tradición De Todas Las Generaciones Pasadas Gravitando Sobre La Mente De Los Vivos: Usos Del Pasado E Invención De La Tradición', cit., 111.

⁴⁰⁰ Immanuel Wallerstein, 'The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity', *Sociological Forum*, 2/2 (1987), 373-88.

⁴⁰¹ Briones, 'Con La Tradición De Todas Las Generaciones Pasadas Gravitando Sobre La Mente De Los Vivos: Usos Del Pasado E Invención De La Tradición', cit., 112.

construir los relatos, es decir, la cantidad de testimonios que tenemos nos obligan a hacer una selección.

En segundo lugar debemos, dice Briore, aceptar que el pasado está sujeto a reglas y que no es un cajón de sastre donde todo entra y de donde todo se puede sacar. La selección que acabamos de justificar mantiene sus límites. Se acotan las posibilidades desde un control culturalmente variable⁴⁰² que regula lo posible. Las reglas pueden variar de una cultura a otra pero han de sostenerse dentro de cada una de ellas e incluso aceptar unas ciertas limitaciones universales. «*No todas las interpretaciones/invencciones del pasado son igualmente aceptadas*»⁴⁰³. Son las instituciones culturales, los órganos de control que se objetivizan y que pierden su vínculo con aquellos que los crean, quienes limitan mediante todo tipo de repertorios qué está dentro del rango de lo posible y qué está fuera⁴⁰⁴.

En un tercer plano hemos de destacar cómo, finalmente, dentro de esta amplia gama de elementos sobre los que seleccionar y de estas posiciones de control de lo seleccionable, finalmente, termina erigiéndose un discurso hegemónico que asimila al resto de discursos (siempre que sea posible fagotizarlos) o termina por eliminarlos, acallarlos. El discurso hegemónico se conforma como «sentido común» que no deja de ser una forma de admitir la uniformidad del pensamiento y del sistema de creencias. Johnson y Dawson, del Popular Memory Group⁴⁰⁵, aceptan distinguir dos formas de construir este discurso único: desde las representaciones públicas, estas ceremonias y rituales que se repiten en el espacio público periódicamente fijando la memoria colectiva, pero también las memorias individuales que pueden llegar a ocupar un espacio que se enfrente a la memoria institucionalizada incluso disputando esa hegemonía. «*Consecuentemente, la conclusión más importante que ofrecen es que el estudio de la memoria popular es necesariamente un estudio relacional, pues debe tomar en consideración las memorias históricas dominantes en la arena pública, así como los intentos de amplificar o generalizar experiencias subordinadas o privadas*»⁴⁰⁶. Los

⁴⁰² Arjun Appadurai, 'The Past as a Scarce Resource', *Man*, 16/2 (1981), 201-19.

⁴⁰³ Briones, 'Con La Tradición De Todas Las Generaciones Pasadas Gravitando Sobre La Mente De Los Vivos: Usos Del Pasado E Invención De La Tradición', cit., 113.

⁴⁰⁴ Richard Johnson & Graham Dawson, 'Popular Memory: Theory, Politics, Method', *Making Histories: Studies in history-writing and politics*, (1982), 205-52 229.

⁴⁰⁵ Ibid., 207.

⁴⁰⁶ Briones, 'Con La Tradición De Todas Las Generaciones Pasadas Gravitando Sobre La Mente De Los Vivos: Usos Del Pasado E Invención De La Tradición', cit., 114.

testimonios, esto es, las memorias individuales, no se disuelven en la memoria colectiva y pública sino que forman profundos complejos que se encuentran precisamente en la interrelación de memorias privadas y colectivas. Lo público y lo privado funcionan aquí como categorías separadas pero, obviamente, no cabe aceptar en el plano ontológico tal dupla: su interrelación es intrínseca a su naturaleza.

Acude en este punto Briore a una autora que le ayudará a avanzar en el análisis de la objetivación de la tradición. Ana María Alonso⁴⁰⁷ argumenta que las naciones han tratado de ligar «territorio» e «historia» para legitimar ciertos derechos en base al segundo término sobre el primero. La nación se construye sobre su historia para formar una identidad y así reclamar sus derechos sobre un territorio que forma parte de esa misma identidad. Estas identidades se forman sobre tres técnicas: primero la naturalización, es decir, la objetivación de actores, discursos y conductas, es decir, de instituciones que soportan a los protagonistas actuales y pasados, y a la tradición que empuja los sistemas de creencias. Se borra el vínculo entre estas instituciones y sus autores como si fuesen algo dado, algo externo al sujeto que debe ser aceptado por su fijeza y su fuerza al modo en que se acepta la fuerza de la naturaleza -esto es así porque siempre ha sido así-. Los discursos se universalizan, pierden su singularidad enlazada a un momento, a un espacio y a un actor para convertirse en objetos. «*Al ser universalizados, tales discursos y prácticas pasan a pertenecer a «todos» y a «nadie»*»⁴⁰⁸.

