



ELEMENTOS PARA PENSAR LA NECESIDAD DE LA MEMORIA: UNA LECTURA DE LA SEGUNDA DE LAS TESIS SOBRE LA HISTORIA DE W. BENJAMIN

LUIS ANTONIO CIFUENTES QUIÑÓNEZ*

doi: 10.11144/Javeriana.uph35-71.epnm

RESUMEN

En este escrito esbozaremos algunas vías que nos conducen a pensar la necesidad de la memoria, inherente a la vivencia del presente. Lo haremos en torno a tres líneas temáticas, desde la filosofía de la historia: la relación de pertenencia del pasado a nuestro presente; el problema de la disposición personal del sujeto del conocimiento histórico y su pertenencia inevitable al presente en el nivel de la acción; y el sentido de una posible *experiencia* histórica individual y colectiva y su intersección, cuando se trata de establecer si es pertinente hacer una memoria exhaustiva de los que murieron por causa del conflicto armado. Para ello, acudiremos a la filosofía benjaminiana de la memoria y propondremos algunos parentescos con las filosofías del olvido, el recuerdo y la memoria de Nietzsche y de Bergson. Buscamos así establecer la realidad del pasado que tiene su base en la existencia virtual del recuerdo y, a partir de ahí, determinar la posibilidad de ser actualizado de este último en la forma de fuerzas vitales, comprometidas en la construcción de un futuro.

Palabras clave: Benjamin; historia; memoria; recuerdo; virtual; experiencia

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: lacifuen@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: Cifuentes Quiñónez, L. A. (2018). Elementos para pensar la necesidad de la memoria: una lectura de la segunda de las tesis sobre la historia de W. Benjamin. *Universitas Philosophica*, 35(71), pp. 77-111. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph35-71.epnm



KEYS TO THINK ABOUT THE NEED OF MEMORY: A READING OF W. BENJAMIN'S SECOND THESIS ON HISTORY

ABSTRACT

This paper is an outline of some ways that lead us to think about the need of memory, inherent to the experience of the present. We will work around three thematic lines within the field of philosophy of history: first, the relation between the past and our present; second, the problem of the personal disposition of the subject of historical knowledge and his inevitable belonging to the present at the level of action; and the sense of a possible historical *experience* where the individual and the collective intersect each other, in relation to the question of establishing whether it is appropriate to make an exhaustive remembrance of those who died because of the armed conflict in Colombia. With this purpose, we will point out to a series of elements drawn from Benjamin's philosophy of memory so as to rehearse some possible connections with the philosophies of forgetfulness, remembrance and memory proposed by Nietzsche and Bergson. Thus, we seek to establish the reality of the past that is based on the virtual existence of recollection and, from there, to determine the ability of the latter to be updated in the form of vital forces, committed to making a future.

Keywords: Benjamin; history; memory; remembrance; virtual; experience



*Quiero escarbar la tierra con los dientes,
quiero apartar la tierra parte a parte
a dentelladas secas y calientes.*

*Quiero minar la tierra hasta encontrarte
y besarte la noble calavera
y desamordazarte y regresarte.*

Miguel Hernández

Es horrible.

¿Para qué decirlo otra vez? Decir y decir las palabras. Rajarse la boca de tanto decir: es horrible. Y decirlo y decirlo sin cansancio, sin consuelo, con dolor. Decirlo. Aquí no les gusta que uno diga. Que uno vuelva a decir. Que uno se raje la boca de decir y decir. No. Aquí es esta tierra de desgracias. Este pueblo de ausencias. Este país donde prefieren que uno se calle hasta que reviente de palabras atoradas. De dolores podridos. De llagas en las que supura el dolor o la rabia. De nunca decir.

Yo digo: es horrible.

Roberto Burgos Cantor

EL 26 DE SEPTIEMBRE DE 2016, después de más de seis años de negociaciones, el Gobierno colombiano y las Farc firmaron, en acto protocolario, el Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera, después de más de 50 años de confrontación. Este hecho define el tiempo presente en Colombia y, en cuanto tal, está cargado de posibilidades que interpelan a la filosofía y suscitan diversos modos de pensarlo. En el momento actual, cuando se han creado condiciones para silenciar las armas e iniciar procesos de reparación de las víctimas y consolidar la paz y la reconciliación en el marco de una sociedad más justa y más igualitaria, entre las acciones que se pueden considerar urgentes está la de no dejar en el olvido a aquellas personas ausentes por cuenta del conflicto armado. Entre las circunstancias que impulsan a pensar, se encuentra, entonces, la relación entre este presente y el pasado que le

corresponde, para traerlo a la memoria, para no condenar al olvido las potencias transformadoras que la violencia ha querido acallar. Esta relación y sus diversas significaciones serán objeto de consideración filosófica en este artículo.

Entre la serie de cuestiones que hoy se le imponen al pensamiento se puede destacar la pertinencia de pensar la realidad del pasado que puede haber sido relegado a un mero dato, desvinculado de las experiencias vitales de los vencidos, y que deja, por tanto, a las víctimas en el olvido. Por ello, es importante pensar sobre la necesidad de que las originales y profundas expectativas truncadas de los que murieron por causa de la guerra no se pierdan para la historia y, por lo mismo, para los requerimientos del presente. De ello, según creemos, surgen interrogantes que pueden ser formulados en el terreno de una filosofía de la historia, cuyo problema consista en resolver en qué condiciones se debe establecer la necesidad de recordar a los vencidos en la historia, con el fin de rescatar toda su potencia transformadora, capaz de interpelar el presente.

En este terreno, las preguntas que llevan a pensar en la línea benjaminiana de la filosofía de la historia pueden ser, según creemos, estas: ¿existe un derecho del pasado colectivo e individual que exige su cumplimiento en el presente? ¿O el pasado de los vencidos, sobre el que se ha erigido el *continuum* del tiempo de los vencedores, está irremediabilmente perdido y condenado al olvido total? ¿Existe alguna potencia en ese pasado que pueda conjugarse con las expectativas del presente que nos corresponde vivir? ¿Cuál es la mejor forma de remitirnos a “nuestro” pasado? Es decir, ¿este pasado es un dato asociado a nuestro origen, a nuestro parentesco con los que ya se fueron, a nuestra “historia”, en fin, a nuestra identidad? Cuando se nos imponen semejantes cuestiones con la urgencia vital de encontrar una respuesta precisa, a partir de filosofías como la de Walter Benjamin, es imposible eludir plantear la necesidad de hacer memoria, en la medida en que es indispensable saber si lo que consideramos nuestro pasado es realmente *nuestro* y cuál es el sentido de tal pertenencia –a lo cual no debemos descontar la necesidad de interrogarnos por lo propio del presente.

Como bien afirma Mate (2009, pp. 121-128), en la filosofía de la historia benjaminiana parece darse una diferencia clara entre historia y memoria. La primera tiene como prioridad el conocimiento científico de los datos del pasado y la consolidación de hechos objetivos; la segunda pretende, por el contrario, rescatar la actualidad del pasado, podemos decir, al propiciar un encuentro vital,

experiencial, del presente con el pasado. Esto último es objeto de una construcción, a la que aquí nos referimos con la expresión *hacer memoria*.

En este terreno se relacionan la experiencia individual y la experiencia colectiva, desde el punto de vista del pasado que a cada una le corresponde. No obstante, cuando se habla de hacer memoria, en principio, esto parece restringirse al ámbito de lo meramente individual: el recuerdo de las experiencias de alguien concreto o de su relación con un hecho del pasado, incluso, sin necesidad de haber participado de forma directa en él. Este aspecto individual nos llevaría a cuestionarnos si dicha expresión –hacer memoria¹–, aplicada a la historia colectiva, sería solo metafórica. Si no es así, ¿dónde se encuentran y en qué momento se bifurcan, en este terreno, lo individual y la experiencia colectiva? A nuestro juicio, en estas preguntas se involucra el carácter de pertenencia del pasado al que, por una suerte de apropiación, llamamos *mío o nuestro* –cuando se conjugan la dimensión individual y la colectiva en la memoria–, y el derecho que puede exigir ese pasado sobre las acciones de nuestro presente.

En este campo problemático se desenvuelve buena parte del sentido de las tesis *Sobre el concepto de historia*² de Walter Benjamin. A nuestro juicio, en ellas se considera la necesidad de hacer memoria, cuando se pone en juego la cuestión de cómo se asume el vínculo entre el presente y su pasado: ¿un hecho del pasado es, sin más, un *dato* bien delimitado, circunscrito en su tiempo y despojado de las experiencias de los vencidos, en una relación de cuasidependencia con lo que le antecede y con lo que le sigue? Es decir, ¿se encuentra definitivamente inscrito en un tiempo de linealidad continua, cuyo desenvolvimiento tiene lugar en la sucesión pasado-presente-futuro? Si, como es de esperarse, el presente exige de nosotros una acción eficaz capaz de romper con esa continuidad, está claro que la disposición y la intención con que la debemos llevar a cabo buscan que lo efectuado no quede confinado en el mero dato, cuando haya pasado. Esta misma exigencia nos lleva a pensar que se les demandó lo mismo a quienes actuaron antes

1 Sobre el aspecto irreductible de la singularidad de los recuerdos personales y su relación con la memoria colectiva en los procesos de memoria, véase Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (2002, pp. 17-37).

2 En este escrito nos atenemos a la traducción de las tesis *Sobre el concepto de historia* y de los materiales preparatorios que hace Mate (2009) en su comentario *Medianoche en la historia*.

de nosotros. En parte, hacer memoria significa entender la experiencia del pasado y del presente comprometida con esta exigencia. Actuar en el presente sería, pues, vincular la acción con aquello del pasado que se resiste a ser un simple dato: ¿el presente hunde sus raíces en el pasado?, ¿hasta dónde? y ¿cómo se vinculan?

