

Faustino Oncina, M. Elena Cantarino, eds.

Estética de la memoria



ESTÉTICA DE LA MEMORIA

ESTÉTICA DE LA MEMORIA

Faustino Oncina Coves,
María Elena Cantarino Suñer, eds.

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA



Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© De los textos: los autores, 2011

© De la fotografía de cubierta: Andrea Susanne Bohrmann, 2011

© De esta edición: Universitat de València, 2011

Coordinación editorial: Josep Cerdà (MuVIM) y Maite Simón (PUV)

Maquetación: Textual IM

Corrección: Communico C.B.

Cubierta:

Diseño: Celso Hernández de la Figuera

Fotografía: Monumento en memoria de los judíos asesinados en Europa (Berlín)

ISBN: 978-84-370-8451-0

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, <i>Faustino Oncina Coves</i>	9
ACERCA DEL PRESENTE AUSENTE, <i>Manuel Cruz</i>	21
EL RETRATO COMO HUELLA DE LA MEMORIA, <i>Giovanna Pinna</i>	31
LA VIDA BREVE. MEMORIA DE LO EFÍMERO, <i>César Moreno</i>	45
WALTER BENJAMIN Y LOS ÁNGELES DE LA MEMORIA EN LA CIUDAD DE BERLÍN, <i>José María González García</i>	59
SHOAH: ENTRE EL DEBER DE MEMORIA Y LA PROHIBICIÓN DE IMÁGENES, <i>José Antonio Zamora</i>	85
DE LES ICONES ALS CONCEPTES, <i>Bernardo Lerma Sirvent</i>	105
EL GIRO ICÓNICO EN LA MEMORIA: EL CASO DE REINHART KOSEL-LECK, <i>Faustino Oncina Coves</i>	123
EL GIRO TEMPORAL DE LA ÉPOCA MODERNA Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA ESTÉTICA Y SU MEMORIA, <i>Reinhard Brandt</i>	151
EL ARTE Y LA CREACIÓN DE FUTURAS MEMORIAS. MONUMENTO E INTERVENCIÓN ARTÍSTICA EN ESPACIOS URBANOS, <i>Ana María Rabe</i> .	159
LA MUERTE DE HITLER: LA REPRESENTACIÓN CINEMATOGRAFICA DE UN TABÚ, <i>Rosa Sala Rose</i>	193

RECORDAR Y REMEMBRAR LOS CUERPOS: EL CASO DE GEORGE DEDLOW, <i>Javier Moscoso</i>	209
USOS POLÍTICOS DE LA ICONOGRAFÍA CLÁSICA: JACQUES-LOUIS DAVID Y ARNO BREKER, <i>Salvador Mas</i>	219
PLUMAS Y LIBROS: IMÁGENES DE LA ESCRITURA EN LA EMBLEMÁTICA BARROCA, <i>Emilio Blanco</i>	251
ICONOGRAFÍA E ICONOLOGÍA BARROCA: EMBLEMAS Y CONCEPTOS, <i>María Elena Cantarino</i>	273
«SIN TAPAR LOS OJOS DEL RECUERDO»: LA MEMORIA DEL DESASTRE EN LA POESÍA DE JUAN GELMAN, <i>Geneviève Fabry</i>	287
IMÁGENES DE NINGÚN LUGAR. PARA UNA ÉTICA VISUAL DEL SIGLO DEL HORROR, <i>Luis Ignacio García</i>	309

INTRODUCCIÓN

Faustino Oncina Coves
Universitat de València

Nulla aethetica sine ethica

Cuando le pregunté a Romà de la Calle a finales del año 2007 si podía interesarle al MUVIM ser anfitrión de un encuentro sobre *Estética de la memoria*, respondió favorablemente remitiéndome a la ambivalencia del término *ilustración*, que forma parte del nombre del Museo Valenciano de la Ilustración y la Modernidad. Tal marbete mienta una *época* histórica, la época de la crítica, pero ha ensanchado y desbordado sus umbrales temporales hasta convertirse en una *actitud* permanente y permeable a los valores que se forjaron en el siglo de las Luces (encabezados por la libertad de pensamiento y su comunicación, esto es, la libertad de expresión).¹ Mas también tiene que ver con las artes plásticas en todas sus variantes, con las ilustraciones y, por tanto, con la estética. Pocas veces ha estado la representación plástica del recuerdo expuesta al debate, a lo que el XVIII designó «uso público de la razón», con tanta vehemencia y apasionamiento como ahora –todavía estamos dándole vueltas a la «Ley de la memoria histórica»–. Cualquier jaque, y no digamos si es mate, al debate es la profanación de la Ilustración, la perversión de su razón de ser. Sobre todo, pero no sólo, en los procesos de transición se insiste en la conveniencia de «pasar página», de «no mirar o caminar hacia atrás», obviando una perogrullada, pues para adelantar, para avanzar, hay que mirar siempre por el retrovisor.

Últimamente asistimos a un fenómeno paradójico. Mientras que, por un lado, se enfatiza la diferencia e incluso el antagonismo entre memoria e historia (consideradas errónea y respectivamente refugio de los vencidos y botín de los vencedores), por otro, gana creciente pujanza lo que se denomina *historia del presente*, la transcripción de la historia vivida, que se auparía sobre tres pilares: el testimonio, la memoria y el

1. El panfleto de Johann Gottlieb Fichte: *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron* (1793) es un buen botón de muestra (Fichte, 1986).

acontecimiento.² El recuerdo no se relaciona tanto con el pasado como con el presente, con la confluencia entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, pero no dispensa del porvenir. Memoria y futuro, en los que muchos anhelos se han cifrado, se malbaratan ahora en un bazar traicionero y zafio. Si en algún momento albergaron un venero de esperanza progresista y emancipatoria –la temporalización de la utopía–,³ su exaltación y mercantilización, la futurolatría y la memoriolatría, las ha degradado a una baratija venal, masivamente prefabricada, producida y consumida industrialmente, y sobreexplotada por el lucrativo negocio de lo virtual y de lo nostálgico. Elementos que parecían estar en las antípodas o al menos destinados a compensarse, comparten sino, y no precisamente halagüeño.

La penuria del hombre actual, decía Heidegger en una carta de 1948, estriba en «querer conocer y enterarse de todo lo más reciente, para olvidarlo al atardecer del mismo día» (Wiegand Petzet, 2007: 70). Memorizar ha caído en el descrédito en las instituciones de formación. La política y la economía operan con una amnesia obscena (Brandt, 2008a: 24). Toca vivir al dictado de lo inmediato, lo cual deriva de una cosmovisión presentista imperante desde 1789. Lo que alguien no es capaz de producir al instante merece ser olvidado. A la vez que cuentan sólo el hoy y el mañana, proliferan los museos, y un museo es en cierta medida un lugar de la memoria. Se ha acuñado incluso para ellos la expresión *memoria territorializada*. El intento de hurtarle su autonomía, de violentarla, es otra profanación, su degradación a mero acrónimo descabalado, *flatus vocis*.

En la época de Internet, Google encarna el presente absoluto. No olvida nada, ni lo esencial ni lo baladí. Es un mellizo digital del borgiano *Funes el memorioso* (Borges, 2002). Las funciones de «Buscar» y «Guardar» no distinguen todavía entre indispensable y prescindible. Internet no disculpa ni indulta. El historial de la infamia no puede borrarse definitivamente. Las faltas del pasado, incluso las torpezas más pueriles, no pueden repararse y nos persiguen como estigmas. Los mecanismos de expiación y perdón son derogados (Polke-Majewski, 2007: 54).

La *meditatio mortis* heideggeriana se ha vuelto un evento cultural y tal transformación ha cuestionado la conocida tesis de que con la modernidad la autoescenificación de la muerte desaparece, se enajena y se torna invisible (Ariès, 2000). La esperanza de vida es cada vez mayor y por eso se repliegan los jinetes del Apocalipsis. Siempre se le ha reprochado a la sociedad moderna que desplazara la muerte a la esfera de la intimidad, que la despersonalizara o la rebajara a una mera «defunción». ¿Ha regresado la muerte con bríos entre los vivos y ocupa de nuevo los espacios públicos de los que fue expulsada

2. En Alemania hay una larga y fecunda tradición en la investigación de lo que allí se rotula *Zeitgeschichte* –historia de nuestro tiempo– (con un importante organismo autónomo en Múnich, Institut für Zeitgeschichte, si bien hoy la voz cantante la lleva Norbert Frei, antiguo colaborador del último y ahora máximo responsable en Jena del Centro de Historia del siglo XX). En España el pionero ha sido Julio Aróstegui (2004), quien, amén de haber sido catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Complutense de Madrid, luego fue director de la Cátedra Extraordinaria «Memoria Histórica del Siglo XX» de la misma Universidad.