En un segundo punto las diferencias quedan limadas hasta que la uniformidad es suficientemente potente como para borrar la discrepancia: no caben proyectos contradictorios pues son borrados o fagotizados. Por último se idealiza el pasado para que todos puedan caber en él. Los asesinatos son tornados, dice, en terror, el fratricidio en fraternidad y, en general, la culpa se desliga del culpable. Y en caso de no ser posible asimilar el pasado, idealizarlo, se excluye. Hay una historia, entonces, que no puede ser permitida y se realiza un ejercicio de «privatización» y de «particularización» donde entra el olvido. Los discursos quieren objetivarse y desligarse del agente que los proclama mas no es posible tal desvinculación así que cuando se excluye cierto discurso se está excluyendo de la memoria colectiva a ciertos sectores o grupos sociales: el pasado se representa fagotizando u olvidando discursos, es decir, grupos humanos.

⁴⁰⁷ Ana Alonso, 'The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community', *Journal of historical sociology*, 1/1 (1988), 33-57.

⁴⁰⁸ Briones, 'Con La Tradición De Todas Las Generaciones Pasadas Gravitando Sobre La Mente De Los Vivos: Usos Del Pasado E Invención De La Tradición', cit., 115-16.

Ahora bien, este ejercicio tiránico de la memoria colectiva hegemónica no puede nunca ser completo (a pesar de los intentos de los movimientos totalitarios del siglo XX) pues siempre cabe la emergencia de contra-historias populares que tratan de desnaturalizar el discurso dominante. «*En tales intersecciones, entonces, la acción social hace su propio trabajo de «arcillar» la piedra*»⁴⁰⁹.

La dialéctica es tan clara como perversa en su oscuridad. El historiador juega en la construcción de la memoria pero no puede cerrar la narración, la tarea historiográfica nunca se cierra como inconcluso es el *chrónos*. En el otro extremo tenemos al que sí es capaz de cerrarse y delimitar el pasado, el *aión* que no duda y no necesita revisión ni juez más allá de sus especialistas, sus Maestros de Verdad (tradición, instituciones especialistas, etc.). Pero sin el lector, porque la historia, en su avance desde el testimonio hasta el relato pasa por dos fases de alfabetización: el archivo y la escritura la narración sobre los pliegues (debidamente filtrados), no hay posibilidad de completar la tarea del historiador. No existe la Historia sin una publicación que deba ser leída y que termine llegando a las manos de los ciudadanos que la aceptarán, sea en obras de divulgación, sea en libros de texto, sea en programas de televisión, o que la desecharán. Serán los ciudadanos, en unos procesos que no vamos a dirimir aquí, los que finalmente juzguen la labor de la Historia y acepten que el pacto ha sido cumplido.

⁴⁰⁹ Ibid., 117.

VIII. CONCLUSIÓN.

El trayecto toca a su fin. Si algo nos queda por hacer es tan solo apuntalar todo el marco tras un extenuante trabajo de carpintería reconstruyendo la Historia como disciplina. Precisamente «reconstruir» es el concepto que nos queda por emplear en este proceso. «Reconstruir» frente a «construir»⁴¹⁰. La promesa es la reconstrucción pero, una vez llegados a este punto, habremos de aceptar que el historiador construye sobre huellas, no reconstruye el pasado. Ni siquiera reconstruye sobre los testimonios pues como dice Connerton en su clásica obra: «*it is still possible for the historian to rediscover what has been completely forgotten*»⁴¹¹. Él acepta la reconstrucción, pero la acepta apoyándose en lo olvidado, en lo que no aporta sujeción alguna; es, entonces, el paso previo a aceptar lo que aquí sostenemos, a saber, la reconstrucción es, en este punto, un imposible: es la ilusión del que quiere desplegar lo que está plegado, es la ilusión del que no advierte que nuestro tiempo es el del *kairós*, no el del *chrónos*, y que como tal está irremisiblemente vinculado a la interioridad del sujeto.

El pasado tiene muchas novias y se resiste a ser únicamente el terreno de la Historia, también quiere ser el terreno de la recordación, de la memoria que quiere abrir expedientes. Esos expedientes son las vibraciones que dejaron quienes perdieron y no tienen lugar en la gran historia: no se les debe abandonar, y ya no por una cuestión de respeto sino porque «*sin la memoria y el reconocimiento de esas muertes nunca entenderemos lo que ahora disfrutamos*»⁴¹². Walter Benjamin no estaba preocupado por la posición epistémica de la Historia, estaba preocupado por lo que el Ángel de la Historia estaba dejando a su paso. Su enemigo es el historicismo que es el mismo que Foucault señala con saña. Ese historicismo está más cercano al poder que a la verdad, ha renunciado a la *alétheia* secularizada a favor del calor de la institución que guarda la tradición, conservadora ella por naturaleza al sentirse segura de la mano de la autoridad. El miedo de Benjamin está en la justificación histórica de los crímenes, de las ruinas que deja ese ángel, de las víctimas propiciatorias que se van olvidando, los testimonios que se

⁴¹⁰ *Konstruktion*, no *Re-Konstruktion*.

⁴¹¹ Connerton, *How Societies Remember*, cit., 14.

⁴¹² Mate, *Medianoche En La Historia: Comentarios a Las Tesis De Walter Benjamin" Sobre El Concepto De Historia*", cit., 79.

van perdiendo⁴¹³. La historia la escriben los vencedores porque son ellos los que tienen las herramientas para seleccionar los pliegues⁴¹⁴. El vencedor, claro, es el que tiene la capacidad de dar significados a la realidad, el que tiene la capacidad de plegarla y de imponer su narración⁴¹⁵. Su actividad es la de leer tan solo el documento previamente seleccionado sin realizar el peinado a contrapelo⁴¹⁶, esto es, sin emplear la fuerza descrita en las páginas precedentes que ofrece la historiografía a pleno derecho.