En los términos arriba expuestos, las preguntas formuladas antes se transforman: ¿qué tipo de relación existe entre la acción en el presente y los acontecimientos pasados, con sus correspondientes experiencias? ¿En qué consiste el vínculo de pertenencia cuando consideramos que algo es “nuestro” pasado? En este terreno, además, parece jugarse la pregunta por la subjetividad del historiador –“materialista histórico”, lo llama Benjamin en sus tesis– y, en últimas, por la subjetividad del hombre de acción y su posible identificación con las acciones colectivas.

En lo que sigue propondremos pensar la necesidad de la memoria en torno a tres líneas temáticas: la pertenencia del pasado a nuestro presente, es decir, el derecho exigido por aquel sobre este último y hasta dónde alcanza; el problema de cuál debe ser, entonces, la disposición personal del historiador materialista –en palabras de Walter Benjamin, el sujeto del conocimiento histórico– y su pertenencia inevitable al presente, al nivel de la acción; y, por último, el sentido de una posible *experiencia* histórica individual y colectiva y su intersección, cuando se trata de establecer si es pertinente una memoria exhaustiva de los que se fueron. Para ello, señalaremos una serie de elementos pertenecientes, en primera instancia, a lo que para nosotros corresponde a la filosofía benjaminiana de la memoria y propondremos unos posibles parentescos con las filosofías del olvido, el recuerdo y la memoria de Friedrich Nietzsche y de Henri Bergson. Entrelazar el pensamiento de estos tres filósofos nos conducirá a establecer, desde la filosofía misma, la realidad del pasado que tiene su base en la existencia virtual del recuerdo y, por ende, la posibilidad de que este último se actualice en la forma de fuerzas vitales, propiciadoras de la construcción de un futuro, por demás incierto.

1. Consideración inicial: el valor del pasado

EN RELACIÓN CON EL PASADO, cabe responderse una pregunta no solo desde el campo de la epistemología. El pasado histórico, *nuestro* pasado, en cuanto tal, nos impone una cuestión práctica y política: frente al pasado oprimido por la

maraña de datos con los que se puede enfrentar el historiador en el momento de conocerlos y los intereses políticos de los vencedores en la historia, que exigen derechos sobre ese mismo pasado, ¿existirá alguna posibilidad de establecer una suerte de acción que lo libere? ¿De qué depende esto? Pues el pasado puede convertirse, en manos de los vencedores, en un objeto al que se le impone la temporalidad lineal y vacía del progreso, como pensará Benjamin en las tesis *Sobre el concepto de historia*, al que se arrincona en la esquina del olvido como un simple dato y, por esto, en algo inofensivo e incapaz de cuestionar el presente.

En el prólogo a la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, titulada “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, Friedrich Nietzsche (2011) enuncia con toda precisión lo que entiende por intempestivo: “obrar de una manera intempestiva [es hacerlo de forma] contraria al tiempo y, por esto mismo, sobre el tiempo y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro” (p. 696). De ahí que podamos comprender el pensamiento intempestivo, en primer lugar, como una toma de posición respecto del pasado, sin venerarlo y, por eso mismo, sin considerarlo como algo que ya se dio, sin más. En segundo lugar, lo intempestivo es *una manera de obrar*, histórica, por decirlo así, respecto del tiempo histórico. En tercer lugar, dicho obrar sucede *en* el presente y se caracteriza por ir al pasado, abandonando cualquier afán erudito; en tal sentido, se debe actuar en función de la *acción* o, lo que es lo mismo, en pro del futuro; en sentido estricto, en función de la vida. Esto último supone una ruptura con la continuidad lineal del tiempo histórico. Estos tres aspectos, constitutivos de la actitud intempestiva del pensamiento, nos llevan a entenderla como *contraria* al tiempo –al tiempo del pensador que la efectúa– y como obrando por encima del tiempo mismo. Tal puede ser la acepción de la palabra española *intempestivo*, con la cual se suele traducir el adjetivo alemán *unzeitgemäss*.

Lo intempestivo no consiste, sin embargo, en convertir un presente, desencarnado de los acontecimientos, en un trampolín para un futuro bien determinado o configurado por intereses previamente definidos; se trata de un futuro que es, por lo demás, desconocido para nosotros. Si la acción presente se dirige siempre hacia el futuro, es claro que el tiempo en su ininterrumpido transcurrir está tocado, en tal sentido, por una incertidumbre inherente a él, en tanto en su devenir mismo parece arrastrar los acontecimientos hacia adelante. Por ello, es válido preguntarse, en clave benjaminiana, qué sucede con los tesoros, las

expectativas y las frustraciones, las certidumbres e incertidumbres que se han ido acumulando en el pasado sin un evidente cumplimiento en la historia. Sobre todo si, como el propio Benjamin constata, la historia oficial es la de los vencedores, entonces, ¿ese tiempo, imparabile y contingente en su rodar, arrasa con todas esas expectativas, arrumándolas a un lado como desechos muertos? En todo caso, a nuestro modo de ver, tanto Nietzsche como Benjamin coinciden en dejar por fuera de la auténtica actitud histórica cualquier tipo de búsqueda de empatía con el pasado o de reactualización de este. A propósito, entre los materiales previos para las tesis *Sobre el concepto de historia* se encuentra lo siguiente:

La empatía con lo que ha sido está al servicio, en última instancia, de su reactualización. No es casualidad que la tendencia hacia la reactualización se lleve tan bien con una concepción positivista de la historia [...] Tal característica se compra con la extirpación de todo cuanto evoque la condición originaria de la historia como recordación³. La falsa vitalidad de la reactualización, la eliminación de la historia de los ecos que vienen de “los lamentos”, anuncian el sometimiento definitivo de la empatía al concepto moderno de ciencia (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 306).

Los dos filósofos rechazan cualquier pretensión positivista en la historia y, con ella, la idea de un tiempo vacío y homogéneo en el cual se encadenarían la serie de los acontecimientos, como si fuesen las cuentas de un collar, en la sucesión de un tiempo carente de vida. Nietzsche, entonces, esperaría encontrar en el pasado alguna clase de incidencia en ese futuro desconocido para nosotros y sin tener que recurrir a un recurso explicativo determinista, ni resolver la relación entre pasado y presente con la varita mágica de la finalidad. La propuesta nietzscheana puede ser caracterizada de *intempestiva*, en tal sentido. Benjamin introduce, no obstante, un matiz: la “recordación” –en el sentido que le da la memoria–, que es del sufrimiento de los vencidos.

3 La palabra alemana usada por Benjamin, *Eingedenken*, que puede ser vertida al español también por ‘recordar’, le proporciona al concepto de historia un sentido propio. Véase la nota aclaratoria de Mate (2009, p. 237) a su traducción de la tesis XV en *Sobre el concepto de historia*. Nosotros mantendremos el verbo sustantivado *recordar*, por ser de un uso más frecuente y porque nos permite jugar con el verbo mismo *recordar*.

¿Desde dónde debemos ir a buscar en el pasado algo en favor de un futuro incierto? La respuesta más inmediata y evidente es, por lo pronto, desde el presente; en los términos de Nietzsche (2011), “desde la fuerza suprema del presente” (p. 724). No obstante, obrar intempestivamente es hacerlo *contra* el tiempo y *sobre* su transcurrir fatal. Lo intempestivo se alza, así, como una capacidad que se descubre en el pensamiento y en la acción, en un sentido fisiológico amplio, de liberar las fuerzas que animan la historia y se manifiestan en favor de la vida; sin que haya necesidad de evadir la frágil incertidumbre a la que nos somete el sobrevenir inevitable del tiempo. Así, pues, se descubre la manera de incidir en el presente, que no es algo quieto sino un constante dejar de ser. Ahora bien, obrar aquí y ahora puede consistir en *liberar* el pasado multiforme y oprimido, que también lleva con él dicha fragilidad. Después de leer la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche y las tesis *Sobre el concepto de historia* de Benjamin, observamos entre los dos textos un parentesco en lo profundo, porque, al criticar los presupuestos del historicismo, ambos autores enfilan sus argumentos en contra de la fe moderna en el progreso, respecto de la cual, a juicio de Benjamin, ni siquiera algunas corrientes de izquierda mantuvieron la suficiente distancia crítica. Los dos filósofos pretenden romper con la linealidad del tiempo moderno que mata la vida del pasado o se pone por encima de esta⁴; en ambos se halla una crítica a la ciencia histórica que sustenta el progreso moderno y que minimiza todo aquello que está en favor de la vida.

Walter Benjamin y, por qué no, Marcel Proust estarían dispuestos a suscribir el fondo existencial que anima la propuesta de un pensamiento intempestivo en Nietzsche. El tiempo propio de la vida y de la muerte corre siempre el peligro de perderse cuando queda relegado a ser un puro dato objetivo del pasado. Pero, al parecer, en su fragilidad se encontraría su mayor fortaleza, de acuerdo con el propio Benjamin. ¿Cómo establecer una relación vital entre el presente que se vive y el pasado que ya se vivió si, como piensa Nietzsche, no está en nuestro poder olvidar o recordar cuando queremos?

4 Incluso Patricia Lavelle (2008, pp. 244-261), en su lectura del *Kafka* de Benjamin, a propósito del olvido y del recuerdo, se refiere a que el tiempo pleno de la duración viene a ser el reverso del *continuum* temporal del progreso moderno. Recuperar la salud sería *despertar las fuerzas cautivas*, sofocadas por el olvido al que las somete esa linealidad del tiempo.

