

MANUEL OROZCO PÉREZ
Universidad Carlos III de Madrid

Sobre el solipsismo y la transmisión del recuerdo en la experiencia de la historia

On solipsism and the transmission of memories in the experience of history

Recibido: 30/10/2021. Aceptado: 21/3/2022

Resumen: Este artículo está dedicado a la problemática de la experiencia histórica y a varias de sus ramificaciones. De especial interés resulta aquí la cuestión de la preeminencia del testigo respecto a otras instancias en la construcción del relato. Una cuestión que está, sin duda, estrechamente vinculada a las diferentes concepciones del tiempo histórico y de su(s) experiencia(s). A este respecto, merece especial atención la figura del historiador alemán Reinhart Koselleck por el destacado papel que jugó en los debates en torno a los monumentos erigidos en conmemoración a las víctimas del Holocausto, pero también por las deficiencias teóricas de la historia conceptual koselleckiana a la hora de abordar el papel de las emociones que emanan de la experiencia histórica.

Abstract: This article is about the problematic of historical experience and several of its ramifications. Of special interest here is the question of the pre-eminence of the witness in relation to other instances in the construction of the story. This question is undoubtedly closely linked to the different conceptions of historical time and its experiences. In this respect, the figure of the German historian Reinhart Koselleck deserves special attention for the prominent role he played in the debates concerning the memorials built in commemoration of the victims of the Holocaust, but also for the theoretical weaknesses of Koselleckian conceptual history in dealing with the role of emotions emanating from historical experience.

Palabras clave: memoria, historia, experiencias primarias, testigo, víctima, espacio público.

Keywords: memory, history, primary experiences, witness, victim, public sphere.

LA PREGUNTA POR EL TIEMPO y su experiencia ha sido una constante en la historia del pensamiento occidental. En sus diferentes formas, los modelos de interpretación han tendido a ofrecer la tríada conceptual, que posee, sin duda, un eminente carácter metafórico, “pasado-presente-futuro” como eje a partir del cual gira toda construcción teórica. Más allá de la concepción cíclica del tiempo predominante en la Grecia clásica, hay poco rastro de una consideración del tiempo que se salga del esquema de una flecha que se va desplazando desde atrás hacia delante, desde el pasado hacia el futuro, y cada punto desde el que se piensa el propio tiempo no puede considerarse más que un punto de no retorno, a no ser que el planteamiento se mueva en las coordenadas simbólicas de una filosofía del como sí; más específicamente, de esa figura ficcional del eterno retorno tan cara a Nietzsche. Esa concepción lineal no excluye, empero, un movimiento zigzagueante del curso de la historia. Resulta significativo que en esa tríada conceptual el pasado quede siempre detrás y el futuro siempre delante. Cosa curiosa esta. Curiosa porque la experiencia del tiempo, de ese tiempo vivido que es el nuestro —o, según formula Heidegger (2009, 90s), ese tiempo que somos nosotros mismos— y que solemos denominar historia, ha venido siendo cada vez más deudora del testimonio de quien hace tal experiencia en primera persona. En este sentido, este ensayo quiere, en un primer momento, llamar la atención sobre lo que parecería una aporía específica de nuestra modernidad tardía. Si es cierto que uno de los rasgos definitorios de la modernidad es tanto el “estar a la vista” como el “estar a la mano”, por seguir con la terminología heideggeriana, cuesta llegar a entender cómo es que en nuestra representación temporal el pasado no haya encontrado su posición natural delante de nosotros, “ante los ojos”, y no ya detrás. Y es que si realmente las culturas occidentales se han vuelto tan dependientes del testimonio en primera persona —con un marcado punto de inflexión en la década de los 80 del siglo pasado (WIEVIORKA 2013, 127s)— debería sorprender de algún modo el hecho de que el hablante no se sitúe, al menos metafóricamente, frente a aquello de lo que ha hecho experiencia, a saber, del pasado. Desde un punto de vista antropológico, no sería, de hecho, ninguna novedad concebir el pasado delante del presente y el futuro detrás. Un ejemplo representativo puede encontrarse en el pueblo andino de los aimaras (SPINNEY 2005; NÚÑEZ y SWEETSER 2006). Podría especularse en este punto en concreto que la consideración del tiempo en estos términos parecería ajustarse mejor a ese exceso de representación del pasado que caracteriza nuestro tiempo presente. Ahora bien, tal consideración tendría consecuencias inmediatas sobre nuestras más arraigadas coordenadas simbólicas. Piénsese, por ejemplo, en el célebre discurso de Steve Jobs en la

Universidad de Stanford allá por el año 2005. En referencia al sentido que vertebra nuestras decisiones, afirmaba que, por lo general, este sentido solo aparece cuando se echa la vista atrás, nunca cuando se mira hacia adelante, solo entonces “podremos conectar los puntos”. Los puntos han de conectarse de forma retrospectiva, hilvanando cada una de nuestras vivencias. Pero, si nos encontramos en *la era del testigo* (WIEVIORKA 2013), ¿por qué hilvanar hacia detrás y no más bien hacia delante? ¿No sería más coherente hacerlo así partiendo de la preeminencia del testigo en la construcción del relato? Formulada la pregunta de otro modo: ¿no resultaría un “movimiento” un tanto extraño el situar detrás (en el pasado) lo que se ha experimentado delante (ante los ojos)?