De lo que se da cuenta Benjamin, y así volvemos a enlazar con la noción de construcción, es de que la historia tan solo puede ser desde la hermenéutica, desde la conciencia de su posición y de su importancia. La historia no es *kairós* irreverente y caprichoso. La historia enseña y educa, cumple un papel y avisa, como avisaba Tucídides, de su eficacia y utilidad. Y ahí está su peligro, ahí su propensión a acercarse al poder, a convertirse, de nuevo, en imaginación. Digámoslo ya: el historiador, hoy, no es un sofista, aunque ambos partan de ese momento oportuno y su fuerza se equipare. Para el historiador solo cabe la construcción, nunca la reconstrucción, pero es una construcción atendiendo al zurcido, desde el peinado a contrapelo.

Halbwachs nos decía que la Historia comienza donde acaba la memoria colectiva. La memoria está viva, siempre vuelve y siempre actúa. Es *aión*. Pero la historia comienza precisamente donde muere la memoria. En este sentido la Historia es *chrónos*. Pero la Historia se resiste a estar muerta. No se puede hacer Historia del presente, tan solo del pasado. La memoria es del pasado, insiste Aristóteles. Pero de un pasado que no puede ser presente... muerte. Sin embargo, por mucho que la Historia aparente acercarse al dios devorador no puede alcanzarlo. La Historia no es cronología. Es otra cosa. La Historia pliega el tiempo. Sale del pliegue para narrar sobre pliegues, como hemos visto, de la elección. Se acerca al *kairós*, a ese irreverente y juguetón *daimon*. Pero tampoco es

⁴¹³ Connerton, *How Societies Remember*, cit., 15.: «*What is horrifying in totalitarian regimes is not only the violation of human dignity but the fear that there might remain nobody who could ever again properly bear witness to the past*».

⁴¹⁴ Mate, *Medianoche En La Historia: Comentarios a Las Tesis De Walter Benjamin" Sobre El Concepto De Historia*", cit., 119. Dice Reyes Mate: «*Nada hay tan alejado del pasado como lo llamado tradicional que es una reconversión en adorno de lo que en el pasado fue sustantivo*».

⁴¹⁵ Tucídides, sin ir más lejos, estaba en el bando derrotado pero logró vencer en la asignación del relato, logró imponer el significado a lo acontecido en uno de los ejercicios más maravillosos de construcción histórica (en su extremo encontrando la absoluta construcción, admitida, de los discursos expuestos).

⁴¹⁶ Hay un ejemplo precioso en la obra de Signes Codoñer cuando se enfrenta a la visión establecida en un ejercicio paradigmático de historiografía a contrapelo. Afirma que «*Es innegable que el conocimiento de la escritura se difundió en Atenas paralelamente a la democracia*»²⁸. Pero no entre toda la población ni de una manera vinculante, es más, muy posiblemente, dice Signes Codoñer, la difusión de la escritura tuviese más que ver con las tiranías que con las democracias en Atenas. Signes Codoñer, *Escritura Y Literatura En La Grecia Arcaica*, cit., 111.

kairós en tanto este es singular, no tiene mensura ni orden, no sirve sino al arte, a la imaginación. Siempre la imaginación. La Historia navega entre los tres mares del tiempo: solo cuando muere la memoria viva puede contar la Historia el pasado, pero Tucídides insiste en que nuestra naturaleza hará que lo ocurrido vuelva a ocurrir y es la Historia la que nos ayudará a enfrentarnos a ello de nuevo (tesis que firmará siglos más tarde Ortega). Así que anticipa, como el *aión* predice, lo que vendrá. Y como el *aión*, no puede dejar de configurar el presente. Y como el *chrónos* no puede dejar de aspirar a la Verdad, retorciéndose sobre su pasado para anticipar el futuro (imagen del *aión*). Y como el *kairós* no puede dejar de actuar desde la subjetividad del pliegue y sobre pliegues. Pero siempre peinando a contrapelo: la Historia da vida a lo que estaba muerto. Recupera para reparar y restaurar recuperando del olvido, siendo consciente del olvido, aceptando el olvido, y tolerando que otros vendrán a rebuscar de nuevo en ese olvido para hilar un nuevo relato. Coserán su narración como Homero cosía sus cantos, pero a diferencia del Maestro de Verdad, asumirán su verdad en minúsculas y con carácter temporal. Y suspendidos en el tiempo, justo donde el *aión* penetra al *chrónos*, en el *kairós*, tratarán de hacer cumplir su promesa para con el lector.