2. La cita con el pasado en Benjamin

UNA RESPUESTA A ESTE INTERROGANTE, en una situación de posconflicto, en la cual se impone la necesidad de hacer memoria, se puede esbozar teniendo como base las tesis de Benjamin sobre la historia. La segunda de dichas tesis, a nuestro juicio, está animada por una experiencia parecida a la del Nietzsche que propone actuar intempestivamente dentro de su propia época: la de la precariedad y la incertidumbre que carga consigo el transcurrir mismo del tiempo. Solo que Benjamin hace más énfasis en esa incertidumbre y precariedad, al constatar cómo el pasado corre el riesgo de perderse a causa de un presente incapaz de reconocerse y hacerse merecedor de él. La fuerza política que el pasado lleva consigo, al ser un pasado susceptible de redención, mueve el interés práctico de este último filósofo. Semejante interés nos conduce a formular una cuestión expresada en estos términos: ¿pasado y presente pueden acordar una *cita*? La tesis que le corresponde dice:

“Una de las peculiaridades más notables del temple humano”, dice Lotze, “es, además del mucho egoísmo particular, la generalizada falta de envidia del presente respecto del futuro”. Esta reflexión nos lleva a pensar que la imagen de felicidad que tenemos está profundamente teñida por el tiempo en el que ya nos ha colocado el decurso de nuestra existencia. La felicidad que pudiera despertar nuestra envidia solo existe en el aire que hemos respirado, con las personas con las que hubiéramos podido hablar, gracias a las mujeres que hubiesen podido entregársenos. Dicho con otras palabras, en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención. Lo mismo ocurre con la idea que la historia tiene del pasado. El pasado lleva consigo un índice secreto que le remite a la redención. ¿Acaso no flota en el ambiente algo del aire que respiraron quienes nos precedieron? ¿No hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de voces acalladas? Y las mujeres que cortejamos ¿no tienen hermanas que ellas nunca conocieron? Si esto es así, entonces existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados sobre la tierra. A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos. No se puede despachar esta exigencia a la

ligera. Quien profesa el materialismo histórico lo sabe (Benjamin citado en Mate, 2009, pp. 67-68).

En esta tesis se enuncia una *tensión* entre dos formas de vincular el pasado con el presente en el punto preciso donde estos dos se encuentran, donde se ponen cita: el deseo de felicidad ligado a nuestro presente. Por un lado, está la forma psicológica individual como obra el recuerdo de las frustraciones sobre *nuestro* presente, necesariamente desengañada, y, por otro lado, en el caso de la historia colectiva, la incierta “fuerza mesiánica” o el “índice secreto del pasado”, que exige derechos sobre el presente, donde buscan cumplimiento y se encuentran las expectativas individuales y colectivas.

Dicho en nuestros términos, la fuerza histórica del pasado, en los términos de *hacer memoria*, está en capacidad de actuar o de extender su influencia sobre el presente. Por lo mismo, Benjamin expresa con gran energía su tesis al afirmar que “en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención”. Aquí confluyen en tensión, repetimos, de manera directa en el texto, el nivel psicológico, necesariamente individual, y el nivel histórico, necesariamente colectivo. Así, pues, la expresión *late* –con la que traduce Mate el verbo alemán *mitschwingen*– nos remite a algo que sigue *resonando* desde el pasado; algo que, a la vez, es un “índice secreto”, no dado de inmediato, sino que, más bien, señala una dirección: no solo hacia la idea de felicidad; al mismo tiempo, es el deseo de una felicidad animada por la posibilidad de redención de un pasado, se puede decir, oprimido. Redimir las frustraciones, los deseos truncados, las esperanzas desechas puede ser tarea del presente, en la medida en que un eco secreto viene desde el pasado a interpelarnos en nuestra vida personal y en nuestra *experiencia* histórica colectiva, cuando los dos niveles se pueden aliar en la construcción de lo que viene. Esta es la misma clase de presente que despunta cuando se abre la posibilidad de crear las condiciones para redimir a todos los que han sido silenciados por las armas, como en la actual situación de posconflicto en Colombia. Es la acepción de presente que enunciamos al comienzo de este escrito. De ese eco del pasado depende la felicidad, a la manera de la semilla contenida en un fruto –en esto consiste la *fuerza* del recordar benjaminiano–.

Ahora bien, la confluencia de estos dos niveles, el individual y el colectivo, no es un mero encuentro; en Benjamin, toma los tintes dialécticos de una suerte de

enfrentamiento sin resolución. Es imagen dialéctica⁵. En una nota de los materiales preparatorios para las tesis, se lee lo siguiente:

no es que lo pasado proyecte su luz sobre lo presente o que lo presente arroje su luz sobre lo pasado [...]. Mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal (continuista), la del pasado con el presente es dialéctica, a saltos (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 316).

Esta distinción nos proporciona una excelente clave para medir la profundidad en la que cala el pensamiento de Walter Benjamin: la historia no puede reducirse a ser únicamente el recuento de la continuidad de lo acaecido; por el contrario, la memoria debe hacer surgir las tensiones entre el pasado y el presente, en torno a las expectativas contenidas en la fuerza del recuerdo. Rompiendo con los presupuestos del historicismo y yendo más allá de una historia continuista y muerta, el autor encuentra una forma de hacerle frente, también, a la fragilidad que, como ya señalamos, Nietzsche percibe en el decurso mismo del tiempo. En otro fragmento, Benjamin anota lo siguiente: “el salvamento del pasado que lleva a cabo el historiador sólo es posible en la confrontación con algún momento del pasado que un instante después ya está irremediamente perdido” (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 321).

Se podría decir, entonces, que los dos niveles en tensión descritos por Benjamin en la segunda tesis reclaman el instante presente, en donde inevitablemente confluyen nuestra vida psicológica y la historia humana: ese instante está marcado por la fuerza práctica que lleva consigo el recordar. Si todavía flota en el ambiente el aire que respiraron los que nos precedieron y resuenan las voces que fueron silenciadas, a pesar de no existir ya las personas a las que correspondían, es porque, por principio, el recuerdo es entendido por el filósofo berlinés como algo vivo y, por lo mismo, el pasado no está del todo muerto. El pasado extiende su red hasta nosotros, tejiendo el tapiz del recuerdo y urdiendo, en este proceso, las preocupaciones propias del presente. Sin este presupuesto, cualquier ejercicio histórico de memoria es impensable; con él se pone en cuestión la historia continuista a partir de la necesidad de hacer memoria, es decir, de construir una

5 Respecto de la imagen dialéctica, véase el interesante texto de Sigrid Weigel (1999, pp. 97-113): “Imágenes de pensamiento. Una relectura del ‘Ángel de la historia’”.

experiencia histórica con el pasado que no justifique la forma de proceder de los vencedores y los intentos por perpetuarla.

Así, pues, en la segunda tesis sobre la historia, no es gratuita la referencia al deseo y al amor; estas son experiencias individuales susceptibles de confluir con la acción presente y, por qué no, ponerla en cuestión. Lo que desde un punto de vista puede ser una frustración, es decir, un deseo concreto no cumplido o una justificada esperanza decepcionada y acallada, desde el punto de vista del misterioso encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra, la frustración está en condiciones de llevar consigo la forma de una *virtualidad* del recuerdo con la capacidad de ser actualizado, en tanto posibilidad *real* de redención de esperanzas, deseos, expectativas aparentemente olvidadas. Lo cual quiere decir que la experiencia no solo nos fija –por no decir nos ata– en las necesidades y exigencias del presente, sino que cada nueva experiencia abre también un abanico multiforme de posibilidades reales y de deseos igualmente reales, donde el pasado queda irremediamente involucrado. Esta suerte de realidad es lo que aquí llamamos virtualidad. Dichas posibilidades y deseos, se puede afirmar, se convierten en un índice secreto que nos reclama activar la capacidad, presente en lo virtual, de actualizarse. El estado virtual, adquirido por dichos sentimientos prácticos en el recuerdo, está a la base de la exigencia del pasado para extender su alcance hasta nuestro presente. En estas condiciones, se nos impone la pertinencia de un excursus por la filosofía bergsoniana de la memoria, que pone de presente la *realidad* del recuerdo y su *contemporaneidad* con la acción presente.

3. El estado virtual de memoria

ES CONVENIENTE, UNA VEZ LLEGADOS ACÁ, considerar con cierto cuidado algunos aspectos acerca de lo dicho. El primero se refiere a la distinción entre la memoria (*das Gedächtnis*) y el recuerdo (*die Erinnerung*), esbozada por Benjamin (1988, pp. 128-132) en *Sobre algunos temas en Baudelaire*. Para ello, cita un pasaje del discípulo de Sigmund Freud, Theodor Reik, donde este afirma: “la función de la memoria es proteger las impresiones. El recuerdo apunta a su desmembración. La memoria es esencialmente conservadora; el recuerdo es destructivo” (Benjamin, 1988, pp. 128-129). Este pasaje irrumpe de forma tajante en el texto benjaminiano con el fin de precisar la distinción entre experiencia y

vivencia, y el sentido que tal distinción adquiere para la comprensión de la experiencia moderna de la ciudad. La diferencia entre memoria y recuerdo, según el propio Benjamin, se basa a su vez en la diferente función y correlación que en el Freud de *Más allá del principio del placer*⁶ cumplen la conciencia y la memoria –esta se corresponde para Benjamin con la proustiana memoria involuntaria–.

En la experiencia moderna de la ciudad es posible distinguir dos niveles desde los que se experimentan los estímulos a los que se ven sometidos los individuos. El nivel más profundo corresponde al de la memoria: lo propio de la experiencia moderna sería experimentar los *shocks* a este nivel; en él no son efectivos los mecanismos de defensa contra ellos. Esto último, por su parte, sería lo propio del nivel más exterior, el de la conciencia.

La función del nivel más superficial, el de la conciencia, es defendernos de los estímulos: “para el organismo vivo, defenderse frente a los estímulos es una tarea casi más importante que la de acogerla [la *huella* de la memoria]” (Benjamin, 1988, p. 130); en tal sentido, en este nivel se produce para Benjamin la vivencia (*Erlebnis*). Esta se caracteriza por mantener al individuo a salvo de las experiencias traumáticas; ellas no dejarían huella duradera en este nivel, lo cual sería propiciado por la conciencia. En tanto que la memoria es el nivel donde dejan una profunda huella duradera las impresiones traumáticas; es la región profunda donde van a alojarse las hondas marcas de la más auténtica *experiencia* (*Erfahrung*). Esta función *protectora* de la memoria es también la característica de Mnemosyne, de acuerdo con la descripción que de ella elabora Benjamin (1999, pp. 124-125) en *El narrador*.