3. En los años sesenta la recuperación de la memoria está acicateada –aunque no sólo– por los movimientos de liberación nacional y por los procesos de descolonización que alientan la búsqueda de tradiciones perdidas y oprimidas (Huyssen, 2004).

con éxito? La «nueva visibilidad de la muerte» es un tema de moda en las ciencias de la cultura, al igual que el de la memoria.⁴ El culto a la memoria, el furor conmemorativo, parece exonerarnos del recuerdo individual. La memoria ha sido enviada al exilio por la filosofía y ha encontrado su hogar en las ciencias de la cultura y en la literatura (Otto, 2007: 15-16; Assheuer, 2009). La modernidad parece negar su vieja negación; ya no privatiza ni reprime la muerte, sino que intenta desdramatizarla y hacerla soportable, incluso la expone, la rememora y la conmemora. La muerte es la última excéntrica en una sociedad del espectáculo. Acaso la razón de su nueva visibilidad resida en la gramática temporal vigente. Existe una ansiedad, un pánico típicos de comunidades que se han sometido al comando del porvenir –al comando de la prevención, de la creatividad, de la innovación, de la flexibilidad, de la eficiencia y la movilidad.

Ante la aceleración del tiempo y la compresión del espacio que ha introducido la modernidad, frente a su extrema volatilidad, frente a la sensación de ser anacronismos vivientes, frente al miedo a quedar rezagados y por tanto marginados, la memoria –y su musealización a guisa de memoriales– se ha erigido en una ciudadela que nos protege de ese foco de angustias y fricciones, en un bastión de autenticidad sitiada por los relatos oficiales (Huyssen, 2004). Si el aquí y ahora sólo es tránsito, entonces el presente se evapora en una serie de instantes provisionales, se derrite entre un ya sido y un todavía no. La muerte no está entonces al final de una vida vivida, sino que irrumpe como un gran desacelerador. Sin ser llamada, siega una existencia que todavía no se ha redondeado, interrumpe la acumulación de momentos por llegar y da por concluida la optimización del tiempo. Las sociedades volcadas al futuro ya no pueden disimular este escandaloso «demasiado pronto», sólo pueden desactivarlo, esto es, poner la muerte ostentosamente en imagen por doquier.

Entre los participantes en nuestro encuentro hubo destacados miembros de grupos de investigación precursores en los estudios de la memoria y de la iconología a la par cuyos trabajos han merecido importantes galardones (Manuel Cruz ganó el Premio Anagrama de Ensayo del 2005 con *Las malas pasadas del pasado* y José María González el Premio Nacional de Ensayo del 2007 por su libro *La diosa Fortuna*). La labor de los equipos del Instituto de Filosofía del CSIC es muy notoria y van a la vanguardia en este campo. Es justo mencionar aquí a otro profesor de dicho Instituto, Reyes Mate, quien fue laureado con el Premio Nacional de Ensayo del 2009 por su libro *La herencia del olvido* (2008). El giro icónico en las Ciencias Humanas comienza a penetrar también por estos lares, con sus pros y contras, y deja al descubierto un nuevo yacimiento de temas para cuya fructífera exploración es absolutamente inevitable, más allá de diletantes declaraciones de intenciones, un enfoque interdisciplinar. En marzo del 2010 logramos reunir a algunos de los principales valedores y detractores de ese giro que se rebelaba contra la totemización del lenguaje y del *linguistic turn*. Mientras que unos sostienen

4. A este propósito es imprescindible el libro de Thomas Macho y Kristin Marek (2007). Thomas Macho es el director del Instituto de Ciencias de la Cultura de la Universidad Humboldt de Berlín. Por otra parte, Aleida Assmann (2002: 27-45) sostiene que la memoria es el «concepto guía, dominante (*Leitbegriff*), de las Ciencias de la Cultura».

que el viraje visual «quiere (...) en la estela de la vieja gigantomachia revolverlo todo y sustituir el dominio del *logos* por el de las imágenes» (Brandt, 2008b: 9), otros afirman una plasticidad inherente al pensamiento y mantienen que «no sólo hablamos en metáforas, sino que además pensamos y conceptualizamos la realidad social en metáforas... [las cuales] también condicionan nuestra acción» (González, 2006: 14; cf. íd. 1998). A la consabida sentencia «Una imagen vale más que mil palabras» se contraponen la opinión de que una imagen no dice nada en absoluto sin un bagaje lingüístico-conceptual que la haga expresar algo. El barroco, y el español es un ejemplo inmejorable –al menos dos capítulos del presente libro así lo atestiguan–, constituye un vergel para sondear los vínculos entre *verba* y *pictura*. La reciente exposición que el Museo Reina Sofía le dedicó a Aby Warburg y a su atlas *Mnemosyne*⁵ ha oficializado el giro memoriográfico en nuestro país. En el tríptico que anunciaba nuestro simposio incluíamos, entre otras ilustraciones, una de las tablas más célebres del *Atlas*. En consonancia con su lema de «ninguna exposición sin reflexión», el «museo de las ideas» que durante un sexenio dirigió Romà de la Calle preparó ese viraje, allanó modesta pero atrevidamente ese camino, fiel a la consigna kantiana de mentes esclarecidas: *Sapere aude!*⁶ Basta pulsar una tecla de ese Funes digital al que antes aludíamos para rememorar el peaje que la probidad consecuente de ese sexenio liberal ha tenido que pagar, de nuevo una anámnesis kantiana, por no cohonestar el tópico común: lo que es verdad en teoría no sirve para la práctica.⁷ No cabe mezclar insidiosamente un programa mínimo ilustrado con un máximo iluminado.⁸ Otro icono de las Luces, nuestro estimado Lessing, que presta su nombre a la biblioteca del MuVIM y cuyo *Laoconte* (1766) planteó desafíos aún pendientes para la todavía bisona ciencia visual –como la intertraducibilidad o inconmensurabilidad entre las diversas artes, plásticas y poéticas, espaciales y temporales–, subrayaba en *Cómo los antiguos se imaginaban a la muerte* (1769) que la disputa –no la censura ni el desahucio– es el mejor purgante de dogmatismos y narcisismos:

Pero, dicen, ¡la verdad gana así tan pocas veces! ¿Tan pocas veces? Aunque no se hubiese establecido la verdad nunca mediante polémicas, jamás hubo polémica en que no saliera ganando la verdad. La polémica alimentó el espíritu de prueba, mantuvo en incesante excitación a los prejuicios y a los prestigios; en una palabra, impidió que la falsedad acicalada se aposentara en el lugar de la verdad (Lessing, 1992: 2-3).

5. Precisamente en el mismo año en que vio la luz en castellano: Warburg, 2010.

6. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784) en Kant, 2004: 83. Roberto R. Aramayo, moderador de una mesa redonda en nuestro encuentro, ha vertido admirablemente ese opúsculo de Kant al castellano.

7. *En torno al tópico: «eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica»*, en Kant, 2004: 179.

8. Recordemos el desaliento de Esteban, el más joven de los protagonistas de la novela de Carpentier *El siglo de las luces*, que, ya de vuelta de la Revolución, contempla incrédulo cómo la internacionalización de los Derechos del Hombre exige un siniestro requisito: la exportación de la guillotina, pasando a ser ésta el vehículo de la emancipación, o mejor dicho, el único símbolo de la liberación (Carpentier, 1988: 127-128). El mimetismo de actitudes atávicas, propias del absolutismo, comporta una malversación de la Ilustración, por mucho que se haga alarde de luces.