La labor del historiador consiste, entonces, en aplicar la hermenéutica a la vida, no a los textos. Es construir el presente leyendo el pasado, pero atendiendo a lo que había sido declarado insignificante. La hermenéutica lee lo no escrito, hurga en las costuras y se entretiene en los espacios vacíos de las palabras y de las líneas⁴¹⁷. La hermenéutica del pasado hace la misma operación, mirando, no la cresta del pliegue, sino todo lo que queda oscurecido por él. «*Si hubiera que resumir en cuatro palabras la memoria serían estas: que nada se pierda*»⁴¹⁸. Incluso lo no escrito. Incluso la textura. Incluso el borde que se habrá de desbordar. Lo que se establece, entonces y en convivencia con Theodor Adorno, es el imperativo de la memoria que dice así: recordar para que la barbarie no se

⁴¹⁷ En el extremo nos encontramos la *deconstrucción* de Derrida. Una imprescindible introducción a su obra es C Peretti & P Vidarte, *Derrida* (Madrid: Ediciones del Orto, 1998). La escritura es lineal pero queda desbordada, literalmente desbordada. Los bordes no resisten las sucesivas lecturas que van escapando a la sucesión de palabras y va escapándose para atisbar las huellas. El contexto es la clave para entender el texto, es lo que lo rodea y lo que le da significado, un contexto plagado de prejuicios y de creencias, un contexto que evoluciona y que nunca se mantiene intacto. «*Cada texto remite siempre a otros textos, entrecruzándose continuamente con ellos injertándose en ellos y dejándose a su vez injertar por ellos*» (Ibid., 24.). Unos textos llevan a otros porque cada uno es un hilo que construye, eso mismo, el contexto. Todo es un gran tapiz que cuenta con cada uno de sus textos para configurarse, así que esos textos coinciden y discrepan constantemente generando significados nuevos que se van descubriendo en las sucesivas lecturas, que se van generando en esa *deconstrucción* que consiste en deshilar para volver a coser una y otra vez. Las costuras de las que hablamos en la introducción.

⁴¹⁸ Mate, *Medianoche En La Historia: Comentarios a Las Tesis De Walter Benjamin" Sobre El Concepto De Historia"*, cit., 126.

repita; o en un tono más cercano a su momento: recordar para que Auschwitz no se repita. Pero claro, Nietzsche ya nos había dicho que para vivir hay que olvidar⁴¹⁹. Nietzsche está pensando en el dolor que nos atenaza y no nos permite avanzar, en la culpa que nos rompe y nos ata. Todo ello ha de quedar atrás. La memoria se ha de superar una vez el momento de peligro se supera. Al final, lo que nos queda es la Historia en la normalidad fuera de peligro.

El historiador benjaminiano debe atender a lo que todavía no es historia y rescatar ese pasado que no pudo ser, esa semilla maltrecha y fracasada. El historicista, sin embargo, narra, y narrar es tejer, hilar sobre las crestas de los pliegues del pasado, sobre los pliegues seleccionados para dar un sentido a ese pasado, para darle una forma de progreso el cual se va a erigir como norma, como cosa destinada al hoy. Se cosifica el pasado. El pasado pasa a entenderse como dado. El pasado viene limpio⁴²⁰. Pero su limpieza niega que haya habido un sujeto limpiando⁴²¹, a saber, la labor del historiador. El pasado se muestra como independiente de su padre que lo narró, y aquí viene la clave, seleccionando los hechos que le permitían tejer su narración, oscureciendo aquellos que rompían la armonía. Plegando, en suma, el pasado. La promesa de la objetividad es la sentencia del presente ausente.

«La pretensión de la historia de mostrar las cosas como realmente han sido esconde el narcótico más potente del siglo XIX»⁴²². Es el fracaso del proyecto ilustrado que está por venir. Benjamin muere en 1940, dos años antes de la Solución Final⁴²³, verdadero punto de inflexión a los grandes relatos. Frente a la cosificación que sufre el pasado en manos del historicista, Benjamin propone a su historiador que asuma un pasado en constante movimiento, en constante construcción de un presente. Como esa vibración que viene desde el pasado y hace sonar la campana que ahora, en el presente, se daba como quieta. La objetividad se cosifica en una objetividad que, ya desde

⁴¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas 1873-1875* (Madrid: Aguilar, 1932) XII. «El que no quisiese sentir más que de una manera histórica se parecería a un hombre a quien le hubieran arrebatado el sueño. Es imposible vivir sin olvidar.»

⁴²⁰ Mate, *Medianoche En La Historia: Comentarios a Las Tesis De Walter Benjamin" Sobre El Concepto De Historia*", cit., 135.: «Está en primer lugar la simplista comprensión del concepto de «facticidad». Parecería que bajo esta visión de la historia latería la ingenuidad de los cuentos que comienzan con el «érase una vez», como si ese pasado que contamos estuviera ahí, inmóvil, siempre el mismo»

⁴²¹ El ideal positivista es el de recuperar la historia tal y como sucedió, tal y como fue. «Wie es eigentlich gewesen», es decir, tal y como sucedió realmente-

⁴²² Ibid.

⁴²³ Se les denomina, a él y a Kafka, los *avisadores del fuego*, los únicos que vieron lo que se avecinaba.

Parménides, se ofrece como lo inmóvil. Dado; dato. Pero el pasado es constante movimiento, es constante cambio. La necesidad deviene en contingencia. La objetividad torna subjetividad. En definitiva: el pasado no está cerrado sino que se construye en el presente, mejor dicho, construye el presente. El pasado es, finalmente, una posibilidad⁴²⁴. La posibilidad tampoco debe quedar fuera de la narración, fuera del relato del historiador.