En este momento, nos vemos obligados a preguntar: ¿qué protege Mnemosyne, “la rememoradora” (*die Erinrende*)? La que recuerda tiene bajo su custodia la experiencia irrepitible y, en un sentido más amplio, la *unidad de la experiencia* de la memoria histórica, esa que se resiste a ser reducida al mero dato. Aquí cabe afirmar que esa experiencia tiene la capacidad de ser narrada⁷; por lo mismo, en

6 Sobre la relación entre la teoría freudiana y la noción de memoria en Benjamin, véase Sigrid Weigel, “De la topografía a la escritura. El concepto benjaminiano de memoria”, 1999, pp. 185-212.

7 De ahí la importancia que tiene la narración de las memorias para la reparación de las víctimas en situaciones de conflicto y de posconflicto. Véanse, por ejemplo: Jelin, 2002; Grupo de Memoria Histórica, 2009, 2013; y Pardo & Ruiz, 2017.

muchas ocasiones, Benjamin la hace coincidir con la memoria involuntaria de Proust, en la medida en que tal memoria aúna y anuda los dos ejes donde se implica la constitución de la memoria: el de la experiencia individual y el de la colectiva o histórica. En el mismo sentido, en conformidad con el texto sobre Baudelaire, estamos en condiciones de afirmar lo siguiente: el recordar (*die Erinnerung*⁸) está al nivel de la conciencia y lo que destruye, en consonancia con el pasaje de Reik, es dicha unidad de la experiencia –incluso histórica–.

El segundo aspecto se deriva del anterior y es de vital importancia para comprender la forma como el pasado tiene la capacidad de actuar con toda su fuerza virtual en el presente. Lo proponemos del siguiente modo: ¿cómo se conservan los recuerdos en la memoria? De manera escueta, se puede responder: de forma virtual. La presencia de los recuerdos en la memoria no debe ser considerada como imaginaria. Nos parece conveniente, por lo pronto, abandonar por un momento estas distinciones benjaminianas y recurrir a algunos aspectos de *Materia y memoria* de Henri Bergson, relacionados con la existencia virtual del recuerdo al nivel de lo que este filósofo llama “memoria pura”; con ello, buscamos enfatizar la importancia de esa virtualidad y la realidad del recuerdo, para mejor comprender lo que hemos denominado, con Benjamin, hacer memoria.

Contrario a una lectura ontologizante que sostiene la existencia de *lo* virtual en Henri Bergson⁹, en *Materia y memoria* y en *La energía espiritual* se puede observar con claridad que la existencia en la memoria de los recuerdos, a medida que se van haciendo menos útiles y se acercan más al estado puro, adquiere un carácter virtual. Este carácter de los recuerdos –incluidos los originados en los estímulos más fuertes a los que se ve sometida la experiencia moderna, en lenguaje benjaminiano–, alojados en el nivel más profundo de la memoria, lleva de suyo la capacidad para ser actualizados o para alcanzar el nivel más exterior de la acción,

8 En *Una imagen de Proust* Benjamin utiliza esta palabra, ya en desuso, de acuerdo con Mate (2009, p. 237). En la traducción francesa de la tesis XV sobre la historia, Benjamin usa también un término francés en desuso: *souvenance* (Mate, 2009, p. 121). Mate traduce ambos términos por “recordación”; nosotros preferimos dejar el sustantivo “recordar”. Lo importante es que Benjamin pretende caracterizar con estas expresiones su concepto de memoria.

9 Sobre lo virtual en Bergson, véase el capítulo III de *El bergsonismo* de Gilles Deleuze, 1987, pp. 51-73. En el presente texto nos separamos de esta lectura. Sobre la diferencia entre Deleuze y Bergson respecto de la virtualidad, véase Maël Renouard, 2012, pp. 285-300.

cuando las exigencias prácticas del presente los requieran. El problema, tal como se lo plantea Bergson, consiste en establecer si existe una diferencia de grado o de naturaleza entre la percepción y el recuerdo. Si optamos por lo primero, ello nos conduciría a pensar que el recuerdo nace tan pronto cesa la percepción y se limitaría a ser una percepción debilitada. Esta “ilusión”, de acuerdo con Bergson (1959) mismo, se debe a nuestro interés práctico y vital en la percepción presente: “nada tenemos que hacer con el recuerdo de las cosas mientras tenemos las cosas mismas” (p. 864).

De este modo, en *La energía espiritual* (Bergson, 1959, pp. 862-874), la tesis bergsoniana, que es la ampliación de temas esbozados en el tercer capítulo de *Materia y memoria*, se construye mostrando que la formación del recuerdo es “contemporánea” a la formación de la percepción; para este efecto, vale la pena citar la imagen usada por el propio Bergson (1959) para describir el co-nacimiento de la percepción y del recuerdo:

o el presente no deja *huella* alguna en la memoria, o se desdobra a cada instante, en su mismo brote, en dos *chorros* simétricos, uno de los cuales cae hacia el pasado, en tanto que el otro se lanza hacia el porvenir (p. 864. Las cursivas son nuestras).

En este pasaje no deja de sorprender la alusión de Bergson a la *huella* psicológica dejada por la experiencia del presente, aspecto desarrollado varias veces en la obra de Benjamin: lo propio de la experiencia es dejar siempre una huella en el nivel profundo de la memoria. Ahora bien, como el presente no tiene, hablando con precisión, una entidad concreta, sino que, en la medida de su sucederse, va siendo ya pasado, Bergson describe ese devenir a la manera de un *chorro (jet)* que se desdobra, a su vez, en dos *chorros* simétricos: el del recuerdo, volcado hacia el pasado, al tiempo que el de la percepción, volcada hacia el porvenir. De esta última, como ya afirmamos, no fijamos nuestro interés sino en su aspecto práctico y, por lo mismo, tendemos a estatizarla a la medida de las exigencias presentes.

Ahora nos preguntamos qué rumbo toma el chorro del pasado, porque, al parecer, este tiene más entidad que el presente en cuanto tal. La razón de esta sospecha es que Bergson considera que, de hecho, el presente es un dejar de ser constante y, si tiene entidad, esta es solo de derecho, para efectos de nuestras

necesidades prácticas. Por su parte, del futuro podemos decir que todavía no es. Entonces, responderíamos a la pregunta afirmando que la corriente del pasado va a descansar en el nivel de la memoria pura.

A pesar de esta respuesta, hay que comenzar por afirmar que la memoria, cuando busca adaptarse a lo real con los recuerdos pertinentes a las exigencias de la acción presente, se dirige, sin embargo, toda entera hacia el presente. Además, esta memoria,

coextensiva a la conciencia, retiene y alinea unos después de otros todos nuestros estados a medida que se producen, dejando a cada hecho su lugar y en consecuencia marcándole su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo y no [...] en un presente que recomienza sin cesar (Bergson, 1959, p. 342).

En todo caso, para Bergson, siempre que actuamos lo hacemos con la totalidad de nuestros recuerdos, solo que contraídos de acuerdo con las expectativas prácticas más precisas. Ahora bien, en el nivel de la acción inmediata se da un tipo de memoria, se puede decir, incorporada; es más hábito que memoria, en estricto sentido. Consiste en los “sistemas sensorio-motores” montados al nivel del cuerpo, por cuenta de las acciones habituales. Esta segunda clase de memoria es “casi instantánea a la cual sirve de base la verdadera memoria del pasado” (Bergson, 1959, p. 343).

Para describir lo dicho, es posible simbolizarlo acudiendo a la imagen, figurada en *Materia y memoria*, de un cono invertido cuyo vértice corta en un punto, por decirlo así, espacio-temporal, el “plano móvil de mi representación actual del universo”; este cono nos proporciona una imagen adecuada de la “totalidad de los recuerdos acumulados en mi memoria” (Bergson, 1959, pp. 342-343). En este sentido, la tesis bergsoniana de los planos de conciencia, expresada en los mismos términos, mostraría que en el mismo cono es posible señalar, a partir de la base del cono, distintos planos que se van estrechando en dirección al vértice; ello significa que la contracción de los recuerdos, al irse acercando a la acción concreta, tiene siempre como base a la totalidad de la memoria. Ese contraerse hacia el nivel de la acción o el expandirse hacia el nivel de la memoria pura o recuerdo puro, son expresión de la *síntesis* operada por la *duración* misma; el movimiento o chorro del recuerdo es impensable sin esa síntesis. A partir de esta

comprensión, debemos señalar tres aspectos básicos para entender esta teoría bergsoniana de la memoria.

El primer aspecto es la tesis de la “supervivencia *en sí* del pasado”, lo cual supone que los recuerdos se conservan en la duración misma. Los recuerdos, entonces, fluyen en dirección de la región nombrada por Bergson “recuerdo puro”, donde dejan de ser útiles. Esto último no implica que cesen de existir o que disminuya su grado de realidad, de ahí su tesis del conacimientto de la percepción y del recuerdo. Entre percepción y recuerdo no existe diferencia de grado sino de naturaleza y, en tal sentido, los recuerdos no son una percepción que pierde fuerza cuando esta cesa. De manera, pues, que la autoconservación del pasado se deriva de una concepción dinámica de la *vida* interior de la conciencia, cuyo dinamismo consiste en la prolongación de las experiencias a nivel profundo y en la penetración recíproca de los estados psicológicos.

El segundo aspecto viene implicado en el anterior. Si el chorro del recuerdo se dirige hacia el pasado a medida que pierde utilidad, entonces, ¿cómo se conservan los recuerdos en el plano más amplio de la memoria? De acuerdo con Bergson (1959), el recuerdo, a medida que abandona el plano de la acción, adquiere una existencia virtual: el pasado es “esencialmente virtual” (p. 328). Es importante señalar que, como bien lo puntualiza Maël Renouard (2012), Bergson nunca habla de *lo* virtual sino de *estado* virtual, para referirse a dicho carácter propio adquirido por lo que ya no es presente, en el nivel del recuerdo puro: “en este estado virtual consiste el recuerdo puro” (p. 270). Lo relevante aquí consiste en no desconocer la realidad del recuerdo, cuyo estado virtual no puede ser ni imaginario, en sentido simple, ni una percepción debilitada; percepción y recuerdo son estados de naturaleza diferente.