Una parca semblanza de los autores no resultará inútil. La conferencia inaugural correspondió a Manuel Cruz, catedrático de Filosofía Contemporánea en la Universitat de Barcelona y director de la revista *Barcelona Metròpolis*. Ha sido investigador en comisión de servicios en el Instituto de Filosofía del CSIC y profesor visitante en diversas universidades latinoamericanas (México, Argentina, Uruguay, Cuba), en la New School for Social Research (Nueva York) y en las universidades de Roma, Trieste y Parma (Italia). Alma máter de reputadas colecciones editoriales: «Pensamiento Herder» (Herder), «Pensamiento contemporáneo» y «Biblioteca del Presente» (Paidós); colabora habitualmente en los diarios españoles *El País*, *La Vanguardia* y *El Periódico* y en los argentinos *Clarín* y *La Nación*, así como en el programa *La Ventana* de la SER. Posee una copiosa y estimulante bibliografía: *Hacia dónde va el pasado: el porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo* (2002); *Escritos sobre memoria, responsabilidad y pasado* (2004); *La comprensión del pasado* (2005); *Las malas pasadas del pasado* (2005, Premio Anagrama de Ensayo); *Cómo hacer cosas con recuerdos* (2007); *Menú degustación. La ocupación del filósofo* (2009), y *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor* (2010, Premio Espasa de Ensayo). Con este bagaje le ha franqueado a la filosofía un espacio público y una legitimidad social –popularizándola sin trivializarla, dando siempre que pensar– que hemos de agradecer quienes la enseñamos.

Giovanna Pinna es profesora de Literatura alemana en la Università degli Studi del Molise. Estudió Filosofía en las universidades de Pisa y Múnich, perfeccionando su formación en el Archivo Hegel de Bochum, en la Scuola Normale Superiore de Pisa y en la Università Statale de Milán. Se ocupa predominantemente de la Estética del Idealismo alemán, de la cultura filosófica y literaria del periodo clásico-romántico y en general de las relaciones entre literatura, filosofía y bellas artes. Entre sus publicaciones destacan los volúmenes *L'ironia metafisica. Filosofia e teoria estetica in K. W. F. Solger* (1994); *Friedrich Schiller. I drammi e la concezione del tragico e della storia* (1997); *Schiller e il progetto della modernità* (2006); *Il sublime romantico. Storia di un concetto sommerso* (2007). Además ha traducido y editado *Due scritti berlinesi* de G. W. F. Hegel (1990); *Lezioni di estetica* de K. W. F. Solger (1995); *La Passeggiata. Natura, poesia e storia, L'educazione estetica y Poesie filosofiche* de F. Schiller (2005). Últimamente se ha ocupado de la imaginería de la vejez (desde el retrato figurativo, principalmente pictórico, hasta el fotográfico), tema sobre el que organizó, junto a Hans-Georg Pott, un congreso («Altersbilder. Immagini della vecchiaia nella cultura occidentale») en el 2008 bajo los auspicios del Instituto Suizo de Roma.

César Moreno, catedrático de Filosofía en la Universidad de Sevilla y presidente de la Sociedad Española de Fenomenología entre 1998 y el 2006, es autor de los libros *La intención comunicativa* (1989); *Tráfico de almas* (1998); *Fenomenología y filosofía existencial* (2000), y *De Mundo a Physis* (2007), y coeditor, junto a Rafael Lorenzo y Alicia M.^a de Mingo, de *Filosofía y realidad virtual* (2008). Sus intereses se concentran en la cuadratura formada por la intersección entre metafísica, fenomenología, arte y ética, y desde esta óptica intenta esclarecer la relevancia de la memoria en un momento civilizatorio crecientemente acelerado, en el que se vive casi bajo el dogma de lo efímero.

José María González fue profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología y en la de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, amén de en diversas universidades europeas y latinoamericanas. En la actualidad es profesor de investigación en el CSIC, de cuyo Instituto de Filosofía fue director desde 1998 hasta el 2006. Ha trabajado en los campos de la teoría sociológica y de la filosofía política. Entre sus libros destacan *La sociología del conocimiento, hoy* (1979); *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka* (1989); *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber* (1992); *La sociología del conocimiento y de la ciencia* (con Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres, 1994); *Metáforas del poder* (1998), y *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política* (2006), por el que, como anticipamos, recibió el Premio Nacional de Ensayo en el 2007. Es uno de los mejores conocedores entre nosotros del giro icónico, tal como acreditan sus últimas obras, y está muy familiarizado con la tradición anglosajona y germana de los estudios iconográficos (merced a sus frecuentes estancias en Cambridge, en Berlín y en el Instituto Wartburg de Hamburgo). Lidera el equipo de investigación «Memoria cultural e identidades fronterizas. Entre la construcción narrativa y el giro icónico», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. En estos momentos está preparando un libro sobre Walter Benjamin.

José Antonio Zamora es investigador del Instituto de Filosofía del CSIC, adscrito a la línea de investigación *Justicia: memoria, narración y cultura*. Sus publicaciones están dedicadas a los pensadores de la Teoría Crítica, a la industria cultural, a las relaciones entre religión y política y entre ciudadanía, interculturalidad e inmigración. Es autor de *Krise-Kritik-Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (1995) y *Theodor W. Adorno: Pensar contra la barbarie* (2004), así como coordinador de *Radicalizar la democracia* (2001); *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración* (2003); *Medios de comunicación: información, espectáculo y manipulación* (2004) y (con R. Mate) *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la construcción de occidente* (2006). Forma parte del proyecto de investigación «Filosofía después del Holocausto: Vigencia de sus lógicas perversas» —encabezado por Reyes Mate—, que plantea algunas cuestiones candentes: ¿Es posible representar Auschwitz? ¿Son posibles las representaciones icónicas de la catástrofe? ¿Cómo mantener la memoria de la Shoah sin que sea banalizada por el empleo de representaciones visuales inapropiadas? Sus aportaciones constituyen hoy un referente internacional inexcusable.

Bernardo Lerma compagina su cátedra de Bachillerato con el encargo del Máster de Secundaria en la Universitat de València para la especialidad de Filosofía. Miembro fundador del Grup Embolic, desde el año 1984 ha participado en todos los materiales de carácter didáctico que éste ha promovido, o, más recientemente, en la utilización del cine como recurso para la clase de Filosofía (*Cinema i Filosofia. Com ensenyar Filosofia amb l'ajut del cinema* [1995] y *Primum videre, deinde philosophari. Una historia de la filosofía a través del cine* [2006]). También ha sido coautor de las publicaciones del grupo, en colaboración con el psiquiatra Cándido Polo, en las que se abordaba el tratamiento cinematográfico dado a la locura (*Locuras de cine* [2001]) o a la figura del

psicoterapeuta (*Psiquiatras de celuloide* [2006]). Actualmente prepara una tesis doctoral sobre «El cinema didàctic de Roberto Rossellini».

Reinhard Brandt fue entre 1972 y el 2002 catedrático de Filosofía en Marburgo y profesor invitado en las universidades Simón Bolívar de Caracas, Bloomington, Bielefeld, Padua, Venecia, Halle, Canberra, Múnich, Roma y Lucerna. Ha repetido visitas académicas a Sudamérica, España e Italia –desde hace bastantes años frecuenta el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e imparte cursos en el Dottorato di Ricerca in Filosofia Moderna e Contemporanea de Nápoles, Florencia y Bolonia–. Dirigió el grupo de trabajo de Marburgo encargado de proseguir la edición de la Academia de la obra de Kant, y en 1997 publicó el volumen XXV (en dos tomos) de las *Lecciones de Antropología*. Miembro numerario de importantes sociedades, gremios y academias, en el verano del 2005 fue huésped del prestigioso Instituto de Estudios Avanzados (*Wissenschaftskolleg*) de Berlín, ocupando un año antes la cátedra Christian-Wolff en Halle. Entre sus libros destacamos *Die Wirklichkeit des Bildern. Sehen und Erkennen – Vom Spiegel zum Kunstbild* (1999); *Philosophie in Bildern (Von Giorgione bis Magritte)* (2000); *Arkadien in Kunst, Philosophie und Dichtung* (2006) –con los que ha intervenido en el debate acerca del estatuto ontológico de la imagen y del alcance del giro icónico–; *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* (2007); *Immanuel Kant. Was bleibt?* (2010) y *Wozu noch Universitäten?* (2011).