Se ha señalado que, en referencia a la preeminencia del testigo, la década de los 80 del siglo xx supuso un antes y un después (WIEVIORKA 2013, 127s). A partir de estos años se aprecia cómo va teniendo lugar de manera cada vez más acusada una suerte de democratización del relato en tanto en cuanto se produce una toma de la palabra por parte de colectivos sociales que hasta entonces habían permanecido silenciados. Fenómeno que se encuentra hoy día en pleno apogeo, no solo en la producción literaria, sino también en los programas de radio, televisión y los podcast, cuyo consumo se ha incrementado exponencialmente durante los meses de estricto confinamiento a causa de la pandemia de la Covid-19. En todas estas formas de producción de relatos y narrativas se ha colado la voz de gente anónima, de gente de a pie, que encuentra en los nuevos formatos un espacio en el que ofrecer su testimonio. Se trata de una “irrupción de la experiencia profana y del testimonio privado en el espacio público” (WIEVIORKA 2013, 128) que constituye lo que denominaré aquí *el entretenimiento a través de la intimidad*. Parece que también resulta provechoso saber cómo es la vida de las gentes comunes. “Seguramente por eso, la historiografía reciente ha comenzado a interesarse por los tipos corrientes. Con la masificación de la vida contemporánea, con la homogeneidad, algo podemos aprender de los individuos predecibles” (SERNA y PONS 2013, 181).

El testimonio se ve así situado en el corazón de la sociedad y el testigo se convierte en una instancia que imprime sentido a los hechos, los subordina. Recuérdese aquí que ya para Heródoto la figura del testigo era el fundamento del historiador, esto es, el *histór* como testigo, como el que *ve* y el que *oye* (DETIENNE 1983, 106). Ahora bien, esa subordinación, esa donación de sentido, encuentra en su propia naturaleza el germen que puede llegar a deslegitimarla debido a la fragilidad de la memoria, del recuerdo, y a su carácter selectivo e interesado (TUCÍDIDES 1990, 164). Sin embargo, cuando nos situamos ante un acontecimiento extremo, como en el caso de un genocidio, resulta imposible abandonar el ámbito de la metáfora, puesto que pensar el genocidio, por su propia definición, no involucra exterioridad alguna en la experiencia, de ahí

que la recepción de la experiencia de una muerte violenta de carácter traumático parezca no poder más que partir del testimonio. Nos movemos, pues, en un terreno resbaladizo en la medida que el desafío se encontraría en articular la recepción interna y externa de la experiencia histórica. Formulado de otro modo: se trata de encontrar los puntos que pudiesen conectar el testimonio (subjetivo) con el conocimiento histórico (objetivo) (WALTER 2003, 13).

2. EMOCIONES Y EXPERIENCIAS PRIMARIAS EN LA HISTORIA CONCEPTUAL

Para una articulación interna y externa de la experiencia de la historia convendría moverse más cerca de la hermenéutica o la teoría de la literatura que de la ciencia histórica. Me gustaría resaltar este aspecto porque creo que es ahí donde se encuentra la que podría ser la principal debilidad de la historia conceptual de Reinhart Koselleck a la hora de abordar el papel de las emociones que emanan de la experiencia histórica. Es un sentir común entre los lectores y estudiosos de la obra de Koselleck el que sus planteamientos sobre las experiencias primarias es una tierra que mantuvo siempre en barbecho. Podría aducirse que ello se debe a las propias experiencias que marcaron su biografía. Pero todo apunta a que el problema es más bien teórico que práctico. Koselleck no pudo o no supo salir de la camisa de fuerza que le suponía no solo el esquema de trabajo del diccionario *Conceptos históricos fundamentales* (KOSELLECK 2006, 86), sino también, y sobre todo, la de una práctica histórica como ciencia social epocalmente marcada por el primado de las estructuras característico de la Escuela de los Anales; mientras que, por otro lado, los planteamientos de la hermenéutica gadameriana, marcada por el primado del lenguaje, resultarían insuficientes para un Koselleck al que la *lava candente* de la experiencia de Auschwitz se le solidificó en el recuerdo (KOSELLECK 1995). Tal insuficiencia radicaría en que dicha experiencia escapa, efectivamente, a todo lenguaje, incluso a la concepción omnicomprendiva del lenguaje; puesto que la característica fundamental de las experiencias primarias es precisamente que no se dejan reducir a él. El problema ante el que nos encontramos no es menor, ya que sus consecuencias bloquean toda posibilidad de abordar en el espacio público la veracidad de las experiencias primarias en la medida que la verdad se predica de enunciados, es decir, tiene naturaleza lingüística, mientras que las experiencias primarias preceden al lenguaje. Precisamente en esto consiste la experiencia histórica sublime de la que habló Ankersmit (2010), una experiencia tan radical que en el fondo no deja espacio a que se interrogue por la verdad de la misma, ya que esta pertenecería al ámbito de las experiencias secundarias, esto es, a aquellas que están mediatizadas por el lenguaje. De

ahí que, para Ankersmit, la experiencia histórica sea siempre sublime, de tal manera que experiencia histórica y experiencia histórica sublime serían una y la misma cosa. Koselleck, por su parte, insiste en diferenciar las experiencias primarias de las secundarias, así como en que el recuerdo únicamente puede surgir de la experiencia personal (DUNKHASE 2015, 21s). De este modo, la experiencia primaria quedaría contrapuesta a la institucionalización secundaria del recuerdo (KOSELLECK 2011B, 45).