Nuestro pasado es [...] lo que no actúa más, pero *podría actuar*, lo que actuará insertándose en una sensación presente de la que adoptará la vitalidad. Es un hecho que en el momento en que el recuerdo se actualiza así, actuando, cesa de ser recuerdo, vuelve a ser [*redevient*] percepción. (Bergson, 1959, p. 270. La cursiva es nuestra)

Así, pues, el recuerdo no actúa en su puro estado virtual, pero, como lo sugiere el pasaje, está en capacidad de actuar, al poder atravesar por distintos niveles de conciencia hasta alcanzar el nivel de la acción inmediata, cuando llega

a coincidir con la percepción. En este contexto, es posible sugerir lo que puede ser recordar:

La verdad es que la memoria no consiste de ninguna manera en una regresión del presente al pasado, sino al contrario en un progreso del pasado al presente. Es en el pasado que nos situamos de entrada. Partimos de un ‘estado virtual’, que conducimos poco a poco a través de una serie de *planos de conciencia* diferentes, hasta el término donde él se materializa en una percepción actual, es decir, hasta el punto donde él deviene un estado presente y actuante, es decir, en fin, hasta ese plano extremo de nuestra conciencia en que se dibuja nuestro cuerpo. En ese estado virtual consiste el recuerdo puro (Bergson, 1959, pp. 269-271).

Si abusamos un poco de la terminología de Benjamin, hacer memoria, recordar, no es posible si no se parte del nivel más profundo de la *experiencia*; este hecho nos indica el aspecto cualitativo del recordar y, por tal razón, se da *en* la duración misma. Recordar consiste, pues, en conducir el estado virtual hasta confluir con el plano más exterior, y móvil también, de la conciencia, es decir, el nivel de la interacción con el “plano *móvil* [...] de mi representación actual del universo” (Bergson, 1959, p. 169. La cursiva es nuestra).

Para Bergson, la percepción distinta, la que tiene efectos prácticos y coincide con ese plano móvil de nuestra interacción con el mundo, proviene de la confluencia entre “dos corrientes de sentido contrario”: una es centrípeta y “viene del objeto exterior”, la otra es centrífuga y procede del recuerdo puro. Debemos tener en cuenta, no obstante, que el recuerdo, por su diferencia de naturaleza con la percepción, se desnaturaliza cuando alcanza el nivel de la acción (Bergson, 1959, pp. 277-278), en la medida en que se especifica y se pone en función de una acción concreta: “reunidas, [las] dos corrientes forman, en el punto donde ellas se reúnen, la percepción distinta y reconocida” (Bergson, 1959, p. 322). Tal es el ámbito de la interacción entre el cuerpo, cuya superficie es el umbral móvil de nuestra acción, y los otros cuerpos.

Así, si recordar es situarse, de entrada, en el plano más amplio de la memoria, el del recuerdo puro, y después hacer *transitar* el “estado virtual” por los distintos planos de conciencia –la conciencia es coextensiva a la duración, decíamos– hasta alcanzar el plano, también móvil, de mi correlación con el

mundo, es pertinente, entonces, proponer que la relación práctica con el mundo, o plano móvil de mi experiencia, tome para Bergson la forma de una *interacción*, de un dinamismo. Así, el aspecto más importante del hacer memoria no es, sin más, ponerle fecha a un acontecimiento y enhebrarlo en el hilo de un tiempo homogéneo y vacío; es, antes bien, hacer transitar el recuerdo virtual por los distintos planos de conciencia que vienen a ser también los de la duración. Ahora, si adoptamos, en este momento, el lenguaje de Benjamin, se puede decir que consiste también en una *confrontación* entre un pasado, en apariencia ya sin vitalidad, y el instante presente que exige de nosotros una acción inmediata.

El tercer aspecto consiste en que, en el momento de hacer memoria, no se puede desconocer la influencia de lo que está a nuestro alrededor. Para decirlo de otra forma, el universo ejerce su influencia en nosotros, pero, una vez nos afecta, la acción recibida es hecha esperar y, en ese intervalo entre lo que nos afecta y nuestra posterior respuesta, se abren posibles vías diferentes de acción. Estas vías se abren de forma virtual en nuestro interior y, por lo mismo, son reales, quedan a la espera de ser actualizadas. El mundo viene a ser, entonces, el horizonte de nuestra influencia posible: entre más se amplíe dicho horizonte, se vuelve más indiferente para mi acción; entre más se estreche, más se escalonan nuestras posibilidades de influencia directa sobre el mundo. Así, pues, por un lado, el límite donde se lleva a efecto la acción libre, la que *escoge* la vía inmediata a seguir, es el nivel de conciencia más inmediato, el que coincide con lo que llamamos la superficie de nuestro cuerpo. Por el otro lado, se encuentra el nivel hacia donde tiende la corriente que va de afuera hacia adentro, hacia el recuerdo puro, y que adquiere el estado virtual que tiene la posibilidad efectiva de actualizarse; este nivel deja al descubierto el carácter cualitativo de la memoria, esa misma que custodia, que recuerda, como la Mnemosyne de la mitología, de acuerdo con Benjamin.

Se puede afirmar, entonces, que una teoría de la memoria-recuerdo en Bergson es impensable sin ese horizonte del mundo. Que afirme que la percepción –cuyo carácter activo y útil es evidente para el autor– resulta de la confluencia de dos corrientes, de las cuales una es el recuerdo, proveniente de un estado virtual, nos muestra cómo para Bergson mismo el recuerdo tiene un papel protagónico en nuestra relación práctica con el mundo. En *Sobre algunos temas en Baudelaire*,

Benjamin (1988b), sin desconocer la importancia filosófica de Bergson, hace la siguiente crítica¹⁰:

Desde luego la intención de Bergson no es de ninguna manera especificar históricamente la memoria. Más bien rechaza toda determinación histórica de la experiencia. Sobre todo, y esto es esencial, evita acercarse a esa experiencia de la que ha surgido su propia filosofía o, mejor aún, aquella contra la que esta se dirige; a saber, la experiencia inhospitalaria, deslumbradora de la época de la gran industria. Los ojos que se cierran ante esta experiencia han de haberse-las con otra de índole complementaria y que, por así decirlo, funciona como imagen remanente [*Nachbild*], que surge de forma espontánea. La filosofía de Bergson es una tentativa de detallar y fijar esa imagen remanente¹¹ [...]. *Matière et mémoire* determina la naturaleza de la experiencia en la *durée*, y el lector tiene entonces que decirse: sólo el poeta es el sujeto adecuado de esa experiencia (p. 125).

Benjamin parece señalar aquí, en su crítica a Bergson, un aspecto inquietante para la filosofía: en ocasiones, desde el punto de vista político e histórico, existe la tentación de dar la espalda a las condiciones históricas con las que se relaciona toda gran filosofía. No obstante, el filósofo berlinés también observa en la filosofía de Bergson un intento de determinar las condiciones de la experiencia a partir del carácter cualitativo del tiempo; en su caso propio, el de la experiencia *en la duración*. Esta forma de comprender las condiciones de la experiencia pareciera ser, en Bergson, del orden de lo puramente especulativo y desencarnado de la experiencia histórica concreta. En todo caso, Henri Bergson solo haría una “referencia mediata” a esta experiencia (Benjamin, 1988b, p. 125), pero importante a la hora de determinar el carácter de la experiencia, tema también caro a Walter

10 Benjamin, en algunas de sus apreciaciones críticas sobre Bergson, está cercano a la crítica que le hace Horkheimer a este filósofo en dos artículos publicados, uno en 1933 (Horkheimer, 2014, pp. 95-98) y el otro en 1934 (Horkheimer, 1983, pp. 9-29). También, a propósito de la posible relación entre la filosofía de Benjamin y la de Bergson, véase el artículo de Hella Tiedemann-Bartels (2007, pp. 133-143) sobre Bergson y Péguy.

11 La traducción de Jesús Aguirre de *Sobre algunos temas en Baudelaire*, fue revisada recientemente (2018) por Jordi Ibáñez, para una nueva edición y selección de textos de Benjamin para Penguin Random House Grupo Editorial. De ahí las variantes en este pasaje, respecto de la edición de 1988.

Benjamin. A favor de Bergson, señalamos el acto de recordar como una interacción que se acerca mucho a la confrontación benjaminiana, aunque sin los tintes dialécticos del filósofo berlinés. En este sentido, pudimos especificar el lugar del recuerdo y su realidad en la duración y, por lo mismo, en la experiencia, gracias a esta incursión por la filosofía de la memoria de Bergson.

Por su parte, Benjamin, tomando como base a Proust, enfatiza en el hecho de comprender la memoria pura bergsoniana como memoria involuntaria; ello lleva al propio Benjamin a estudiar la huella de la experiencia a nivel profundo y a distinguirla de la vivencia dada en el nivel de la conciencia, como ya sostuvimos. A Benjamin le interesa cómo la obra del poeta, llámese este Proust o Baudelaire, llega a poner de presente las condiciones históricas de la experiencia moderna, ampliando, de este modo, la experiencia bergsoniana.

No obstante esta crítica, por nuestra parte, observamos en la filosofía de Bergson un gran interés por comprender las relaciones de interacción con el mundo y, por lo mismo, con la historia; de hecho, como afirma Benjamin, ya en la filosofía del francés se recoge la “imagen remanente” de la “experiencia inhospitalaria” en el capitalismo y contra ella se alza esa misma filosofía. Así los términos a partir de los cuales Bergson plantee el problema sean del orden de la metafísica, su reflexión sobre el recordar y, por ende, su filosofía de la memoria, ponen al recuerdo mismo en el flujo de la experiencia y le conceden un papel protagónico en la acción. El mismo Benjamin tiene que reconocer que “si damos crédito a Bergson, es la presentización de la *durée* la que alivia al alma del hombre de la obsesión del tiempo” (Benjamin, 1988b, p. 154); del tiempo espacializado de la simple inteligencia, del tiempo moderno del progreso, cuantitativo y ligado a un tipo de ciencia incapaz de considerar la duración inherente a la naturaleza, a la vida y a la historia.