Ana María Rabe, doctora en filosofía por la Escuela Superior de Bellas Artes de Braunschweig, es profesora en la Universidad de las Artes de Berlín. Del 2008 al 2011 trabajó como investigadora en el Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC en Madrid. Ha sido profesora contratada en la Academia de Bellas Artes de Múnich (1993-2001) e invitada en distintas universidades de Alemania, España, Suiza, Bielorrusia, Rusia, Puerto Rico y Colombia. Sus estudios se centran en los espacios, los fundamentos y las formas artísticas de la memoria, y analizan hasta qué punto el monumento tradicional y la intervención plástica moderna cumplen el fin de mantenerla viva y presente. Ha publicado la monografía *Das Netz der Welt. Ein philosophischer Essay zum Raum von Las Meninas* (2008) y ha editado el libro trilingüe (español, catalán, alemán) *Las artes en la época del espacio* (2010).

Rosa Sala es licenciada en Filología Alemana y doctora en Filología Románica por la Universitat de Barcelona. Tras dedicarse a la traducción literaria y a la edición de clásicos alemanes (las que ha hecho de Goethe son verdaderamente primorosas), en la actualidad trabaja como investigadora independiente. Es autora de tres libros tan originales como magníficos: *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo* (2003); *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras* (2007) y *Lili Marleen. Canción de amor y muerte* (2008).⁹

Javier Moscoso Sarabia, profesor de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC –anteriormente lo fue en la Universidad de Murcia–, ha estado vinculado a lo largo de su carrera profesional a diferentes sedes punteras como el Centro Alexandre Koyré de París, el Instituto Wellcome de Historia de la Medicina de Londres, la Universidad

9. Una versión alemana acaba de aparecer: Sala, 2010.

de Harvard o el Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia en Berlín. Adscrito a la línea de investigación *Historia cultural del conocimiento. Discursos, prácticas, representación* del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, de cuya área es el coordinador institucional, está embarcado ahora en el proyecto «Epistemología Histórica: Historia y Filosofía de las emociones en los siglos XIX y XX» (FFI2010-20876). Ha trabajado sobre tres ámbitos: la historia de las ciencias de la vida; la historia de las singularidades y el desarrollo de una ciencia teratológica, así como la historia del dolor. Su obra *Historia cultural del dolor* verá la luz simultáneamente en inglés y en castellano. En el 2010 se abrió al público en la Wellcome Collection de Londres su exposición *SKIN*, un recorrido por la historia cultural de la piel en Occidente. Previamente realizó una exposición sobre Monstruos y Seres imaginarios en la Biblioteca Nacional de Madrid y otra sobre la historia del dolor en el Museo de la Ciencia de Londres.

Salvador Mas, profesor de Historia de la Filosofía Antigua en la UNED, investiga tanto el mundo clásico como su recepción en la modernidad –con especial atención a su penetración en los totalitarismos del s. XX y a su pervivencia en nuestro presente–. Aquí se inscriben sus espléndidas ediciones de *Confesiones de un alma bella* (2001) y *Elegías romanas* (2005) de J. W. Goethe; *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura* (2008) de J. J. Winckelmann; *La República* de Platón (2009) o *Historia de la decadencia y ocaso de los Estados libres griegos y otros textos sobre la antigüedad clásica* de Wilhelm von Humboldt (2010). Entre sus monografías resaltamos *Hölderlin y los griegos* (1999); *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica* (2003); *Pensamiento romano* (2006), y *Sabios y necios: una aproximación a la filosofía helenística* (2011).

Emilio Blanco, profesor titular de Literatura Española en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, cultiva tres terrenos de investigación: la prosa didáctica de nuestro Siglo de Oro, la literatura hipertextual y las relaciones entre literatura y periodismo. Ha publicado ediciones críticas de diversos autores de los siglos XVI al XIX (desde Antonio de Guevara a Benito Pérez Galdós) y codirige, junto con Elena Cantarino, el Seminario Internacional «Gracián y sus conceptos» y la revista *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*. Ha sido vocal de la Sociedad Española de Emblemática, materia a la que ha consagrado varios ensayos. Emblemas, empresas y jeroglíficos recogen en sus *picturae* distintos motivos iconográficos relacionados con el arte de la escritura.

Geneviève Fabry es profesora en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y su trabajo gira en torno a la narrativa argentina y la poesía hispanoamericana del siglo XX (sobre todo en su relación con el Siglo de Oro español). Ha publicado *Personaje y lectura en cinco novelas de Manuel Puig* (1998) y *Las formas del vacío. La escritura del duelo en la poesía de Juan Gelman* (2008) –galardonado con el premio Cervantes en 2007, cuya obra se yergue «contra los perros del olvido» para evocar la fuerza del amor al hijo desaparecido durante la dictadura de su país–. Acaba de coeditar, junto a Ilse Logie y Pablo Decock, el volumen *Los imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana del siglo XX* (2010).

Aunque no participó como ponente en el encuentro, hemos incorporado a este colectivo un sugerente artículo de Luis Ignacio García sobre ética visual. Este profesor

asistente en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) está llevando a cabo una investigación sobre los lazos entre memoria e imagen en Walter Benjamin y tiene dos libros en prensa: *Políticas de la memoria y de la imagen. Ensayos sobre una actualidad político-cultural* y *La crítica entre culturas. Estética e historia intelectual desde América Latina*. Argentina –tal como ya pone de manifiesto Geneviève Fabry– y Alemania son dos campos de batalla paradigmáticos para las aporías que plantea cualquier tentativa de una Estética de la memoria.

La coordinación académica del foro y la ulterior preparación de este libro correspondieron a Elena Cantarino y Faustino Oncina. La primera, especialista en el Barroco, es corresponsable (junto al mencionado Emilio Blanco) de la edición del *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián* (2005) y codirige, también con el anterior, *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*. Es miembro del proyecto «Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico» del programa Consolider (Ref.: HUM2007-60799). El segundo, catedrático de la Universitat de València e investigador en comisión de servicios desde el 2007 al 2009 en el Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, ha editado textos, entre otros, de J. B. Erhard, J. G. Fichte, S. Maimon, F. Schiller –sobre el cual organizó, junto a M. Ramos, un congreso en el MuVIM en el 2005 (Oncina y Ramos, 2006)–, F. W. J. Schelling, H.-G. Gadamer y R. Koselleck, y ha publicado múltiples trabajos sobre Ilustración, su despliegue idealista y su crítica desde la hermenéutica. En estos momentos su trabajo aborda el nexo entre Historia Conceptual –entendida también como semiótica visual– y modernidad y es investigador principal de los proyectos «Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía» (HUM2007-61018/FISO) y «Hacia una Historia Conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI2011-24473). Entre sus últimas publicaciones cabe citar: *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)* (2008); *Historia conceptual, Ilustración y modernidad* (2009); *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (2009); *Palabras, Conceptos, Ideas. Estudios sobre Historia Conceptual* (2010), y *Schopenhauer en la historia de las ideas* (2011).

En el encuentro se incluyó una mesa redonda moderada por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo (Instituto de Filosofía-CCHS del CSIC, Madrid), en la que José Manuel Romero (Universidad de Alcalá de Henares), Karina Trilles y José Manuel Sánchez Fernández (ambos de la Universidad de Castilla-La Mancha) y Anacleto Ferrer (Universitat de València) reseñaron las novedades literarias más relevantes en castellano sobre el tema del evento. A todos ellos queremos reiterarles nuestra gratitud, porque coadyuvaron a convertir algo proverbialmente monótono en una amena y enjundiosa discusión, dando juego a muchas bandas, en particular al público asistente, que volvió a colmar e incluso a desbordar todas nuestras expectativas.

Al evocar las jornadas que están en el origen de este volumen, no podemos –y no se trata de un simple y cortés plural mayestático– borrar la tristeza que nos embargó –y que aún nos embarga– a causa de la dimisión de quien entonces ejercía las labores de anfitrión. Todos los ponentes unánimemente le testimoniaron –testimonio renovado ahora con la publicación– su afecto y solidaridad. Que los materiales hayan acabado en las prensas se lo debemos a la trayectoria –reconocida y premiada nacional e internacionalmente– que

siguió el MuVIM con Romà de la Calle al frente, el cual, junto a un excelente equipo, lo sacó de su ostracismo –ostracismo añorado por algunos– transformándolo en una referencia cultural, viva, familiar y cosmopolita en la ciudad de Valencia (De la Calle, 2010; 2011). Ciertamente algo insólito. De eso no andamos muy sobrados por estos lares.