La narración camina sobre las crestas de los pliegues y es así que no cabe concebir una historia sin apretarse la mano con los vencedores. He aquí la empatía con el vencedor. El presente se muestra como heredero de estas victorias, no como heredero de lo que no fue. Y así se muestra como digno de posteridad no más que lo que vence. Despreciamos los bajos del pliegue pues sobre ellos no hay narración histórica. El peligro se torna conciencia del presente y la memoria necesita hacerse fuerte. La memoria debe, dice Benjamin, cepillar el pasado a contrapelo para no dejar nada oculto bajo la superficie. Si Hegel decía que el hecho es lo que quiso ser y llegó a ser, el historiador benjaminiano quiere recuperar los no-hechos. El historiador de Benjamin atiende a lo que desprecia el historicista. Hemos de mirar al otro lado del espejo. Hemos de bajar a los bajos del relato. Hemos de fijarnos en lo sucio de la narración histórica para observar el todo. Sigamos a Aristóteles.

«El historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa [...]; la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica que la historia; pues la poesía dice más bien lo general y la historia, lo particular»⁴²⁵

La historia, entonces, para escapar a sus males, a su manipulación, tiene que acercarse a la filosofía, a la *alétheia*, al *aión*. Parte del *kairós*, del dato, pero se eleva sobre él. Los datos son su material pero no son toda la realidad. Benjamin propone la verdadera universalidad que tan solo se puede dar desde las mónadas, desde los testimonios de los vencidos, desde las vivencias que fueron y de las que pudieron llegar a ser. La universalidad atiende también a lo que no logró llegar a ser. El particular logra universalizarse aunque carezca de la montaña de datos con la que juega el historiador: el particular, insistimos, es la mónada que no conoce el objeto ni la cosa, sino que conoce la semilla, esto es, la posibilidad. El pasado es abierto, es posibilidad, es vibración que pone

⁴²⁴ Ibid., 126.: «Por eso el pasado es esencialmente lo todavía no descubierto».

⁴²⁵ Aristóteles, *Poética* (Madrid: Gredos, 2010) 1451 B-5.

en marcha nuevos sonidos. Vibra para que se oiga en el presente lanzándose hacia el futuro, anticipando el futuro. La semilla porta la latencia de lo que puede llegar a ser. Estas semillas colocadas en los bajos de los pliegues son ignoradas por los historicistas, pero son lo más apreciado por la memoria. Hemos llegado: «*tenemos dos grandes conceptos rivales que van a articular todo el desarrollo de la tesis: el de historia universal, por parte del historicismo, y el de mónada, por parte del historiador benjaminiano*»⁴²⁶.

La universalidad de la historia construye su narración desde la adición de datos, los cuales se van colocando sucesivamente para mostrar un orden, un relato racional que justifique esa universalidad. Por sí solos los datos no tienen valor, tan solo lo cobran bajo el orden impuesto y seleccionado del historiador. La selección queda oculta bajo la promesa de objetividad pero no puede escapar a la revisión hermenéutica. El historiador de Benjamin construye (*Konstruktion*) desde el efecto hasta la causa, desde lo particular hasta lo universal. La idea es la de conquistar el futuro que se vincula a ese hecho desarticulado del movimiento. La metáfora es la del ánfora rota donde cada pedazo, siendo diferente del resto, se vincula al resto para formar, desde su perspectiva, la universalidad. El fragmento de ánfora no es el todo acabado pero sí señala al resto de fragmentos. En lo más pequeño está la grandeza del mundo entero. Es la mónada de Leibniz armonizada con el resto del universo⁴²⁷. Es el zurcido del tejido perfecto que, dice Benjamin, evoca más acerca del todo que los metros impecables de telar. El testimonio perdido de Primo Levi dice más que los cientos de datos que se puedan consignar a la Solución Final. La totalidad desde la víctima que sobrevivió cuando no debiera haberlo hecho. El zurcido ejerce una labor imprescindible: apunta a que hubo un roto, una posibilidad.

La historia, entonces, se encuentra abierta, se encuentra en constante proceso. Siempre mirando y volviendo a mirar, incapaz de dictar sentencia y, de hacerlo, siendo gravemente reprendida. No hay cierre. El historiador es el que posee la jerarquía epistemológica pero no quien dictará sentencia, sentencia, por otra parte, abierta. No hay posibilidad de tornarse definitivamente *chrónos*. De morir. Pero ya no es *kairós*. Esta es su condena. La historia no explica, no describe. La historia comprende. Y tan solo desde la totalidad pasan a ser comprensibles los hechos y los no-hechos, los zurcidos y las crestas, lo oscurecido y lo brillante. Pero la comprensión solo lo es desde la suspensión, desde el *kairós* que se habrá de abandonar.

⁴²⁶ Mate, *Medianoche En La Historia: Comentarios a Las Tesis De Walter Benjamin" Sobre El Concepto De Historia"*, cit., 264.

⁴²⁷ Véase Guilles Deleuze, *El Pliegue: Leibniz Y El Barroco* (Barcelona: Paidós, 1989).

Siempre abierta, siempre investigando, siempre comprendiendo el aroma que tan solo desde cada narración se puede comprender. Sin ser *aión* ni ser *chrónos*, escapa al *kairós*. Así se nos muestra en todo su esplendor.