¿Con qué fin esbozamos este excursus por la filosofía bergsoniana de la memoria, a pesar de la crítica de Benjamin? Nuestro interés no consistió tanto en restituir, sin más, la importancia de una filosofía que todavía tiene algo que aportar a nuestra experiencia del tiempo. Ensayamos un rodeo por el ámbito psicológico estudiado por Bergson, primero, para hacer patente el carácter *real* y no muerto del recuerdo, desvinculándolo de la imagen percibida y de la utilidad inmediata, para mostrar la virtualidad propia del recuerdo, junto con su capacidad para actualizarse, por ejemplo, al recordar. De ninguna manera, ni en Bergson ni en

Benjamin, la memoria es una especie de archivo vacío donde se almacenan recuerdos; el estado virtual del recuerdo nos señala que recordar consiste en un dinamismo y su realidad es cualitativa, la misma cualidad de la duración. Segundo, para señalar que el recuerdo y la percepción se generan al mismo tiempo. Tercero, para señalar, también, la presencia e insistencia de todo el pasado que se vuelca hacia la acción. A partir de esto último, digamos de pasada que Bergson también aporta una crítica de la modernidad, aspecto que no es ajeno a las preocupaciones propias de su filosofía: al restituirle el carácter dinámico, cualitativo y real a la experiencia de la duración y a la memoria toma una distancia crítica de la consideración del tiempo espacializado y cuantitativo propio de una inteligencia que no asume el carácter dinámico inmanente de la naturaleza. Es el mismo tiempo del progreso moderno, producto del *homo faber*.

4. Las fuerzas históricas

SEGÚN CREEMOS, LAS TESIS DE BERGSON, a pesar de las reservas de Benjamin al respecto, complementan muy bien el sentido filosófico de la expectativa benjaminiana acerca de que “hemos sido esperados sobre la tierra”. Se puede afirmar que no podemos entender la filosofía de la historia en Walter Benjamin sin el carácter cualitativo de la experiencia de la duración, donde se entrelazan la experiencia individual y la colectiva. El tapiz del recuerdo (*Eingedenken*) está tejido con los hilos de las acciones concretas ya realizadas, pero, también, con los de las virtualidades abiertas; incluso, por paradójico que suene, con las esperanzas y los deseos frustrados. Estos últimos también pueden ser considerados otras tantas virtualidades que pueden exigir derechos sobre el presente. Entonces, la fragilidad del tiempo, de la que hablamos más arriba, se convierte en este momento de nuestra propuesta en una virtualidad del tiempo, con todo y la capacidad que tiene de actualizarse¹². Recordar es una exigencia ineludible para la historia humana, porque la nombrada existencia virtual del recuerdo es el producto de las

12 Es importante aclarar aquí que en Bergson el estado virtual del recuerdo no tiene el significado de estar en potencia. En esto se equivoca Paolo Virno (2003) cuando identifica la virtualidad con la potencia.

vidas de hombres concretos y de sociedades realmente existentes, las cuales se entrecruzan e, incluso, chocan.

En tales condiciones, debemos ampliar el sentido de la segunda tesis sobre la historia. Fijaremos nuestra atención en otros dos aspectos que entran como en una suerte de constelación con la forma particular de acercarse al recuerdo en dicha tesis. Esos dos aspectos se encuentran en la decimosegunda, cuarta, sexta, quinta y tercera tesis; para exponerlos, lo haremos en este orden.

Al tiempo de esbozar la relación estrecha que, a nuestro juicio, guardan Benjamin y Bergson respecto del recuerdo y su existencia virtual, en los dos también encontramos los vínculos ineludibles para la historia que mantienen el recuerdo y la acción. Aquí nos encontramos, de nuevo, con la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche. En ella, el pensamiento intempestivo se cuestiona si los estudios históricos deben favorecer la vida y, por lo mismo, la acción. No es gratuita, a este respecto, la relación que pretende establecer Benjamin en sus tesis con dicha *Intempestiva*, al poner como epígrafe de la decimosegunda tesis un pasaje del prólogo al texto nietzscheano¹³.

Desde nuestra manera de ver, es sugerente la tensión mantenida por Benjamin entre sus tesis y el ensayo nietzscheano, por cuanto, al hacer orbitar este vínculo en una suerte de constelación, la imagen que sale a la luz en la tesis doce es la de un “sujeto del conocimiento histórico”, cuya condición es contraria a la de un erudito –eso aporta el epígrafe–. El resultado es la imagen de un sujeto al servicio de la acción y, por lo mismo, de la vida. Si en Nietzsche (2011), como observamos más arriba, “*sólo desde la fuerza suprema del presente estáis legitimados para interpretar lo pasado*” (p. 724) y en Benjamin es posible afirmar con Michael Löwy (2005): “no hay lucha por el futuro sin memoria del pasado” (p. 128), la preocupación por la acción o, mejor, por favorecer las fuerzas de la vida resulta ser una característica compartida por los dos filósofos. En el caso de Benjamin, dicho sujeto es “la clase oprimida *que lucha*” (la cursiva es nuestra) y su fuerza histórica la saca “de la imagen los abuelos esclavizados, no de los nietos liberados” (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 197).

13 Sobre la relación entre las tesis *Sobre el concepto de historia* de Benjamin y la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, son interesantes las precisiones que hace Michael Löwy en *Walter Benjamin: aviso de incendio* (2005).

En este contexto, podemos pasar a considerar el primer aspecto que complementa la segunda tesis. Este consiste en que, si cabe hablar de lucha de clases, esta sería para alguien “formado en la escuela de Marx” una lucha “por las cosas rudas y materiales sin las que no se dan las finas y espirituales” (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 95). No obstante esta formulación, en la cuarta tesis sobre la historia Benjamin parece estar dando un vuelco a la comprensión marxista tradicional de la relación entre lo rudo y material y lo fino y espiritual, es decir, a la comprensión literal de una suerte de relación determinista entre la infraestructura económica y la superestructura “compuesta con productos del espíritu”, como afirma Mate (2009, pp. 96-97). Lo fino y espiritual no es, sin más, un producto, un reflejo y una decantación de lo puramente material y económico; por lo mismo, no puede ser un botín que le caiga en suerte a los dominadores en la historia. Mucho menos, lo fino y espiritual se constituye en un suplemento y en una guirnalda con que se premia a los vencedores. Lo fino y espiritual se gana en la misma lucha que lo más material de todo, la comida, el vestido y todo lo mínimo que sostiene la existencia física de los hombres. Lo espiritual no es un accesorio de lo material, es objeto de lucha y de logro. Esta es una de las acepciones de materialismo en las tesis sobre la historia de Benjamin.

Así, los productos del espíritu, como bien afirma Mate (2009), “tienen vida propia” (p. 97). Por esta misma razón, Benjamin señala cinco productos del espíritu que se resisten a ser asumidos como botín de los vencedores. Por nuestra parte, los entendemos, en la línea que sigue el presente texto, como *fuerzas* que tienen la posibilidad de *actuar* desde el pasado en la historia; fuerzas que le imponen al historiador materialista –el que *lucha* de la tesis doce– el ser liberadas. Esas fuerzas, a nuestro juicio, son activas, pero también las entendemos como capacidades para resistir las fuerzas opresoras de los vencedores de la historia. Ellas son: confianza, coraje, humor, astucia y firmeza. Se trata de capacidades humanas vitales para poner en entredicho las victorias mal ganadas de los dominadores. Si en el presente que hemos llamado de posconflicto se trata del recordar y, por lo mismo, de reparar a las víctimas, en el sentido activo de la memoria benjaminiana, esta misma actividad consiste en *despertar*¹⁴ esas fuerzas para la historia venidera.

14 Sobre el despertar y su relación con la salud en Benjamin, véase Lavelle, 2008, pp. 244-261.

El segundo aspecto, que complementa la segunda tesis, se encuentra en una idea que recorre las tesis sexta, quinta y tercera: la fragilidad del pasado o, mejor, la resistencia de este a ser conocido *tal como fue* o a ser objetivado. La imagen del pasado, como se afirma en la tesis seis, se le da al materialista histórico como un destello que brilla en el “instante de un peligro” y, además, esa imagen se “desliza veloz” –tesis cinco– (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 107) y, por tales motivos, se vuelve difícil de poseer, salvo para aquel presente que se reconozca mentado en ella y abra la posibilidad de hacer citable el pasado en cada uno de sus momentos, como sostienen las tesis tres y cinco. Articular históricamente el pasado, afirma Benjamin en la sexta tesis, es “*adueñarse* de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro” (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 113. La cursiva es nuestra). En nuestras palabras, se trata de adueñarse de las fuerzas históricas de resistencia y no dejar que el pasado se preste a ser instrumento de los que ostentan el poder.

Ser esperados en la historia no significa, pues, un condicionamiento por parte del pasado sobre las expectativas y posibilidades del presente. El decurso de nuestra existencia nos trajo en un tiempo específico y estamos impregnados de él. Pero si la fragilidad y la fortaleza del tiempo son parte de las posibles vías o capacidades de actualización, ellas también se abren paso en dirección hacia el instante de la acción. Es probable que todavía las voces antiguas puedan escucharse, como logros espirituales históricos de los vencidos, en cuanto *fuerzas* de resistencia y de creación que pueden darse cita *con* el presente y entrar, además, en una relación de tensión con las múltiples fuerzas que nos interpelan desde el mismo presente. Con el fin de darle mayor fuerza a esta afirmación, construimos, más arriba, un desvío por la filosofía bergsoniana, en la que se ratifica la realidad de la existencia virtual del recuerdo, cuyo fundamento se encuentra en la experiencia de la duración.

Hacer memoria, recordar, reparar, consistiría en despertar esas fuerzas de resistencia que lleva en su propio centro el recuerdo, a la manera de una semilla. Nuestra reflexión sobre lo virtual no tiene otro propósito sino aportar la voz filosófica que señala esta realidad cualitativa del recuerdo.