No nos resta sino manifestar nuestro agradecimiento a las instituciones y personas que han patrocinado y apoyado esta iniciativa: una vez más –a pesar de pecar de cansinos– a Romà de la Calle, quien rompió las costuras de las tallas morales que por aquí se gastan, al MuVIM y a sus trabajadores, al Ministerio de Ciencia e Innovación (al beneficiarse del programa de acciones complementarias, ref. FFI2009-05695-E), al Vicerrectorado de Investigación y Política Científica de la Universitat de València y al Instituto de Filosofía del CSIC. No quisiera terminar sin recordar una penosa ausencia. En el panel inicial de conferenciantes figuraba Juan Antonio Ramírez, catedrático de Historia del Arte en la Universidad Autónoma de Madrid, impulsor de la colección «La Biblioteca Azul Mínima» de la editorial Siruela. Su súbita muerte en septiembre del 2009 nos privó de una de las personalidades más relevantes de la vida intelectual española, de un brillante investigador de la iconología social y de conocer lo que él consideraba un adelanto de su próximo proyecto, un gran libro sobre la Torre de Babel.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIÈS, Philippe (2000): *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acanilado.
- ARÓSTEGUI, Julio (2004): *La Historia Vivida. Sobre la Historia del Presente*, Madrid, Alianza.
- ASSHEUER, Thomas (2009): «Die neue Sichtbarkeit des Todes. Tod und Trauer sind ein öffentliches Ereignis geworden», *Die Zeit*, 19 de noviembre del 2009.
- ASSMANN, Aleida (2002): «Gedächtnis als Leibegriff der Kulturwissenschaften», en Lutz Musner y Gotthard Wunberg (eds.): *Kulturwissenschaften. Forschung-Praxis-Positionen*, Viena, WUV-Universitätsverlag, pp. 27-45.
- BORGES, Jorge Luis (2002): «Funes el memorioso», en íd.: *Narraciones*, Madrid, Cátedra.
- BRANDT, Reinhard (2008a): *Warum ändert sich alles?*, Múnich, Hanser Verlag.
- (2008b): «Das Denken und die Bilder. Zu zwei Bildern Albrecht Dürers und Caspar David Friedrichs nebst einem Versuch, den Sinn des “Denkens in Bildern” näher zu bestimmen», en *literaturkritik.de* 3/2008, cit. en: Doris Bachman-Medick: «Gegen Worte – Was heisst “Iconic/Visual Turn”», *Gegenworte*, 20, pp. 10-15.
- CARPENTIER, Alejo (1988): *El siglo de las luces*, Barcelona, Seix Barral.
- DE LA CALLE, Romà (2010): *Cultura de la quotidianitat i museu de patrimoni immaterial*, Castellón, Universitat Jaume I.
- (2011): «Index imaginum prohibitarum. Extraños diálogos entre Cultura y Política», *Despalabro. Ensayos de Humanidades*, 6.

- FICHTE, Johann Gottlieb (1986): *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, estudio preliminar, traducción del alemán y notas de Faustino Oncina, Madrid, Tecnos.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José María (1998): *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2006): *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado.
- HUYSEN, Andreas (2004): *En busca del futuro perdido*, México, FCE.
- KANT, Immanuel (2004): *¿Qué es la Ilustración?*, edición a cargo de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- LESSING, Gotthold Ephraim (1992): *La ilustración y la muerte: dos tratados*, edición a cargo de A. Andreu, Madrid, Debate.
- MACHO, Thomas y Kristin MAREK (eds.) (2007): *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, Múnich, Fink.
- ONCINA, Faustino y Manuel RAMOS (eds.) (2006): *Ilustración y modernidad en Friedrich Schiller en el bicentenario de su muerte*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València.
- OTTO, Stephan (2007): *Die Wiederholung und die Bilder. Zur Philosophie des Erinnerungsbewusstseins*, Hamburgo, Meiner.
- POLKE-MAJEWSKI, Karsten (2007): «Deine Daten währen ewig. Das Internet hat ein Elefantengedächtnis», *Die Zeit*, 19 de febrero del 2007, p. 54.
- SALA ROSE, Rosa (2010): *Lili Marleen. Die Geschichte eines Liedes von Liebe und Tod*, Múnich, dtv.
- WARBURG, Aby (2010): *Atlas Mnemosyne*, Madrid, Akal.
- WIEGAND PETZET, Heinrich (2007): *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976 [1983]*, Buenos Aires, Katz.

ACERCA DEL PRESENTE AUSENTE

Manuel Cruz
Universidad de Barcelona

1. ACERCA DE LOS PROTAGONISTAS DE LA COSA

Está lejos de ser obvia o evidente por sí misma la existencia de una especie de *comunidades diacrónicas* de seres humanos, constituidas por sujetos que compartirían alguna variante de identidad común, merced a cuya existencia tales sujetos establecerían un vínculo entre sí a través de la historia, vínculo del que los sujetos actuales extraerían el beneficio de un específico conocimiento. Pocas cosas, desde luego, vienen siendo más debatidas desde hace ya algún tiempo que las nociones de sujeto (o subjetividad) o de identidad (en cualquiera de sus escalas), no resultando procedente en este contexto intentar la reconstrucción, aunque fuera somera, del debate.

Pero sí valdrá la pena al menos dejar constancia de que la mera existencia de dicho debate parece estar indicando algo no banal, y es que no ha quedado certificada la absoluta obsolescencia ni la completa inutilidad de semejantes nociones. De la misma forma que también parece claro que las maneras heredadas de reivindicarlas han acreditado severos problemas de empleo. De ambas constataciones podemos extraer, a fin de proseguir con nuestro planteamiento, una provisional y modestísima conclusión inicial, a saber, que la noción de identidad (y su sujeto portador) que decidamos asumir deberá presentar siempre un carácter provisorio, huyendo de cualquier definición esencialista o ahistórica que impidiera someterla a revisión en el momento en el que hiciera falta.

Junto a este rasgo –en el fondo consustancial a su dimensión histórica– habría que añadir otro, de extraordinaria relevancia. Me refiero a su carácter complejo. La afirmación del carácter complejo y procesual de tales instancias afecta de lleno a su pregunta. Si, como he reiterado en más de una ocasión, el principio que rige para cualquier identidad –insisto: del tamaño que sea– es el de que *nadie es de una pieza*, se desprende de

NOTA: El presente trabajo ha sido realizado en el marco de las actividades del Proyecto de Investigación FFI2009-08557/FISO, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

aquí el carácter de construcción contingente que se impone atribuir al proceso. Aquello que somos –cada uno y el presunto *nosotros* en el que nos integramos– va emergiendo como resultado de la eficacia y la interacción de un conjunto heterogéneo de instancias.

En consecuencia, por más compacta, coherente e inmutable que en cualquier momento de la historia pueda haberse mostrado una determinada configuración de la subjetividad, una mirada diacrónica suficientemente abarcadora nos aboca a cuestionar semejante apariencia. Así, en un pasado no tan lejano proliferaban discursos (que incluso podían alcanzar hegemonía en determinados ámbitos) que reivindicaban el protagonismo de subjetividades de un signo muy determinado. Eran discursos que –planteado el asunto de forma extremadamente sumaria– se acogían a la dicotomía vencedores/vencidos para, desde ella, proyectar tal antagonismo al pasado y proceder a la construcción de dos comunidades antagónicas enfrentadas en cuyo ámbito los sujetos actuales –mecanismo de reconocimiento mediante– extraerían no sólo lecciones de lo ocurrido, sino también energías para proseguir con un enfrentamiento de supuestas virtualidades emancipadoras.