Aleida Assmann ha visto en este posicionamiento un rechazo directo al proyecto de una cultura del recuerdo. Assmann no hace remilgos con Koselleck y lo tilda de “agnóstico” de la memoria colectiva por mor de su concepción unilateral del concepto de identidad en el marco de la memoria colectiva (ASSMANN 2013, 22), lo que socavaría todo presupuesto básico de investigación memoriológica. Según Assmann, Koselleck emborrona la diferencia entre la construcción de una memoria social en sociedades totalitarias y su construcción en sociedades democráticas. Esto se debe a que, cuando Koselleck habla de experiencia histórica, el concepto que le interesa no es en modo alguno el de identidad, sino el de individualidad en la medida que “hacer una experiencia es, sobre todo, reconfigurarse a sí mismo y reelaborar las propias expectativas” (GÓMEZ RAMOS 2020, 144). La crítica se basaría en que la insistencia “en un recuerdo puramente individual niega la posibilidad y necesidad de una cultura del recuerdo, ya que una vez que termina la experiencia, finaliza también el acontecimiento” (ASSMANN 2013, 29). Este individualismo koselleckiano supondría un impedimento para la apertura hacia la percepción “de actores históricos en una estructura relacional formada por valores y aspiraciones, prácticas simbólicas e inversiones emocionales” (ASSMANN 2013, 21). Más allá de la crítica a Koselleck, llama la atención que Assmann utilice el concepto “inversión” en el contexto de las emociones en la experiencia de la historia, ya que se trata de un concepto con un marcado sesgo económico. Cuando se invierte en algo, lo que se espera es una rentabilidad. ¿Qué expectativas de rentabilidad pueden esperarse en la inversión emocional a la hora de comenzar a erigir una memoria colectiva? ¿Podría tal vez considerarse que en la ética del recuerdo “las inversiones emocionales” se hacen porque poseen un valor en sí mismas y no por sus resultados? Si es así, ¿resulta adecuado el término inversión? La ética del recuerdo tiene, sin duda, una fuerte dimensión política; de hecho, la otra cara de la moneda es la política de la memoria. Y cuando la reflexión se mueve a modo de funambulista sobre un hilo que cruza dimensiones tan estrechas, pero a la vez tan marcadamente diferentes, ¿no se corre el riesgo de que de tales inversiones se obtengan resultados opuestos a los esperados?

De vuelta a los argumentos que Assmann formula en su análisis de la posición koselleckiana cabe destacar el de que una historiografía crítica *à la*

Koselleck conduciría a la auto-expropiación de la historia a través de su cientifización (ASSMANN 2013, 23). Apunta Assmann a una problemática de calado en el análisis teórico de las posibilidades de una investigación memoriológica. Si bien su crítica está cargada de razones, da la impresión de que de su reconstrucción de la argumentación koselleckiana deriva una conclusión que excede el marco de los propios argumentos. Se trata, más concretamente, de la reducción que lleva a cabo en dicha reconstrucción al presentar la posición de Koselleck en forma de tríada(s). Según Assmann, en Koselleck se deja traslucir una circunstancia particular, a saber: que la práctica de una historia crítica estaría vinculada con la verdad y la ciencia, mientras que la memoria lo estaría con la mentira y el mito en su sentido ideológico. Esta reconstrucción contrastaría con el posicionamiento del propio Koselleck, quien llegó a defender en *Historia, Derecho y Justicia* (2011A) —uno de los textos donde más claramente muestra sus argumentos en torno a la llamada “disputa de los historiadores” (cf. DUNKHASE 2015, 16s)— que la ciencia histórica por sí misma no puede explicar el acontecimiento histórico del exterminio de diferentes grupos étnicos. De hecho, Koselleck se sirve a este respecto de un término que en este contexto llama poderosamente la atención: el de lo absurdo. “Todos los intentos de dar explicaciones o de acreditar la culpabilidad sobre Auschwitz no podrán superar la explicación o la condena basadas en la conversión en acontecimiento de lo absurdo e incomprensible mediante los parámetros de una nueva justicia. Incluso quienes andan en busca de analogías, si es que pretenden comprender la historia, no pueden rehuir el sinsentido de una justicia que se les escapa” (KOSELLECK 2011A, 26)¹.