IX. Bibliografía

- Agustín, San (1999), *Confesiones*, trad. Ángel Custodio Vega (Madrid: Biblioteca de autores Cristianos).
- Alonso, Ana (1988), 'The effects of truth: Re-presentations of the past and the imagining of community', *Journal of historical sociology*, 1 (1), 33-57.
- Alonso Enguita, Adrián (2013), 'Oralidad y escritura: la gran división y sus críticas', *e-spacio.uned.es*.
- Alvar Ezquerro, J; Marco Simón, F.; Pina Polo, F.; & Remesal Rodríguez, J. (2002), *Religión y propaganda política en el mundo romano* (Barcelona: Universitat de Barcelona).
- Anonymous (1997), *Retórica a Herenio* (Madrid: Gredos).
- Appadurai, Arjun (1981), 'The Past as a Scarce Resource', *Man*, 16 (2), 201-19.
- Aristóteles (1988), *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos).
- (1990), *Retórica*, trad. Quintín Racionero (Madrid: Gredos).
- (1993), *Parva Naturalia*, trad. Jorge A Serrano (Madrid: Alianza).
- (1995), *Física*, trad. Guillermo Rodríguez de Echandía (Madrid: Gredos).
- (2009), *Ética a Nicómaco*, trad. Salvador Rus Rufino and Joaquín E. Meabe (Madrid: Tecnos).
- (2010), *Poética*, trad. Valentín García Yebra (Madrid: Gredos).
- Assmann, Jan (2011), *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, trad. Ambrosio Berasain Villanueva (Madrid: Gredos).
- Augé, Marc (1998), *Las formas del olvido*, trad. Gemma Andújar Mercedes Tricás (Barcelona: Gedisa).
- Austin, John Langshaw (1962), *How to do things with words* (Cambridge: Harcard University Press).
- Barciela, Aida Míguez 'La problematización del ejército aqueo en el canto II de la Ilíada', *Ex novo: revista d'història i humanitats*, (4), 47-58.
- Benjamin, Walter (2005), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echevarría (Mexico: Itaca).
- Benveniste, Émile (1940), 'Latin tempus', *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*.
- Berger, Peter and Luckmann, Thomas (2008), *La construcción social de la realidad*, ed. Amorrortu, trad. Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu).

- Briones, Claudia (1994), 'Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición', *Runa*, 21, 99-129.
- (2007), 'Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías', *Tabula rasa*, (6), 55-83.
- Campillo Meseguer, Antonio (1991), 'Aión, Chrónos y Kairós: la concepción del tiempo en la Grecia Clásica', *La (s) otra (s) historia (s): una reflexión sobre los métodos y los temas de la investigación histórica*, (3), 33-70.
- Canetti, Elías (2009), *Masa y poder* (Madrid: Alianza).
- Castoriadis, Cornelius, Vicens, Antoni, and Galmarini, Marco Aurelio (2013), *La institución imaginaria de la sociedad*, trad. Antoni Vicens and Marco-Aurelio Galmarini (2; Barcelona: Tusquets).
- Céspedes, Aída Sotelo (2004), 'Testimonio, cuerpo, memoria y olvido', *Desde el jardín de Freud: revista de psicoanálisis*, (4), 122-35.
- Cicerón, Marco Tulio (1997), *La invención retórica*, trad. Salvador Núñez (Madrid: Gredos).
- (2013), *El orador*, trad. Eustaquio Sánchez Salor (Madrid: Alianza Editorial).
- Clanchy, Michael T (2012), *From memory to written record: England 1066-1307* (John Wiley & Sons).
- Coady, C.A.J. (1973), 'Testimony and observation', *American Philosophical Quarterly*, 149-55.
- (1992), 'Testimony: A philosophical study'.
- (1994), 'Testimony, Observation and "Autonomous Knowledge"', *Knowing from words* (Springer), 225-50.
- (2002), 'Testimony and intellectual autonomy', *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 33 (2), 355-72.
- Connerton, Paul (1989), *How societies remember* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Deleuze, Gilles (1989), *El pliegue: Leibniz y el barroco* (Barcelona: Paidós).
- Derrida, J. (1997), *La diseminación*, trad. J. Martín (La farmacia de Platón; Madrid: Fundamentos).
- Detienne, Marcel (2005), *Maestros de verdad en la Grecia arcaica* (Madrid: Taurus).
- Eire, A. L. (2000), *Esencia y objeto de la retórica* (Ediciones Universidad de Salamanca).
- Eisenstein, Elisabeth L. (2010), *La imprenta como agente de cambio*, trad. Kenya Bello (México: Fondo de cultura económico).