Pero la cita que nos ponemos con las generaciones que nos precedieron es secreta, en la medida en que, al ser propiciada desde el presente, se debe buscar el lado del pasado que no sea manipulable por parte de los vencedores y no dejarlo

perder para efectos de la vida y de la acción, pues está siempre en peligro. Con esta manera de entender las cosas, se puede así leer la afirmación de Benjamin en la tercera tesis: “para la historia nada de lo que una vez aconteció ha de darse por perdido” (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 81); pues lo único que no se puede recuperar es “aquella imagen del pasado que corre el riesgo de desaparecer en cada presente que no se reconozca mentado en ella”, como bien se dice en la tesis cinco (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 107). Construir ese encuentro problemático entre el presente y *su* pasado, al que Benjamin le da el sentido de una experiencia histórica, constituye el verdadero aporte de la memoria a la historia. Si se puede hablar de que es necesario el recordar en la historia, es en este preciso sentido.

5. El tejido del recuerdo

AHORA, DETENGÁMONOS UN MOMENTO para considerar algunos aspectos que Benjamin destaca en su ensayo titulado *Una imagen de Proust*, con lo cual buscamos esbozar unas ideas sobre la capacidad de ser narrada que tiene la experiencia. Desde nuestro punto de vista, si asumimos la imagen benjaminiana del tejido del recuerdo para caracterizar el cometido de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust, ello nos proporciona un excelente punto de vista para pensar la necesidad de hacer memoria, a saber, la capacidad de ser narrada que tiene la experiencia¹⁵, de la que son inseparables las condiciones vitales y, si se quiere, fisiológicas de quien se da a esa tarea. Por ello, debemos puntualizar que, en semejante tejido, se anudan la experiencia individual y la colectiva, por cuanto los recuerdos individuales llevan con ellos las marcas de la inserción de los individuos en su entorno colectivo y, por ende, histórico. Examinemos la forma como Benjamin propone esta relación.

“Se sabe –escribe Benjamin (1988a)– que Proust no ha descrito en su obra la vida tal y como ha sido, sino una vida tal y como la recuerda el que la ha

15 Debemos recordar que, no en vano, los procesos de memoria que actualmente se llevan a cabo en Colombia pasan por narrar las experiencias traumáticas que ha dejado el conflicto. A este respecto, es de vital importancia considerar las relaciones entre los procesos de memoria y el lenguaje; véase, por ejemplo, Jelin, 2002, pp. 33-37.

vivido” (p. 18). Pero esta afirmación, puesta de ese modo, no cala tan hondo en el proceso mismo de construcción de la obra. “Porque para el autor reminiscente [*erinnernden Autor*] –prosigue– el papel capital no lo desempeña lo que él haya vivido, sino el *tejido* de su recuerdo, la labor de Penélope rememorando [*die Penelopearbeit des Eingedenkens*]” (p. 18. La cursiva es nuestra).

Por esto, el filósofo se pregunta: “¿o no deberíamos hablar más bien de una obra de Penélope, que es la del olvido? ¿No está más cerca el rememorar involuntario, la *mémoire involontaire* de Proust, del olvido que de lo que generalmente se llama recuerdo?” (p. 18). Esta sospecha benjaminiana enriquece el significado de lo que entendemos como memoria. Pero antes de seguir, se debe precisar que Benjamin va a leer la memoria pura bergsoniana como la memoria involuntaria proustiana, asignándole a esta la profundidad de la experiencia.

Ahora nosotros nos preguntamos si Benjamin no se estará interrogando, en este caso, por la realidad misma del olvido, es decir, por el hecho de que, si bien los recuerdos siempre son personales, el olvido mismo parece estar, también, vinculado al destino humano. “Que haya olvido es algo que todavía no se ha demostrado”, sentencia Nietzsche (2014, pp. 557-558) y aclara esta idea en otra frase que, perfectamente, podría haber sido escrita por Proust: “lo único que sabemos es que no está en nuestras manos el poder recordar” (pp. 557-558). Es como si el filósofo estuviera señalando los límites de la memoria voluntaria y poniendo lo involuntario del olvido en el ámbito *vital* del recordar. Y vuelve Nietzsche, del siguiente modo, sobre la misma idea: “y en ese vacío de nuestro poder hemos puesto de manera provisional aquella palabra ‘olvido’: contabilizándolo como si fuera una facultad más en el registro” (pp. 557-558). En este claro oscuro que propone Nietzsche, se desenvuelve la realidad del olvido y su aspecto problemático: ¿qué depende de nosotros en el caso del recuerdo? ¿Aplicamos la voluntad en esta labor?

Proust parece haberse situado frente a esta cuestión *vital*; pero no desde la filosofía sino poniendo en juego la manera como alguien cuenta cómo recuerda su vida: es, como bien dice Pierre Macherey (2013), el “pensamiento en acto”; en el acto de acordarse “en un tiempo y en un lugar dados” (p. 12). De ese modo, un hecho cotidiano se vuelve interesante para alguien, en tanto está entretejido con los recuerdos de una vida y de un momento de la existencia colectiva. Pero la labor de recordar no relega para la noche el olvido que desharía lo tejido por

nuestra vida en el día. Al contrario, el olvido sería la urdimbre y el recuerdo la trama. Ello habría llevado a Proust, de acuerdo con Benjamin (1988a), a trabajar de noche y realizar su labor de recordar en un sentido opuesto a la labor de Penélope:

Porque aquí es el día el que deshace lo que obró la noche –puntualiza Benjamin–. Cada mañana, despiertos, la mayoría de las veces débiles, flojos, tenemos en las manos no más que un par de franjas del tapiz de la existencia vivida, tal y como en nosotros las ha tejido el olvido. Pero cada día, con labor ligada a su finalidad, más aún con un recuerdo prisionero de esa finalidad, deshace el tramaje, los ornamentos del olvido. Por eso Proust terminó por hacer de sus días noche, para dedicar sin estorbos, en el aposento oscurecido, con luz artificial, todas sus horas a la obra de no dejar que se le escapase ni uno solo de los arabescos entrelazados (pp. 18-19).

Esta relación entre la trama y la urdimbre nos sugiere un sentido preciso de lo que sería el olvido, de acuerdo con lo expuesto más arriba: siendo el olvido, para Benjamin, la urdimbre, por qué no pensarlo en la línea del estado virtual del recuerdo. La labor proustiana de atención al recuerdo y su obsesión por la filigrana de lo recordado consistiría en arrancar del olvido, léase actualizar, la fuerza experiencial de los recuerdos, en peligro de perderse definitivamente para la historia. Algo de la dinámica propia de la relación virtual-actual comprende la tensión descrita en la imagen del tejido de la memoria en la relación olvido-recuerdo, como la entiende Benjamin en Proust.

De este modo, podemos agregar a esta forma de ver las cosas que Proust no solo está dedicado a recoger todos los arabescos que trama el olvido sino, también, a *crear* el recuerdo. Se puede decir, entonces, que esta relación olvido-recuerdo-creación completa el estado virtual de la memoria, en su nivel más profundo.

Es el caso de alguien que es sorprendido por el pasado multiforme asomándose a la rendija abierta por una particular sensación de un objeto cotidiano y que, en ese preciso instante, experimenta una dicha y una conmoción incomparables con otras experiencias de su vida. Por ejemplo, aquel individuo agobiado por el peso de las exigencias cotidianas que, un día cualquiera, le sucede eso gracias a la sensación más inmediata producida al llevar a su paladar una galletita mojada en

té. Una vez acontecido esto, ese individuo quiere volver a sentir lo mismo, quiere saber de qué se trata, qué le trajo la sensación, cuál es la trama que lo vincula a él mismo, desde su ser más profundo, con dicho objeto. Se dice a sí mismo:

Dejo la taza y me vuelvo hacia mi alma. Ella es la que tiene que dar con la verdad. ¿Pero cómo? Grave incertidumbre esta, cuando el alma se siente superada por sí misma, cuando ella, la que busca, es justamente el país oscuro por donde ha de buscar sin que le sirva para nada su bagaje. ¿Buscar? No solo buscar: *crear* (Proust, 1993, p. 61. La cursiva es nuestra).

Lo que saca a flote el sabor de la galletita, como si fuera un anzuelo lanzado hacia lo más profundo del alma, es el recuerdo. Ya vimos que el tiempo parece estar tocado por una suerte de fragilidad y, en tanto pasado, parece estar irremediablemente perdido o, mejor, condenado al olvido definitivo. ¿Lo podemos recuperar, tal como fue? Si el fondo de nuestra alma es el mar profundo donde se confunden el recuerdo y el olvido más contundente, el pasado sería totalmente irrecuperable. No obstante, una experiencia como la descrita puede impulsar al individuo para ir allí y vérselas con la virtualidad del olvido-recuerdo, para buscar las claves de cómo es que el olvido mismo, en su labor contraria a la de Penélope, teje la trama del recuerdo. Y la manera privilegiada de hacerlo sería la de crearlo. Este es el trabajo de la obra proustiana, tejer, creándolo, el tapiz del recuerdo, a partir de su estado virtual. Podemos agregar a lo arriba expuesto que recordar, como lo enseña Proust, también es un asunto de creación, además de interacción y confrontación en el plano de la acción. A propósito de esto, podemos volver sobre el texto de Benjamin (1988a), que nos recuerda que los romanos “llaman a un texto tejido” y el de Proust sería, entonces, “el más tupido” (p. 19). Ser fiel al recuerdo, descubrir su trama, redundaría en favor de la creación:

puesto que un acontecimiento vivido es finito, al menos está incluido en la esfera de la vivencia y el acontecimiento recordado carece de barreras, ya que es solo clave para todo lo que vino antes que él y tras él. Y todavía es en otro sentido el recuerdo *el que prescribe estrictamente cómo ha de tejerse* (p. 19. La cursiva es nuestra).