En Koselleck encontramos una pérdida del ideal de ciencia libre de valores que formulara Max Weber a comienzos del siglo pasado. “La transmisión de los hechos —afirma Koselleck— no puede separarse de la formación de los juicios” (KOSELLECK 2011A, 21). La formación de juicios en el marco de una memoria inflacionaria juega un papel crucial, puesto que bien pudiera ser que tras dicha memoria se procurase ocultar pasados en los que los portavoces de la causa no eran del todo víctimas, o incluso que no lo eran en absoluto, es más: podría llegar a darse el caso de que en lugar de víctimas quienes se reivindicaban fueran verdugos. De ello surge, de pronto, una pregunta heurística: ¿por qué entonces tantos museos de la memoria? ¿Se debe tal vez a que vivimos en el paradigma de una industria de la memoria? Sobre este punto en concreto puede traerse a colación el paradigmático caso Enric Marco, un inventor de vidas que durante años pasó por prisionero de un campo de concentración nazi llegando incluso a ser presidente de la asociación Amical de Mauthausen. En referencia a este caso, Javier Cercas consideraba que “lo que falló es que convertimos ese

¹ La traducción ha sido ligeramente modificada.

movimiento justo y necesario en un negocio, en una industria. Y así como, según Adorno y Horkheimer, la industria del entretenimiento genera *kitsch*, mentiras estéticas, un arte que no es arte sino sucedáneo de arte, la industria de la memoria genera una memoria embustera, sentimentaloides y falsamente heroica: puro cartón piedra, puro *kitsch*” (CERCAS 2014). Una industria de la memoria que depende netamente de adjudicarse a sí mismo las emociones vividas por otro en un acontecimiento traumático. No se trata aquí simplemente de empatía para con el otro, sino que nos situamos, más bien, en el terreno de la condición vicaria de víctima. El proceso de subjetivación de la experiencia traumática por parte de la víctima es diametralmente opuesto al proceso de subjetivación de la condición vicaria de víctima: mientras que en el primero la experiencia suele tomarse como un sueño, como algo que “no puede estar pasando realmente” debido a que la magnitud de la crueldad excede cualquier límite, procurando de este modo proteger la propia psique, en el segundo proceso ese sueño de la víctima se toma por realidad, es decir, la condición vicaria de víctima asume como real lo que la propia (psique de la) víctima, en su experiencia del acontecimiento traumático, desecha como tal. Quién sabe si en ese proceso de subjetivación a la condición vicaria de víctima le parezca conocer fehacientemente lo que sabe que ignora.

Habría que distinguir en este punto entre, por un lado, la condición vicaria de víctima que crea el marco social adecuado para el éxito de una industria de la memoria y, por otro, las imposturas que buscan apropiarse del dolor ajeno para hacer de él su propia causa. No es una cuestión baladí el hecho de que ciertas imposturas busquen su razón de ser en la figura de la víctima, ya que esta está revestida de cierto halo de inmunidad a toda crítica. Piénsese, por ejemplo, en los casos del suizo Benjamin Wilkomirski, de la alemana Karin Mylius y del ya citado Enric Marco. En todas estas peripecias se aprecia una instrumentalización de las convicciones antifascistas que van acompañadas de una suerte de mitologización de la resistencia. Algunos autores han considerado que esta forma de inmunidad conduce subrepticamente a una resignificación del acontecimiento histórico en la que la propia política puede llegar a introducir sus garras. Daniele Giglioli percibe de una manera concreta este desplazamiento de la significación en la política del Estado de Israel, en el sentido de que “con el tiempo la referencia a Auschwitz ha perdido el significado histórico preciso y se ha convertido en un salvoconducto metahistórico destinado a exonerar la gobernanza israelí de toda crítica” (GIGLIOLI 2017, 59). De este ejemplo político concreto lo que interesa extraer es que en esta forma de condición vicaria de víctima la potencia y la inmunidad a la crítica se encuentran en una relación recíproca. La cuestión ideológica subyace, sin duda, a esta circunstancia esbozada. De hecho, Norman G. Filkenstein, en su polémico li-

bro *La industria del Holocausto*, distingue entre el holocausto nazi, que designa el hecho histórico real, y el Holocausto, que hace referencia la representación ideológica de ese hecho histórico. Una distinción, en efecto, necesaria, toda vez que se quiera escapar del anunciado *entretenimiento a través de la intimidad* cuyos esfuerzos no buscan tanto el tributo al sufrimiento de un pueblo como el engrandecimiento de una comunidad concreta (cf. FILKENSTEIN 2014, 21).