- Eliade, Mircea (1968), *Aspectos del mito* (Barcelona: Paidós).
- (2001), *El mito del eterno retorno*, trad. Ricardo Anaya (Argentina: Emecé).
- Ezquerro Gómez, Jesús (2012), 'Reflexión o pliegue. (Las dos muertes del sujeto)', *La postmodernidad ante el espejo*, 75-98.
- (2014), 'La filosofía entre la historia y la poíesis', *Crisis*, 4, 58-59.
- Flower, Harriet I (2006), *The art of forgetting: Disgrace & oblivion in roman political culture* (Univ of North Carolina Press).
- Foucault, Michel (1999), *La arqueología del saber* (México: Siglo XXI).
- Gómez de Liaño, Ignacio (2000), *Filósofos griegos, videntes judíos* (Madrid: Siruela).
- Guerra, L. H. (1996), *Espero estar en la verdad: la búsqueda ontológica de Paul Ricoeur* (Barcelona: Editrice Pontificia università gregoriana).
- Halbwachs, Maurice (1995), 'Memoria colectiva y memoria histórica', *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, (69), 209-22.
- (2002), 'Fragmentos de la memoria colectiva', *Athenea digital*, 2, 1-11.
- (2004), *La memoria colectiva*, trad. Inés Sancho-Arroyo (Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza).
- Handler, Richard and Linnekin, Jocelyn (1984), 'Tradition, Genuine or Spurious', *The Journal of American Folklore*, 97 (385), 273-90.
- Hanson, Allan (1989), 'The making of the Maori: Culture invention and its logic', *American Anthropologist*, 91 (4), 890-902.
- Havelock, Eric A (1994), *Prefacio a platón*, trad. A. Machado (Madrid: Visor).
- (2008), *La musa aprende a escribir: Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, trad. Antonio Alegre Gorri (Barcelona: Paidós).
- Henríquez, Raúl Yáñez (2010), 'La construcción social de la realidad: la posición de Peter L. Berger y Thomas Luckmann', *Revista Ars Boni et Aequi*, 6 (2), 289-301.
- Herodoto (1989), *Los nueve libros de la Historia*, trad. Víctor de Lama de la Cruz (Madrid: Editorial EDAF, S.L.).
- Herrero, Juan Carlos Barrasús (2013), 'Reconocimiento y reificación: La revisión de Axel Honneth de una categoría clave de la Teoría Crítica', *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (46), 365-74.
- Hesiodo (1990), *Obras y Fragmentos*, trad. Aurelio Pérez Jiménez & Alfonso Martínez Díez (Madrid: Gredos).
- Hobsbawm, E. J. (2002), *Sobre la historia*, trad. Jordi Beltrán and Josefina Ruíz (Barcelona: Crítica).

- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (2002), *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez (Barcelona: Editorial Crítica).
- Homero (1991), *La Ilíada*, trad. Emilio Crespo Güemes (Madrid: Gredos).
- (2007), *La Odisea: batracomiomaquia, himnos y epigramas*, trad. J. B. Bergua (Madrid: Ediciones Ibéricas).
- Izuzquiza, Ignacio (2003), *Filosofía del presente: una teoría de nuestro tiempo* (Madrid: Alianza).
- Johnson, Richard and Dawson, Graham (1982), 'Popular memory: theory, politics, method', *Making Histories: Studies in history-writing and politics*, 205-52.
- Kandel, E. R. (2007), *En busca de la memoria: el nacimiento de una nueva ciencia de la mente*, trad. Elena Marengo (Buenos Aires: Katz).
- Kerouac, Jack (1981), *En el camino*, trad. Martín Lendínez (Barcelona: Bruguera).
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & M.Schofield (1999), *Los filósofos presocráticos : historia crítica con selección de textos*, trad. Jesús García Fernández (Madrid: Gredos).
- Krell, David Farrell (1990), *Of memory, reminiscence, and writing: On the verge* (Indiana University Press).
- Lorau, Nicole (2008), *La ciudad dividida*, ed. Katz Editores (Madrid: Katz Editores).
- Lord, A. B. (2000), *The Singer of Tales* (Harvard: Harvard University Press).
- Luria, A. R. (2009), *Pequeño libro de una gran memoria: la mente de un mnemonista*, trad. L. K. Fridman (Oviedo: KRK).
- (1985), *Leguaje y pensamiento* (Barcelona: Martínez Roca).
- Lythgoe, Esteban (2008), 'El desarrollo del concepto de testimonio en Paul Ricoeur', *Eidos*, (9).
- (2011), 'La fundamentación ontológica de la relación entre memoria e historia en La memoria, la historia, el olvido de Paul Ricoeur', *Areté*, 23 (2), 381-98.
- (2012), 'Paul Ricoeur, pensador del testimonio histórico', *Revista de Filosofía (Madrid)*, 37 (1), 107-22.
- Maalouf, Amin (2001), *Identidades asesinas* (Alianza, Madrid).
- Márquez, Gabriel García (1969), *Los funerales de la Mamá Grande* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).
- Marramao, Giacomo (1992), *Kairós: apología del tiempo oportuno*, trad. Helena Aguilá (Barcelona: Gedisa).
- Mate, Reyes (2003), *Memoria de Auschwitz* (Madrid: Trotta).
- (2006), *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin" Sobre el concepto de historia"* (Madrid: Trotta).