En otros lugares (Cruz, 2007) ya he advertido del equívoco que, a mi juicio, puede propiciar la mencionada dicotomía, que, a fin de cuentas, constituye una categoría formal que corre el peligro de obviar el elemento, absolutamente básico, de la causa en cuyo nombre unos resultaron vencedores y otros vencidos. Dar por descontado que constituye poco menos que un imperativo ético colocarse por principio del lado de estos últimos llevaría a la indefendible, por absurda, posición de lamentar la derrota de las causas más abyectas que puedan haberse dado en el pasado. Pero, siendo esto importante, poner el foco de la atención aquí nos distraería de lo realmente fundamental. Porque también en este caso estamos ante un proceso de construcción de identidad. Afirmar que se es vencedor o vencido en relación con una causa es otra manera de sostener que también esas nociones son el resultado de una construcción (social, política, histórica).

Lo propio ocurre con esa otra configuración, mucho más actual, que parece haber venido a sustituir la dicotomía vencedores/vencidos. Me refiero a la dicotomía verdugos/víctimas. El filósofo de la historia norteamericano Dominick LaCapra tiene escrito en su libro *Escribir la Historia, Escribir el Trauma* algo que resultará extremadamente oportuno evocar aquí: «la categoría “víctima” [...] es en distinta medida una categoría social, política y ética» (LaCapra, 2005: 98), afirmación que, sin violentar mucho los términos, podría hacerse equivaler a la de que la condición de víctima es siempre interna a un relato. La consideración introduce un elemento de interrupción en lo que discursos como los mencionados querrían plantear en términos de absoluta continuidad. Como si, según éstos, a partir de la constatación del sufrimiento ajeno no cupiera más que una silente reverencia moral.

Las víctimas acostumbran a ser presentadas, por parte de quienes las convierten en el eje de su discurso, como víctimas sin más, testimonios vivos del dolor, de la injusticia o de la arbitrariedad, al margen de cualquier consideración ideológica. Cuando, conviene advertirlo enseguida, son en realidad víctimas que pertenecen a alguna causa (de ahí que, en el caso límite, se repita la fórmula «que dieron su vida por...», y en los puntos suspen-

sivos póngase lo que corresponda). No es otra la razón por la que no se presta la misma atención a todas ellas: las que lo fueron en nombre de causas que han caído en desgracia, que han pasado a ser consideradas unánimemente como obsoletas, o no acostumbran a merecer apenas atención o no reciben el mismo tratamiento. Y, así, frente al merecido respeto con el que se suele presentar en los medios de comunicación a los supervivientes de la barbarie nazi, resulta llamativa la manera burlona en la que con enorme frecuencia suelen ser tratados en esos mismos medios los supervivientes, pongamos por caso, del cerco de Stalingrado, a saber, como ridículos comunistas fanáticos, anclados en una simbología, una liturgia y unas convicciones completamente trasnochadas.¹ Volveremos más adelante sobre esta interesada *despolitización* de las víctimas.

A efectos de evitar posibles malentendidos, una puntualización resultará poco menos que inevitable. Lo expuesto hasta aquí en modo alguno equivale a una condena a cualesquiera formas de solidaridad con las víctimas o, formulado a la inversa, bajo ningún concepto pretende ser una apología de la necesidad de la indiferencia hacia ellas. Más bien pretende constituir una modesta denuncia de su instrumentalización para propósitos particulares nunca explicitados en la plaza pública. Una denuncia que no pretende ser meramente programática o declarativa, sino que aspira a probar las consecuencias prácticas de semejante conducta. Y si es cierto el lugar común –de inspiración difusamente freudiana– según el cual las víctimas de un suceso traumático pueden relacionarse con él o bien a través de la repetición o bien a través de la elaboración (constituyendo esta última la vía adecuada para la superación del trauma), la prueba más contundente de las auténticas intenciones de algunos viene representada por lo que podríamos denominar la *compulsión repetitiva inducida*, en la que tal repetición no sería el resultado de la desmesura inasumible de la experiencia sino de la invitación –formulada al traumatizado– a convertirse en una víctima reconocida y unánimemente compadecida.

Pensemos en el caso de Marek Edelman, el único de los cinco dirigentes del gueto de Varsovia que logró escapar a su destrucción y que, a pesar de esa condición de superviviente, renunció a que se le contabilizara en la nómina de las víctimas o, menos aún, en la de los mártires (para él sólo lo fueron quienes murieron en el Holocausto), decidiendo dedicarse, al terminar la guerra, a su profesión de médico, lo que le acarreó la incompreensión irritada de sus camaradas.² Sin desdeñar en lo más mínimo el hecho de que guardó silencio durante más de treinta años porque estaba convencido de la inutilidad de contar lo que había vivido (nadie podría nunca, según él, comprender las decisiones terribles que hubieron de tomar los que estaban dentro, como la de salvar a una persona

1. En realidad, semejante tratamiento periodístico constituye el indicador superficial de un desplazamiento teórico de fondo en el que la noción de totalitarismo, en su momento arrumbada como un anacrónico vestigio de la Guerra Fría, habría reaparecido como la clave desde la que interpretar una época de guerras, dictaduras, destrucciones y catástrofes. El conglomerado de regímenes, movimientos e ideologías (herejías y utopías incluidas) que forman lo que solemos entender por comunismo se vería rechazado en bloque al quedar considerado como uno de los rostros de un siglo de barbarie. Véanse Traverso (2001) y Forti (2008).

2. Incompreensión que tardó, ciertamente, en remitir. Buena prueba de ello es que el Gobierno polaco esperó ¡hasta 1998! para concederle su más alta condecoración, la Orden del Águila Blanca.

al precio de dejar morir a otra), lo cierto es que, junto a esa razón, también estaba esta otra. La decisión de pasar al anonimato liberó a sus próximos de rendir ningún culto, admiración o asentimiento derivados de la magnitud de la heroicidad protagonizada. Pero, añadamos, también lo liberó a él de la condición de héroe-víctima permanente, imposibilitada por la exigencia misma de quienes lo han elevado a esa condición, de superar (y ya no digamos olvidar) su trauma.

El argumento, a menudo farisaico, de que hay que recordar permanentemente determinados sucesos *para que no se repitan* acaba sirviendo, en cruel paradoja, para que los individuos que los padecieron una vez no alcancen nunca el sosiego ni la paz. La víctima que ejerce en público ese papel se ve impelida a no separarse en lo más mínimo de él, a no ceder ni un milímetro al olvido. Se le regala la condición de inocente absoluto (¿qué se le podría reprochar a quien ha conocido la desmesura del horror?) a cambio de que sea él también una víctima absoluta, por entero y a tiempo completo, adherida en su totalidad a la experiencia que lo dañó.³ ¿Cuántas entrevistas periodísticas no habremos leído en las que algún superviviente relata cómo, décadas después, continúa teniendo pesadillas a diario en las que regresa a su mente aquel episodio traumático! He aquí el sufrimiento ajeno convertido en obsceno festín moral, en el que –de verdad, de verdad– el alivio de esa persona ni siquiera queda planteado: está ahí para contarnos cuánto padeció, no para liberarse de tan pesada carga. ¿O es que podría una víctima –sin riesgo de verse desposeída públicamente de su condición de tal– declarar que duerme a pierna suelta o que ha dejado definitivamente atrás aquella experiencia que tanto dolor le procuró, habiendo conseguido recuperar la alegría?

Se convertiría en tal caso en una variante particular de *víctima inútil*. Ya no avalaría la operación que, según Todorov (2002), subyace a tanta evocación interesada. El convencimiento de que la bondad de las conductas ajenas derrama sus beneficios sobre quienes se declaran identificados con ellas no tendría de qué (ni de quien) alimentarse. Y esa fácil solidaridad –basta con proclamar que se está *del lado de las víctimas*, sin que acreditación alguna de naturaleza práctica sea exigida– quedaría sin objeto. Terminaría la operación perfecta que permite a los *solidarizados* disfrutar de los beneficios que las víctimas obtienen al ser reconocidas públicamente como tales –en lo sustancial, la señalada atribución de inocencia– sin tener que padecer sus reales perjuicios –el sufrimiento mismo.