3. EL RELATO DE LA MEMORIA Y EL DISCURSO DE LA HISTORIA

En la comprensión del pasado, el énfasis en la institucionalización secundaria del recuerdo implica un desplazamiento del centro desde la historia hacia la memoria. Un desplazamiento que más que ofrecer una solución a los problemas que condujeron a tal movimiento ha acabado produciendo sus propias paradojas. La clave reside en que la memoria se encuentra vinculada a la experiencia y recuerdo individuales. En este sentido, especialmente desde la erudición histórica, se ha venido percibiendo la memoria con cierto recelo debido a la inaccesibilidad de la experiencia y a las posibles imposturas éticas que pudieran derivarse de ello en la medida que es considerada “como ámbito privilegiado de lo real, donde habita como virtud-reina la autenticidad” (CRUZ 2005, 25). En ocasiones puede llevar incluso a la dificultad de morigerar los propios afectos personales trabados con la mencionada experiencia vicaria. Una de sus causas fundamentales reside en que el testimonio no se concibe únicamente como una necesidad interior sino también, y sobre todo, como una suerte de imperativo social. No se trata, por consiguiente, de una constante antropológica, sino de una forma históricamente específica de exteriorizar, de narrar, las emociones. Annete Wieviorka (2013, 16) ofrece las coordenadas espacio-temporales concretas de esa transformación: el juicio de Eichmann en Jerusalén en 1961. Puede notarse, pues, que “el desplazamiento del acento, a la hora de aprehender el pasado, desde la historia hacia la memoria no solo no resuelve los problemas que dieron lugar a dicho movimiento sino que añade otros nuevos. La pérdida de soberanía por parte de las instancias más generales en beneficio de las individuales [...] o, del otro lado, la consagración como argumento de autoridad del ‘yo estaba allí’ del testigo terminan por generar sus propias y específicas aporías” (CRUZ 2017, 102). Por una parte, parece, en efecto, estar cada vez más claro que no es la historia contable, sino la historia contada la que “puede albergar el dolor, y tal vez el remediarlo [...] La historia contable, imprescindible, niega el olvido; la historia contada, ineludible, activa el recuerdo y hace sitio al dolor; y lo hace soportable” (LANCEROS 2020, 27). El pasado no es, en efecto, únicamente un objeto de conocimiento, sino que está ligado al presente y al

futuro mediante experiencias, recuerdos, sentimientos y cuestiones de identidad (ASSMANN 2013, 29). Sin embargo, por otra parte, es precisamente la textura del lenguaje de esa historia contada que permite dejar abierto “un hueco en el que podría tener cabida todo dolor” (LANCEROS 2020, 26) la que, al mismo tiempo, puede dar pie a las mayores imposturas, toda vez que el centro de la narración se desplaza desde la historia hacia la memoria. Este desplazamiento del centro de la narración desde la historia hacia la memoria coincide con la circunstancia de que se ha pasado de poner a la víctima en el centro a considerar el rango de su discurso, dando lugar así a una competencia entre (discursos de) víctimas, es decir, se desplaza la imagen de la víctima para darle primacía a su discurso. Aunque a este respecto no se puede obviar que, en todo caso, “la condición de víctima es siempre interna a un relato” (CRUZ 2017, 26). Circunstancia esta que se deja observar también en los discursos políticos actuales. “Que el relato sobre el terrorismo sea siempre y únicamente el vuestro”, estas palabras pronunciadas por el ministro del Interior del Gobierno de España, Fernando Grande-Marlaska, en un acto de homenaje a las víctimas del terrorismo de ETA que tuvo lugar el 25 de octubre de 2021 como conmemoración del décimo aniversario de la disolución de la banda terrorista, son testimonio de dicha actualidad. Pero, a pesar de todo, o quizás debido a todo ello, son cada vez mayores las dificultades de los historiadores para encontrar un modo de hacer visible en el relato las experiencias primarias reproduciendo, al mismo tiempo, la historia acontecida. En efecto, “el número de historiadores conscientes de que su obra no reproduce lo que realmente ocurrió sino que la presenta desde una perspectiva particular aumenta progresivamente” (BURKE 2003, 296).

La vinculación de la víctima con un relato nos remite de nuevo a la industria de la memoria. El concepto de industria de la memoria apunta a la producción de relatos de forma masiva. La víctima y, por extensión, el “yo estuve allí” del testigo garantizan una historia, circunstancia que los “hace especialmente apetecible[s] para una cultura convencida de que el *storytelling* lo es todo” (GIGLIOLI 2017, 100). Así, cuando Assmann sostiene, no sin razón, que únicamente aquello “que se expone en museos, se materializa en monumentos y se transmite en los manuales de las escuelas tiene la oportunidad de ser transmitido a las siguientes generaciones” (ASSMANN 2013, 17) no está sino reafirmando el fenómeno del *storytelling*: sin una historia narrada, nada existe. Este concepto, que es propio de la era digital —pocos medios de comunicación quedan ya sin haber incorporado a su plantilla un *storyteller*—, se adapta sumamente bien al fenómeno de la industria de la memoria. Piénsese, por ejemplo, en las numerosas atracciones turísticas que encontramos por doquier; y es que si a una fábrica de muerte como fue Auschwitz, que históricamente casi ha llegado a convertirse en metonimia del mal absoluto, se le ha encontrado su propio relato volviéndose así

un lugar turistificable, lo demás se dará por añadidura. Podría afirmarse, en efecto, siguiendo al antropólogo francés Marc Augé, que “la fabricación de recuerdos sigue siendo una parte importante, aquélla a la que con frecuencia se dedica la mayoría de los que emprenden una actividad turística. Los aparatos fotográficos, las cámaras de todo tipo, cada día más perfeccionadas y fáciles de manejar, desempeñan el mismo papel que la observación, la imaginación y la escritura en los viajeros literarios del siglo XIX: al ser proyectadas al regresar, las diapositivas y las secuencias filmadas constituirán la ocasión, no de revivir el pasado, sino de relatarlo, de convertirlo en narración” (AUGÉ 2003, 65).