No obstante esto último, decíamos que no está en nuestro poder el recordar cuando queremos, es decir, el querer traer un recuerdo con la trama completa en

la que está tejido. Proust relega el recuerdo voluntario a una labor de la inteligencia; esta es incapaz de darle vida al recuerdo, esto es, a todo aquello con que en un instante dado estuvo interrelacionado. La memoria involuntaria es la que trae esa vida en la madeja de una experiencia profunda que hay que desenvolver. Es por eso que la memoria involuntaria juega aquí un papel determinante, porque, de acuerdo con Proust y Benjamin (1988a), las cosas que verdaderamente cuentan en la vida no son otra cosa que “el despliegue sin yerro de las horas más triviales, fugaces, sentimentales y débiles en la existencia de aquel al que pertenecen” (p. 19), sus expectativas y frustraciones, pero también esas fuerzas que más arriba describimos como lo más fino y espiritual. El olvido teje esta trama a espaldas de la inteligencia, siempre preocupada por la utilidad inmediata. Acordarse es revivir, recrear, mejor, *crear* dicha trama, no determinar un pasado objetivo, tal como fue. En el mismo sentido, la unidad del texto, en este caso, de *En busca del tiempo perdido*, “la constituye el *actus purus* del recordar. No la persona del autor, y mucho menos la acción” (p. 19).

Esta búsqueda del tiempo que se ha ido está asociada al deseo persistente, “absurdo”, “poseoso” de felicidad. Ya encontrábamos la felicidad, cuando leímos la segunda tesis sobre la historia. Por más ciego y tenaz que sea ese deseo, no es ingenuo, carga con él la fragilidad del tiempo; y es en este punto donde las tesis sobre la historia y la imagen de Proust, invocada en el texto de Benjamin, se encuentran. La persistencia inexorable del deseo de felicidad, que anima la búsqueda de la trama tejida por el olvido, provoca que el pasado exija derechos sobre nosotros, puesto que ese deseo no se limita a ser patrimonio exclusivo de un individuo. El narrador y sus recuerdos no están de espaldas a la trama universal del tiempo -de la duración, habría que decir-, su experiencia no es solo personal, es, al mismo tiempo, colectiva e histórica. Esta es una de las claves del escrito de Benjamin sobre Proust.

Buscar y crear la trama es hacer nítido, en el tapiz, el trabajo de una vida unida a la obra, la vida de alguien unida a la época y la época unida al decurso completo de la historia. Recordar es la labor paciente de desentrañar las virtualidades del pasado y encontrar las que pueden entrar en relación con nosotros, las que se dejan tejer con nuestro presente, las que en el deseo de felicidad de generaciones pasadas coinciden y, por qué no, se confrontan con nuestro propio deseo de felicidad. Benjamin escribe en la tercera tesis, a este propósito: “esto quiere decir

que el pasado sólo se hace citable, en todos y en cada uno de sus momentos, a la humanidad redimida” (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 81).

El último aspecto que queremos destacar de la imagen de Proust construida por Benjamin es el que atañe a la fisiología. No es un secreto que Proust y quien narra en la obra sufren de asma. Ello puede ser un indicio de que las condiciones de vida no solo han hecho mella en la obra, sino de que el autor ha puesto su enfermedad “planificadamente a su servicio”. La trama del olvido no se sucede a espaldas del cuerpo; este es el nivel más exterior con el que se establece contacto inmediato con el mundo, como anotamos más arriba. El ritmo intrincado y persistente de las frases proustianas nos pone frente al deseo intensivo de no dejar por fuera ninguna de las filigranas de la trama; todos los puntos de vista referentes a una situación son convocados por el persistente “*soi que*” (Benjamin, 1988a, p. 32) que marca la exhaustividad con que se convocan los motivos de una acción –“para la historia nada de lo que una vez aconteció ha de darse por perdido” (Benjamin citado en Mate, 2009, p. 81)–.

De acuerdo con Benjamin (1988a), la sintaxis proustiana “imita rítmicamente, paso a paso, su miedo a la asfixia. Y su reflexión irónica, filosófica, didáctica, es todas las veces una respiración con la que su corazón se descarga de la pesadilla del recuerdo” (p. 33). Ahora digámoslo nosotros: la posibilidad de que el recuerdo se pierda, de que no alcancemos a captar su destello fugaz, es lo que lleva a la angustia por quedarse sin aire. Hay que darle pequeñas y largas respiraciones, no se debe posponer el hecho de que sus virtualidades se conjuguen con nuestro deseo de felicidad. Así, la “plenitud” del plan de la obra de Proust, que ha puesto a su servicio el ritmo de su enfermedad, “es como el curso de las líneas de nuestras manos” (Benjamin, 1988a, p. 32). Benjamin parece estar aludiendo con esto a la quiromancia que nos habla del curso y del destino de una vida que se marcan en el cuerpo mismo.

Si en Proust el recuerdo está indisolublemente tejido a las cosas, es porque en el autor mismo se revela un conocimiento fisiológico que no puede desligarse de las apuestas fundamentales de la construcción de la obra. Por eso Benjamin (1988a) puntualiza: “nadie que conozca la tenacidad especial con la que se guardan los recuerdos en el olfato (de ningún modo olores en los recuerdos) declarará que la sensibilidad de Proust para los olores es una casualidad” (p. 34). La dimensión fisiológica del recuerdo nos dice que recordar es una cuestión vital.

Volvamos la mirada sobre lo aquí expuesto. Al comienzo del presente escrito y teniendo como eje central la segunda de las tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin, nos preguntábamos si era necesario que el pasado pudiera exigir sobre el presente su cumplimiento, un presente que, además, estuviera en capacidad de reconocerse nombrado en aquel pasado, en las expectativas abiertas en él de manera inevitable por los deseos de felicidad, las derrotas... En otras palabras, buscábamos responder a la cuestión sobre la necesidad de hacer memoria, y ello implicaba intentar establecer una manera de pensar la realidad del recuerdo, sin desconocer la fragilidad de un tiempo incierto que sobreviene sobre el futuro en su transcurrir fatal. A partir de ahí, fue pertinente hacer el intento de establecer varios elementos para proponer dicha necesidad, acompañados de tres filosofías que estudian, desde ciertos ángulos, temas cercanos; fueron las de Benjamin, Nietzsche y Bergson.

Establecimos el parentesco entre el “obrar” intempestivo del pensamiento, en Nietzsche, y la necesidad de liberar el pasado oprimido, en Benjamin, para, en ese sentido, mostrar la conveniencia de considerar la historia en función de la vida. A partir del llamado por Benjamin “índice secreto”, desde el cual el pasado exige su filiación con el presente, observamos en qué sentido aquel exige derechos sobre este, a partir de la confluencia del recuerdo individual y la historia colectiva. Ello nos llevó a estudiar en Bergson el carácter real del recuerdo y su existencia virtual al nivel más profundo de la memoria, este es el plano de la vida psicológica donde también Benjamin sitúa las experiencias más profundas. Una vez establecida la forma de existencia del recuerdo, observamos, desde ese punto de vista, la imagen del que para Benjamin es el “sujeto del conocimiento histórico”, el que *lucha*, y lo vinculamos con las fuerzas históricas –señalando el parentesco con Nietzsche–. Por último, teniendo a nuestras espaldas los vínculos antes establecidos, dejamos abierta la posibilidad de la narración del recuerdo como una forma de hacer memoria, a partir del tejido del olvido proustiano, de acuerdo con la lectura del propio Benjamin.

Determinar la exigencia intrínseca al recuerdo de ser rememorado aporta una comprensión teórica, desde la filosofía, de la necesidad que tienen las víctimas a que no se pierda la memoria de sus seres queridos que, por diversas circunstancias y desde diversos puntos, han caído en medio del conflicto armado y que, vislumbrándose el fin de dicho conflicto, tienen derecho a ser recordadas y a que

se rescaten todas las potencias vitales encerradas en su recuerdo. De esta manera, pusimos en la órbita de la filosofía benjaminiana de la historia otros dos pensamientos filosóficos con los que dialoga: el de Friedrich Nietzsche y el de Henri Bergson. En este contexto, los temas centrales giraron en torno al aspecto cualitativo del tiempo y al carácter virtual del recuerdo, fundamento de su realidad, con el fin de especificar el punto de vista de la acción pertinente en el momento histórico que la requiere y de su fundamento en la memoria y en la experiencia más profunda, la misma que exige ser narrada.

Referencias

- Benjamin, W. (1988a). *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1988b). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1999). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Bergson, H. (1959). *Obras escogidas*. México: Aguilar.
- Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Grupo de Memoria Histórica (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Grupo de Memoria Histórica (2009). *Memorias en tiempo de guerra. Repertorio de iniciativas*. Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación.
- Horkheimer, M. (1983). La métaphysique bergsonienne du temps. *L'Homme et la Société*, (69-70), 9-29.
- Horkheimer, M. (2014). Sur *Les deux sources de la morale et de la religion* de Henri Bergson. En: F. Arnaud. (Ed.). *Annales bergsoniennes* (Vol. VII) (pp. 95-98). Paris: PUF.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Lavelle (2008). *Religion et histoire*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Macherey, P. (2013). *Proust. Entre littérature et philosophie*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Mate, R. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.

- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas* (Vol. I). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas* (Vol. II). Madrid: Tecnos.
- Pardo, N. & Ruiz, J. (2017). *Víctimas, memoria y justicia: aproximaciones latino-americanas al caso colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Proust, M. (1993). *En busca del tiempo perdido* (Vol. 1). *Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza Editorial.
- Renouard, M. (2012). Virtuel et réminiscense. En: C. Riquier. (Dir.). *Bergson* (pp. 285-300). Paris: Les Éditions du Cerf.
- Tiedemann-Bartels, H. (2007). “La mémoire est toujours de la guerre”. Benjamin et Péguy. En: H. Wismann. (Ed.). *Walter Benjamin et Paris* (pp. 133-143). Paris: Les Éditions du Cerf.
- Virno, P. (2003). *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires: Paidós.
- Weigel, S. (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires: Paidós.