- McLuhan, Marshall (1969), *La galaxia Gutenberg : génesis del "homo tipographicus"*, trad. Juan Novella (Madrid: Aguilar).
- (2009), *Comprendiendo los medios de comunicación*, trad. Patrick Ducher (Barcelona: Paidós Ibérica).
- Montes Miralles, M^a Yolanda (2006), 'El miedo al desorden: estrategias de recuperación del equilibrio social en el mito iliádico', *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 24 (1), 119-41.
- Morey, Miguel (1990), *Psiquemáquinas* (Barcelona: Montesinos).
- Nietzsche, Friedrich (1932), *Consideraciones intempestivas 1873-1875* (Madrid: Aguilar).
- Núñez, Amanda (2007), 'Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós', *Escuela de Arte Número 10*.
- Oakeshott, Michael (1977), *Rationalism in politics and other essays* (London: Methuen).
- Ong, W. J. (2002), *Oralidad y Escritura: Tecnologías de la Palabra*, trad. Angélica Scherp (México: Fondo de Cultura Económica).
- Ortega y Gasset, José (1970), *Unas lecciones de metafísica* (Madrid: Alianza Editorial).
- (1988), *El tema de nuestro tiempo* (Madrid: Espasa Calpe).
- Ostwald, Martin (1979), *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Westport: Greenwood Press).
- Panero, J. L., (2003), *Antología (1968-2003)* (Sevilla, Renacimiento).
- Pajares, A. B. (2008), *Dioses, Héroes y Orígenes Del Mundo: Lecturas de Mitología* (Madrid: Abada Editores, S.L.).
- Peretti, C. & Vidarte, P. (1998), *Derrida* (Madrid: Ediciones del Orto).
- Pina Polo, Francisco (1997), *Contra Arma Verbis: El Orador Ante el Pueblo en la Roma Tardorrepublicana* (Institución "Fernando el Católico").
- Platón *Diálogos. Vol.2, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. E. Acosta Méndez J. Calonge Ruiz, F. J. Oliveri, J. L. Calvo (Madrid: Gredos).
- (1988), *Diálogos 4, República*, trad. Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos).
- (1992a), *Diálogos. Vol.6, Filebo ; Timeo ; Critias*, trad. M^a Angeles Durán and Francisco Lisi (Madrid: Gredos).
- (1992b), *Diálogos. 5, Parménides ; Teeteto ; Sofista ; Político*, trad. Álvaro Vallejo Campos M^a Isabel Santa Cruz, Néstor Luis Cordero (Madrid: Gredos).
- Post, LA (1932), 'Ancient memory systems', *The Classical Weekly*, 105-10.
- Pseudo-Aristóteles (1984), *Constitución de los atenienses*, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos).

- Ricoeur, Paul (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira (Madrid: Trotta).
- (2004), *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI).
- Rocafort, Víctor Alonso (2006), 'Reyes Mate: Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia". Editorial Trotta, Madrid, 2006', *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 6, 219-23.
- Sancho Rocher, L (1996a), 'Tucídides, VI 53-61, y un apunte sobre el principio de la stásis ateniense', *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 14, 101.
- (1996b), 'Tucídides, VI 53-61, y un apunte sobre el principio de las tásis ateniense', *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 14, 101.
- (2009a), '¿ Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y demokratía en el discurso político de Atenas (411-322 aC)', Zaragoza.
- (2009b), '¿ Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y demokratía en el discurso político de Atenas (411-322 aC) (Zaragoza: Institución Fernando el Católico).
- (2011), 'Los «moderados» atenienses y la implantación de la oligarquía. Corrientes políticas en Atenas entre 411 y 403 a. C', *Veleia*, (21).
- Shaffer, LS (1998), 'Beyond Berger and Luckmann's concept of "recipe knowledge:" Simple versus standardized recipes', *Sociological Viewpoints*, 14, 2-13.
- Shear, Julia L. (2011), *Polis and revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Signes Codoñer, Juan (2011), *Escritura y literatura en la Grecia arcaica* (Madrid: Akal).
- Sorgentini, Hernán Antonio (2002), 'Agamben, Giorgio,(2000) Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo', *Sociohistórica*.
- Thomas, Rosalind (1992), *Oral tradition and written record in classical Athens* (18: Cambridge University Press).
- Todorov, Tzvetan (2013), *Los abusos de la memoria*, trad. Miguel Salazar (Barcelona: Paidós).
- Torres, Diana Lucía Madrigal (2010), 'La filosofía en Grecia: sobre el encuentro mythos-logos', *La antigua Grecia. Sabios y saberes*, 1.
- Tucídides (1989), *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Luís M. Macía Aparicio (Madrid: Ediciones Akal).
- Vansina, J. (1985), *Oral Tradition as History* (Kenya, Uganda & Tanzania: James Currey).
- Vernant, J. P. (1985), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, trad. Juan Diego López Bonillo (Barcelona: Ariel).

- (1992), *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra (Barcelona: Paidós).
- Vitores, Ana and Vivas, Pep (2005), 'La Psicología Colectiva de Maurice Halbwachs', *Athenea Digital*, (8), 2.
- Von Morgenstern, C. (1835), *Commentatio de arte veterum mnemonica. P. 1. secundiscuris retractata. P. 2.3. nunc primuni accesserunt. - Dorpati, Schünmannus 1835* (Austria: Schünmannus).
- Vygotsky, Lev Semenovich (1995), *Pensamiento y lenguaje*, trad. Alex Kozulin and José Pedro Tosaus Abadía (Barcelona: Paidós).
- Wallerstein, Immanuel (1987), 'The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity', *Sociological Forum*, 2 (2), 373-88.
- Ward, D. (2013), *Coleridge and the Nature of Imagination: Evolution, Engagement with the World, and Poetry* (London: Palgrave Macmillan).
- Wiesel, Elie (1977), 'The holocaust as literary inspiration. Dimensions of the Holocaust', (Evanston: Northwestern University Press).
- Winch, Peter (2008), *The idea of a social science and its relation to philosophy* (USA & Canada: Routledge).
- Yates, Frances Amelia (2005), *El arte de la memoria*, trad. Ignacio Gómez de Liaño (Madrid: Ediciones Siruela).
- Zanker, Paul (1992), *Augusto y el poder de las imágenes* (Madrid: Alianza Editorial).