Al igual que en otras formas de industria, en la de la memoria el objetivo de la producción de relatos es que llegue al mayor público posible creando su propio valor añadido. No obstante, debe resaltarse aquí el hecho de que cuando se intenta transmitir un mensaje, cuyo marco de referencia lo constituye el sufrimiento causado por una muerte violenta socialmente traumática, “la comprensión adecuada del mensaje es tanto o más importante que la preocupación por cuánta gente accede a su conocimiento. Una banalización de esa realidad y sus efectos fundamentales, sus víctimas, resultaría más perniciosa que la simple ignorancia” (RIVERA y MATEO 2020, 10). Se aprecia, por tanto, que en la problemática que venimos tratando el problema no son las víctimas, “sino el papel teórico y práctico que se les hace jugar, el discurso que apuntalan o legitiman” (CRUZ 2017, 76).

Una dificultad añadida viene dada por el fenómeno de la desaparición de los testigos que, junto a los diferentes cambios generacionales cada vez más acusados, debido en buena medida al desarrollo e implementación de las herramientas tecnológicas, ofrece razones de peso para no mirar de soslayo la problemática del escepticismo y el espacio público en la cultura del recuerdo. No cabe duda de que “las personas no pueden prescindir de los recuerdos, con los que amplían su radio temporal más allá del presente hacia lo ausente. Tienen la memoria como una forma de percepción no sensorial. El pasado recordado bien puede ser una mera construcción, una falsificación, una ilusión, pero es una percepción que se toma intuitiva y subjetivamente por verdadera. Más importante aún que la verdad de la memoria es el significado de lo que se recuerda” (ASSMANN 2007, 9). Recuérdese lo señalado casi al principio de este artículo sobre la dificultad de abordar en el espacio público la veracidad de las experiencias primarias, ya que estas preceden al lenguaje; mientras que la verdad tiene naturaleza lingüística en la medida que se predica de enunciados. El desafío se encuentra en percibir que la cultura de la memoria no está exenta del riesgo de ser mistificada; ella es también un escenario de conflicto que comienza cuando se intenta ponerla al servicio de una imagen armónica y unitaria de la identidad (cf. CRUZ 2017, 44). De una supuesta imagen armónica y unitaria se

alimenta el *entretenimiento a través de la intimidad* que produce relatos como los de Wilkomirski, Mylius y Marco, que conocían los campos de concentración no como experiencia primaria, sino como institucionalización secundaria del recuerdo, es decir, mediante una experiencia indirecta que se distingue de la experiencia primaria individual. “Una característica esencial de la era moderna es la creciente posibilidad de participación indirecta en los mundos de experiencia de otras personas, que ha sido posible gracias a la constante mejora del almacenamiento y la accesibilidad de las imágenes de la experiencia en el curso de la medialización” (MROZEK 2012, 414). Llegados a este punto, cabe, pues, preguntarse cuál es el número de acontecimientos históricos al que tenemos acceso sin mediación, ya sea de material de archivo, científico, divulgativo, audiovisual, etc. Aunque, quizás, para la industria de la memoria lo que importa no es que la vivencia sea auténtica o no. Lo que el público reclama es el relato y la imagen de la vivencia, no la vivencia misma, porque lo que espera es que se muestre de forma inteligible un exceso de experiencia que normalmente pertenece al ámbito de la intimidad; pues este exceso de experiencia resulta en sí mismo paradójico y, en cuanto tal, no se deja esclarecer con las herramientas epistemológicas corrientes. Es paradójico porque “en esta confrontación con la realidad no solo se pierden el lenguaje y el orden simbólico sino también otra cosa, a saber, nuestra subjetividad y todo lo que nos constituye como sujetos, en las personas que somos” (ANKERSMIT 2010, 69). Se trata, en el fondo, de un vaciamiento de la interioridad en provecho de sus signos exteriores (cf. BARTHES 2010, 21). No cabe la vida recta en la vida falsa, escribía de manera lapidaria Adorno en *minima moralia*. Una sentencia que cobra más valor si cabe en una época en la que industria cultural, en general, y la de la memoria, en particular, parece dar pie a ello. Pero tiene razón Aleida Assmann al darle la vuelta al *dictum* adorniano afirmando que durante una época, protegida por la panoplia límpida del silencio, hubo también una vida falsa en la vida recta (ASSMANN 2013, 44). De ahí que, amén de esa presunta necesidad de acudir al pasado, bien a modo de turista o de nacionalista (GÓMEZ RAMOS 2003, 26), de la que nos encontramos permanentemente imbuidos, a día de hoy resulte igualmente urgente ser capaces de reabrir el debate acerca del futuro (CRUZ 2017, 46).