2. ACERCA DEL CONOCIMIENTO DE LA COSA

Con independencia de la utilización interesada que se haga de las parejas categoriales antes indicadas (vencedores/vencidos, verdugos/víctimas), las dos implican

3. Para terminar de *reparar* simbólicamente el daño, se le *compensa* también: «Las víctimas no pueden ser despojadas del derecho de ser eternamente premiadas con el goce de ver sufrir eternamente a sus verdugos en el fuego eterno», Rafael Sánchez Ferlosio: «No, si yo ya me iba», *El País*, 28 de marzo del 2010.

supuestos discursivos relevantes a los efectos que ahora quisiera plantear. Por lo pronto, habrá que decir que ambas parejas de términos no deberían ser subsumidas bajo la misma crítica. Porque, mientras que resulta indudable que la pareja vencedores/vencidos –por más que, según quedó indicado, suela ser presentada con independencia de la causa a cuyo servicio estaban unos y otros, o de que pueda considerar la victoria y la derrota como valores últimos, intentando soslayar la figura del combatiente– remite finalmente a un combate, a un enfrentamiento entre sectores, cuyo signo resulta susceptible de ser (o no) mostrado, lo que en cambio define a la pareja verdugos/víctimas es, en sustancia, el daño. El daño que unos infligen y que otros padecen, sin referencia (en el concepto mismo) al origen causal de las diferentes actitudes. En ese sentido, bien podría afirmarse que esta segunda pareja conceptual no sólo, como ya se advirtió, despolitiza,⁴ sino que, si se me permite el término, *desdiscursiviza* las conductas y a sus protagonistas. (De hecho, algunas de las expresiones con frecuencia presentes en este tipo de discursos, como, por ejemplo, «mal absoluto», parecen sugerir la existencia de un ámbito situado más allá de las ideas mismas, que evitaría tener que dar cuenta de la causa del daño).

Valdrá la pena llamar la atención sobre el efecto que tiene el desplazamiento de una pareja (vencedores/vencidos) a otra (verdugos/víctimas) sobre nuestra representación del pasado. Un desplazamiento que, al dejar de lado cualesquiera consideraciones ideológicas, pone en pie de igualdad a quienes intervinieron activamente, luchando por algo, y a quienes padecieron daño sin hacer nada (ni para bien ni para mal). A quienes dieron su vida por sus ideas y a quienes les fue arrebatada sin que jamás se hubieran planteado apuesta alguna. Estaríamos ante una genuina reescritura del pasado propiciada por una hermenéutica histórica que suprime la pluralidad de sujetos históricos a base de atribuir a las víctimas la condición de genuinos héroes del pasado. Importa resaltar que tal interpretación violenta la memoria ajena a base de considerar, pongamos por caso, al combatiente que había elegido sustraerse al papel de víctima que le habían asignado sus perseguidores precisamente como eso, como mera víctima. Al margen de la injusticia que supone tratar así –soslayando por completo el propio programa de vida del sujeto– al perseguido por sus actos políticos, habrá que añadir que esta hermenéutica es la que parece estar en la base de la tendencia, tan poco útil a efectos de comprender el pasado, a calificar de genocidio acontecimientos criminales que en modo alguno debieran quedar subsumidos bajo ese rubro (como, por ejemplo, la represión sangrienta llevada a cabo sobre los adversarios políticos en tantas dictaduras).

4. Como es natural, si no se quiere incurrir en flagrante contradicción y deslizar afirmaciones de carácter ahistórico –y, en esa misma medida, metafísico–, resultará obligado reconocer que pueden darse circunstancias concretas en las que el recurso a las víctimas pueda cumplir, más allá de la naturaleza del concepto, una función política. Sería el caso, hasta donde yo sé, de la reivindicación de aquéllas en Argentina durante el proceso militar, reivindicación que permitía presentar a la Junta como la gran enemiga de la democracia (cosa que no sucede en el caso del Holocausto, en el que los verdugos constituyen un universo vacío al que todos se oponen y con el que ninguno se identifica: de hecho, los grupúsculos nazis que puedan existir en la actualidad no se reclaman de aquella barbarie, sino que niegan que sucediera).

Pero el señalado desplazamiento entre parejas conceptuales también desarrolla sus propios efectos sobre el presente, respecto al cual cumple la función de proporcionar contenido al fenómeno, tan característico de nuestro presente, del presunto *final de las ideologías*. El concepto –que, de acuerdo con la interpretación dominante desde hace unos años, habría devenido obsoleto en el mundo actual– designa, en verdad, dos realidades diferentes. Por un lado, lo utilizamos, en el sentido menos riguroso, para designar un conjunto de ideales (es el caso de cuando empleamos expresiones como «la ideología comunista», «la ideología liberal», «la ideología anarquista», etc.), pero también, por otro lado, nos servimos de él para designar el mecanismo de un engaño social organizado, consecuencia de la *opacidad* estructural del modo de producción capitalista.

Pues bien, el ocaso de este segundo uso posibilita un metaengaño, a saber, el de la *transparencia* de nuestra sociedad. Desactivado el mecanismo de la sospecha –como mucho sustituida por la metafísica del secreto, característica de las concepciones conspirativas de la historia–,⁵ pueden circular sin restricción alguna cualesquiera discursos mistificadores o incluso intoxicadores. Lo cual tiene efectos en el discurso de la memoria también en un doble sentido. Por un lado, como ha sido señalado, entre otros, por el autor argentino Hugo Vezzetti (2002), el discurso de la memoria llena un vacío, el dejado por la crisis de las utopías, de los grandes relatos (ideológicos, en el sentido indicado) de legitimación. Obturado el futuro y privado de contenido el presente, la pasión política habría virado, según esto, hacia el pasado.⁶ Hoy son, en efecto, los discursos de la memoria los que, prácticamente en todas partes, aparecen cargados de la mayor intensidad política, siendo mucho más probable que los ciudadanos estén dispuestos a enzarzarse en una acalorada discusión, pongamos por caso, sobre el franquismo o sobre la transición que sobre el diferente modelo de futuro para nuestra sociedad que ofrecen las distintas formaciones políticas.

Pero el ocaso de las ideologías en el segundo sentido –el de mecanismo de ocultación de la verdadera naturaleza de nuestra realidad– también ha generado sus propios efectos en el seno mismo del discurso acerca de la memoria. Cuando se da por supuesta la transparencia, la inmediatez entre conocimiento y mundo, desaparece la crítica en tanto que instancia tutelar, articuladora –conformadora– de la sospecha. Irrumpe, sin limitación ni control alguno intersubjetivo –y mucho menos, científico– el testimonio,⁷ que se presenta como una vía directa de acceso a una verdad más auténtica, más rica,

5. Para un original tratamiento de este asunto véase Groys (2008), especialmente la segunda parte, titulada «La economía de la sospecha».

6. También desde otras perspectivas –pienso, concretamente, en las de género– se ha propuesto atender seriamente a nociones como la de pasiones políticas o la de esfera pública íntima [expresión esta última acuñada por Berlant (1997)].

7. Tal sería, en lo sustancial, la tesis defendida por Frank Ankersmit: las declaraciones de los testigos deben ser consideradas representaciones y no descripciones. En tanto tales, no pueden ser evaluadas en términos de verdad o falsedad. En consecuencia, los relatos de los testigos y las investigaciones de los historiadores deben ser considerados en pie de igualdad, no correspondiéndole a ninguno de ellos la primacía gnoseológica sobre el otro. Véase Ankersmit (2001).

ajena al control de instancias rigurosas o especializadas.⁸ Se consume de esta manera la operación mixtificadora, presentando como conocimiento alternativo lo que en realidad a menudo constituye apenas otra cosa que un conjunto de imágenes extremadamente lábil y, sobre todo, vulnerable [no habría más que pensar en la evolución, estudiada por los historiadores especializados en este periodo, del testimonio de los supervivientes de los campos nazis a lo largo de su vida: el relato de la estancia de un deportado judío y comunista no es el mismo antes o después de su ruptura con el Partido Comunista; antes, durante los años cincuenta, ponía en primer plano su identidad política y, en consecuencia, se consideraba un deportado antifascista, y, después, en los años ochenta, se consideraba ante todo un perseguido por su condición de judío (Traverso, 2007)].