4. MEMORIA Y FUTURO

La tendencia inflacionista del pasado y sus memorias, acompañadas de un cierto abotargamiento en la praxis social, están ocupando el espacio de un futuro que lleva ya algo más de dos lustros cotizando a la baja, pero hacia el que necesariamente se habría de tomar rumbo desde este estado de franquía en

el que nos encontramos. Las varias crisis económicas que han tenido lugar a lo largo de las dos primeras décadas del XXI han hecho añicos la ensoñación de la poshistoria en tanto idea de sociedad en la que, al no ser concebible la mejora, se produce un estancamiento ahistórico (cf. ROHBECK 2015). Es de esperar, por tanto, que “nuestro tiempo anhele un escape, por no decir esa salvación que la praxis, la política, es cada vez más impotente o incapaz de ni siquiera prometer” (GIGLIOLI 2017, 99s). En su libro titulado *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* Habermas defendió en la década de los 70 la tesis según la cual los problemas de legitimación en el capitalismo tardío eran fundamentalmente problemas de motivación por la incapacidad de los políticos de dar cumplimiento a sus propias promesas (HABERMAS 1999). Hoy día parece que la inflación de expectativas se está acercando a la deflación por esa incapacidad de la política actual de establecer condiciones de posibilidad que permitan al individuo poder realizarse en la sociedad. Da la impresión, además, de que con este caldo de cultivo los procesos de subjetivación actuales conducen más a la reacción que a la acción, a la actitud destructiva que a la propositiva y resolutive. Procesos de subjetivación que parecen enarbolar una bandera emocional en la que, mirada al trasluz, puede entreverse la expresión latina *nec spe nec metus*. Sin esperanza, o quizás sin demasiada, y también sin miedo, o tal vez sin demasiado; y lo más probable es que la causa de ello sea un otrora exceso de expectativas. Pero ello no debería conducir a un sentimiento de culpa que nos hipotecara emocionalmente en el futuro impidiendo una acción cabal del nosotros colectivo. Repárese en el término alemán *Schuld*, que significa tanto culpa como deuda (cf. GIGLIOLI 2017, 99). Endeudados y culpables, precisamente eso venía a decirnos Jürgen Donges, consejero de política económica del canciller alemán Helmut Kohl, en una entrevista que concedió en el año 2012, en plena crisis del euro, a un conocido entrevistador español. Mas una culpa colectiva en sentido étnico en tiempos de globalización y de pluralidad de recuerdos ya no parece sostenible. De ahí que reabrir el debate acerca del futuro esté también marcado por ese carácter global y plural. Aunque es cierto que, como suelen recordarnos los medios de comunicación, económicamente los países avanzan a diferentes velocidades, lo cual afecta decisivamente a la representación y proyección hacia el futuro de sus ciudadanos, nos encontramos ante una contracción del futuro caracterizada por la acción cortoplacista en el presente.

Este fenómeno no es exclusivo de nuestro tiempo actual en la medida que “el futuro —en cuanto espacio temporal donde habitan las expectativas— ha pasado [anteriormente] por fases de expansión y contracción” (HÖLSCHER 2014, 11). Pero la contracción actual del futuro se debe a las propias características del presente, capturado por la emergencia social. No es de extrañar que la acción tanto de partidos políticos como de asociaciones civiles esté orientada

a esta circunstancia específica. La política como acción de rescate ciudadano se pone por delante de la política como proyecto colectivo basado en la transformación política orientada hacia el futuro (GARCÉS 2020, 25). François Hartog sostuvo (2015, 17) que en el régimen de historicidad presentista, en el que actualmente nos encontraríamos, el presente se caracteriza por que el futuro ya no se percibe “como promesa, sino como amenaza.” De ahí que, a nivel político-social, más que la acción, una vez más, lo que abunda es la reacción. El futuro se ha contraído, pues, hasta tal punto que la amenaza se ha instalado en el presente: “de ser aquello que tenía que durar para siempre [el presente] se ha convertido en lo que no puede aguantar más” (GARCÉS 2020, 15). La emergencia social tiende a difuminar el carácter abierto del futuro y agudiza su contracción. De hecho, el futuro está contrayéndose de un modo tan acusado que más que tenerlo ante nosotros da la impresión de haber cambiado las tornas —recordándonos a la concepción del tiempo de los aimaras: el futuro, más que un territorio por conquistar que se halla delante de nosotros, parece que ahora ya lo tenemos detrás, pisándonos los talones—.

Parece, por tanto, que la representación de un futuro en crecimiento expansivo y exponencial ha desaparecido del horizonte las sociedades occidentales. Pero no hay inteligibilidad del pasado sin una clara percepción del propio proyecto de futuro. Las sociedades desprovistas de un proyecto de futuro común difícilmente lograrán reconciliarse con su pasado. Koselleck hablaba de tiempo histórico a partir de dos categorías metahistóricas que han tenido, sin duda, una gran fortuna crítica: “espacio de experiencias” y “horizonte de expectativas” (KOSELLECK 1989). El distanciamiento entre ambos, la diferencia entre lo esperado y lo vivido, seguía mostrando que, a pesar de todo, la preocupación por la historia era, en buena medida, la preocupación por el futuro, o, al menos, por un presente orientado hacia el futuro. Koselleck llegó a mostrar el modo en el que la comprensión del propio pasado depende de la representación del futuro. Pero este futuro ha dejado de ser un singular colectivo y ha perdido el magnetismo del aura que le acompañaba desde la Ilustración.

A pesar de todo, quizás ahora con mayor premura que nunca, se impone la necesidad de pensar el tiempo por venir con nuevas categorías nacidas de las experiencias de este abotargamiento de pasados tan aferrados al presente, de presentes tan aferrados a diferentes pasados, y de un concepto de futuro que ha sido despojando de su carácter emancipador. “De hecho, como ya sabemos, nosotros nunca nos movemos del presente y vivimos el pasado en el presente del recuerdo y el futuro solo en el presente de la expectativa” (BODEI 2010, 98). El tiempo, de naturaleza elástica, resulta ser un presente tridimensional medido por la *distensio animi* (*ibid.*) Pero, con todo, el futuro sigue teniendo un carácter maleable, y las representaciones que nos hagamos de él podrían

ser fruto del interés de diferentes colectivos. Esta maleabilidad apunta a un espacio y un tiempo para los que aún no tenemos conceptos, pero que han de ser ocupados —ciertamente de manera ficticia y en forma de pronóstico parcial— para que el concepto potencial de futuro se convierta en un factor, y no se quede en un mero indicador. El tiempo futuro sigue teniendo, por tanto, un carácter abierto.

BIBLIOGRAFÍA

- ANKERSMIT, A. 2010, *La experiencia histórica sublime*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.
- ASSMANN, A. 2007, *Geschichte im Gedächtnis*, Múnich, C.H. Beck.
- ASSMANN, A. 2013, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, Múnich, C.H. Beck.
- AUGÉ, M. 2003, *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa.
- BARTHES, R. 2010², *Mitologías*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- BODEI, R. 2010, *Pirámides de tiempo*, Valencia, Pre-Textos.
- BURKE, P. 2003, “Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración”, BURKE, P. (ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, 287-305.
- CERCAS, J. 2014, Entrevista en *El País*. 15 noviembre de 2014. Recuperado de: https://elpais.com/cultura/2014/11/12/babelia/1415819975_800516.html
- CRUZ, M. 2005, *Las malas pasadas del pasado*, Barcelona, Anagrama.
- CRUZ, M. 2017, *La flecha (sin blanco) de la historia*, Barcelona, Anagrama.
- DETIENNE, M. 1983, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus.
- DUNKHASE, J. E. 2015, *Absurde Geschichte. Reinhart Kosellecks historischer Existenzialismus*, Marbach am Neckar, DLA.
- FINKELSTEIN, N. 2014, *La industria del Holocausto*, Madrid, Akal.
- GARCÉS, M. 2020⁷, *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama.
- GIGLIOLI, D. 2017, *Crítica de la víctima*, Barcelona, Herder.
- GÓMEZ RAMOS, A. 2003, *Reivindicación del centauro*, Madrid, Akal.
- GÓMEZ RAMOS, A. 2020, “Koselleck, la memoria y la historia. Sobre la dificultad de entender el tiempo presente”, *Revista de historiografía*, 34: 137-61.
- HABERMAS, J. 1999, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra.
- HARTOG, F. 2015², *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, París, Points.
- HEIDEGGER, M. 2009, *Tiempo e historia*, Madrid, Trotta.
- HÖLSCHER, L. 2014, *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI.
- KOSELLECK, R. 1989, “‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’ - zwei historische Kategorien”, *Vergangene Zukunft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 349-375.
- KOSELLECK, R. 1995, “Glühende Lava, zur Erinnerung geronnen”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de mayo.
- KOSELLECK, R. 2006, “Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels”, *Begriffsgeschichten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 86-98.
- KOSELLECK, R. 2011A, “Historia, Derecho y Justicia”, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, CEPC, 24-31.

- KOSELLECK, R. 2011B, “La discontinuidad del recuerdo”, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, CEPC, 39-51.
- LANCEROS, P. 2020, “¿Dónde está(n)? La pregunta ineludible y las respuestas del relato”, RIVERA, A. y MATEO, E. (ed.), *Las narrativas del terrorismo. Cómo contamos, cómo transmitimos, cómo entendemos*, Madrid, La Catarata, 17-29.
- MROZEK, B. 2012, “Zur Frage des kollektiven Erinnerens. Die Semantik der Memoria”, *Merkur*. Heft 5. 66. Jahrgang: 411-9.
- NÚÑEZ, R. E. y SWEETSER, E. 2006, “With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time”, *Cognitive Science*, 30: 401-50.
- RIVERA, A. y MATEO, E. 2020, “La realidad no se ve en el silencio”, en RIVERA, A. y MATEO, E. (ed.), *Las narrativas del terrorismo. Cómo contamos, cómo transmitimos, cómo entendemos*, Madrid, La Catarata, 9-15.
- ROHBECK, J. 2015, *Filosofía de la Historia, historicismo, posthistoria. Una Introducción a la razón Histórica*, Granada, Universidad de Granada.
- SERNA, J. y PONS, A. 2013, “La identidad y la imaginación. Martin Guerre regresa de nuevo”, ZEMON DAVIS, N., *El regreso de Martin Guerre*, Madrid, Akal, 179-202.
- SPINNEY, L. 2005, “How time flies”, *The guardian*, 24 de febrero.
- TUCÍDIDES 1990, *Historia de la guerra del Peloponeso*, t. I, Madrid, Gredos.
- WALTER, J. 2003, “Cadres du témoignage historique et médiatique, frontières disciplinaires”, *Questions de communication*, 3: 11-30.
- WIEVIORKA, A. 2013, *L'ère du témoin*, París, Pluriel.