Semejante evolución, el desplazamiento, en la preferencia del ejemplo indicado entre corchetes, de la condición de vencido a la de víctima,⁹ estaría indicando, además de la real debilidad de un recurso, el del testimonio, que se reviste con los ropajes de la *verdad vivida* incontestable,¹⁰ lo que realmente se halla en juego en esta evocación del pasado. Que no es el conocimiento, sino el reconocimiento. O, por decirlo con las palabras del mismo Vezetti (2002): «en la medida en que se reconozca la relación de la memoria social con la dimensión de la identidad, hay que admitir que sus elecciones dependen sobre todo de rasgos y valores que serían centrales para la autorrepresentación de un individuo, de un grupo o de una comunidad».

Probablemente siempre fue así y en los diversos relatos del pasado que a lo largo de la historia han ido elaborando individuos, grupos o comunidades por entero nunca ha dejado de perseguirse ese específico *efecto de identidad*, de reconocimiento en los sujetos del pasado, de cuya experiencia los sujetos de cada presente esperaban extraer lecciones y energías. En todo caso, lo nuevo en la actual situación sería el hecho de que semejante expectativa, al no verse tutelada por ninguna instancia de control gnoseológico (en especial por parte de las ciencias históricas), puede quedar claramente incura en una variante particular del *espejismo de la transparencia* antes aludido.

Pero la tesis del carácter de constructo contingente de cualquier configuración que pueda adoptar la identidad debiera servirnos como antídoto contra esa particular forma de autoengaño. Porque aceptar que la subjetividad aparece como resultado de la efica-

8. Convencimiento que el mismo Ankersmit (2001: 63) formula en los siguientes términos: «... el testimonio está dirigido a nosotros, como individuos, seres humanos morales, y [...] efectivamente nos evita que nos escondamos detrás de la pantalla moralmente neutral del objetivismo histórico; sugiere, por así decirlo, una confrontación directa con las expresiones del testigo; es una línea directa de la voz del testigo a nosotros...».

9. De nuevo valdrá la pena hacer referencia a la especificidad de la situación en Argentina, donde podría decirse que, tras la llegada al poder de Néstor Kirchner se produjo un tercer movimiento: de víctimas a –de nuevo– vencidos. En esta nueva fase, se llevaría a cabo una reivindicación de la condición de militantes de las antiguas víctimas para, desde ahí, reapropiarse de sus proyectos políticos, releyéndolos, reinterpretándolos a la luz de la situación actual (y atribuyendo, pongamos por caso, a los viejos militantes montoneros el mérito de haber emprendido una lucha frontal –tal vez equivocada, pero en todo caso bienintencionada– contra el neoliberalismo, hoy rampante).

10. Apariencia que ha llevado a Annette Wieviorka (1998) a acuñar la expresión *era del testigo*.

cia de un proceso implica, precisamente por reconocer la existencia de una mediación, la introducción de una reserva de alcance respecto a la ingenua confianza en nuestra capacidad de aprender de *los nuestros* en el pasado. Me comentaba en cierta ocasión Roberto Esposito¹¹ que todo lo que sabemos de Espartaco ha llegado a nosotros a través de los relatos de sus enemigos, los romanos, lo que no ha impedido que la figura de aquel esclavo rebelde haya terminado por convertirse en un hito fundamental en la historia de una supuesta tradición emancipatoria. Como poco debiera sorprendernos que ello haya podido ocurrir así. Con su contundencia, el dato estaría señalando la artificiosidad de esa *comunidad diacrónica* a la que nos venimos refiriendo, la cual, en tanto que también construida, no podría reivindicar para sí ninguna supuesta *realidad ontológica* por encima de las narraciones.

Ninguna subjetividad escapa a este principio. Ni siquiera, como antes señalamos, la de las víctimas, por más que tienda a ser presentada con tanta frecuencia como algo evidente, incuestionable. La prueba la tenemos en que una misma situación puede resultarle traumática a una persona y no resultárselo a otra. O, por acogernos de nuevo a las formulaciones de Dominick LaCapra (2006: 156 y ss.), el haber tenido una experiencia traumática no significa que ésta haya sido causada por un acontecimiento traumático. A la luz de lo que hemos venido planteando hasta aquí, no resultará de una gran audacia argumentativa afirmar que la condición de traumática de una experiencia depende en gran medida precisamente de la posibilidad de inscribirla en un relato que le conceda sentido. De hecho, es lo que venía a sostener Primo Levi cuando declaraba que el principal motor que le había llevado a escribir sus libros había sido la dificultad para encontrar interlocutores que estuvieran dispuestos a escucharle. Si el relato es el fluido que conecta a los individuos, a través del cual se vehicula la operación del reconocimiento, de la constitución de la identidad, la imposibilidad de elaborarlo o de, en el caso de Levi, transmitirlo ha de resultar, necesariamente, negativa para el sujeto. No en vano del trauma no exorcizado se habla en términos de *inconfesable*, esto es, que no cabe en ningún relato que uno pueda contar. Lo inconfesable, así, se constituiría en el paradigma del trauma.

Pero habrá que añadir algo más, por breve que sea, acerca de la naturaleza de esa construcción contingente, no fuera el caso que, de no hacerlo, se deslizara una imagen meramente especular del proceso. Hay que estar atento a los diversos peligros que acechan a nuestros relatos acerca del pasado. Ni la autocomplacencia conmemorativista (que expresa hasta la exasperación una relación acrítica y mecánica con lo recordado) ni la victimización (por todo lo expuesto) nos permiten avanzar. Si de sospechar se trata, habría que hacerlo de cualesquiera planteamientos, implícita o explícitamente sacralizadores, que obturen la posibilidad de formular nuevas preguntas o proporcionar nuevas interpretaciones sobre el pasado que resulten demasiado desconcertantes o atemorizantes.

11. Concretamente en el transcurso de una sesión del curso de doctorado, dirigido por él, en el que participé en Nápoles, en el Istituto italiano di Scienze Umane, en mayo del 2009. Agradezco a los estudiantes de aquel curso –y muy en especial a Matías Saidel, con quien mantuve estimulantes diálogos– sus comentarios y observaciones.

Tal vez, a estos efectos, pudieran resultarnos de mayor utilidad figuras como la de la familiaridad o la desfamiliarización, sugeridas por Derrida. Sean cuales fueran, la función que debería cumplir la nueva formulación alternativa sería la de compatibilizar la necesaria distancia que exige todo conocimiento con la también imprescindible implicación que requiere la inteligibilidad de determinadas realidades específicas. Lo que me permite introducir otra matización, entiendo que relevante. Especialmente cuando pensamos en acontecimientos-límite, como son los traumas, no cabe renunciar a la dimensión empática, cualitativa o experiencial (cualquiera que sea la fórmula que prefiramos), porque esa dimensión es constitutiva, constituyente de estos. Que hayamos constatado que una situación traumática puede ser superada por quienes la padecieron en modo alguno debiera ser interpretado como una relativización de esta. Un trauma que no es horroroso, un trauma que no dejó una profunda huella de dolor sobre quienes lo sufrieron, no es tal.

O, por resumir todos estos rasgos en uno sólo que los sintetice: la historia debe sobresaltar. Cuando no lo hace, tenemos fundados motivos para temer que lo que está produciendo tal ejercicio de evocación de lo ocurrido no es conocimiento, sino un vacío reconocimiento en el que el *mirarse* en el pasado apenas cumple otra función que la de ratificar lo que traíamos *sabido* de antemano. Un reconocimiento de semejante tipo está más cerca del desconocimiento que de cualquier modalidad, por debilitada que sea, de aprehensión de lo existente.

BIBLIOGRAFÍA

- ANKERSMIT, Frank (2001): *Historical Representation*, Standford, Standford University Press.
- BERLANT, Laurent (1997): *The Queen of America goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham, Duke University Press.
- CRUZ, Manuel (2007): *Acerca de la dificultad de vivir juntos*, Barcelona, Gedisa.
- FORTI, Simona (2008): *El totalitarismo*, Barcelona, Herder.
- GROYS, Boris (2008): *Bajo sospecha*, Valencia, Pre-Textos.
- LACAPRA, Dominick (2005): *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2006): *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires, FCE.
- TODOROV, Tzvetan (2002): *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Península.
- TRAVERSO, Enzo (2001): *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba.
- (2007): *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid, Marcial Pons.
- VEZZETTI, Hugo (2002): *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- WIEVIORKA, Annette (1998): *L'ère du témoin*, París, Plon.

