

dría algo que decir desde ese nivel en el que coinciden autenticidad y originalidad? ¿Se haría el abogado del "alguien muere" donde se consume la retórica de lo no auténtico? Sin embargo, es éste el camino que ofrece a la exploración. Sugiero humildemente una lectura alternativa del sentido de la moralidad, en la que la referencia al cuerpo propio impone el rodeo por la biología y el retorno a sí por la paciente apropiación de un saber totalmente exterior de la muerte común. Esta lectura sin pretensión abriría camino a una atribución múltiple del morir: a sí, a los próximos, a los otros. Entre todos estos otros, los muertos del pasado, a los que abraza la mirada retrospectiva de la historia. ¿No sería un privilegio de la historia ofrecer a estos ausentes de la historia la piedad de un gesto de sepultura? De este modo, la ecuación entre escritura y sepultura se propondría como la réplica del discurso del historiador al del filósofo (sección I).

El debate entre ontología e historiografía se estrecha precisamente en torno al tema de la *Geschichtlichkeit*. El uso que Heidegger hace del término mismo de historicidad se inscribe en la historia semántica inaugurada por Hegel y sustituida por Dilthey y su comunicante, el conde Yorck. Heidegger entra en el debate aprovechando la crítica del concepto diltheyano de "conexión de vida", cuya falta de fundamento ontológico denuncia. Marca su diferencia colocando el fenómeno de la "extensión" entre nacimiento y muerte bajo la égida de la experiencia más auténtica del ser-para-la-muerte. De la historiografía de su tiempo, sólo conserva la indigencia ontológica de los conceptos directores acreditados por el neokantismo. La discusión así abierta es la ocasión para poner a prueba el sentido que Heidegger vincula a la derivación de un nivel a otro de la temporalización. Propongo compensar el enfoque en términos de déficit ontológico tomando en consideración los recursos de posibilidad existencial del enfoque historiográfico que encubren, a mi entender, ciertos temas importantes del análisis heideggeriano: la distinción, en el nivel mismo de la relación con el pasado, entre el pasado en cuanto pasado, sustraído a nuestra acción, y el pasado en cuanto sido, y que se adhiera, por esta razón, a nuestra existencia de cuidado; la idea de transmisión generacional que da a la deuda una coloración a la vez carnal y constitucional; y la "repetición", tema kierkegaardiano por excelencia, gracias al cual la historia no aparece sólo como evocación de los muertos, sino también como representación de los vivos de otro tiempo (sección II).

Es en el nivel de la intratemporalidad—del ser-en-el-tiempo—donde la ontología del *Distsein* encuentra la historia, no sólo en su gesto inaugural y sus presuposiciones epistémicas, sino también en la efectividad de su trabajo. Este modo es el menos auténtico, pues su referencia a las medidas del tiempo lo coloca en la esfera de atracción de lo que Hegel considera como la concepción "vulgar" del tiempo, a la que todas las filosofías del tiempo, desde Aristóteles a Hegel, atribuyen el mérito, concepción según la cual el tiempo es reducido a una sucesión cualquiera de momentos discretos. Sin embargo, este modo no está desprovisto de originalidad, hasta el pun-

to de que Heidegger lo declara "co-originario" de los precedentes, porque "contar con el tiempo" se comprende antes de cualquier medida y desarrolla un haz categorial notable que estructura la relación de preocupación que nos une a las cosas por las cuales nos afanamos solícitamente. Estas categorías—databilidad, carácter público, escansión de los ritmos de la vida—permiten entablar un debate original con la práctica historiadora. Esta aprehensión positiva del trabajo del historiador me da la ocasión de la lectura del conjunto de los análisis anteriores en el punto en que se vuelven a cruzar historia y memoria. He pensado que la ontología del ser-histórico que abarca la condición temporal en su triple constitución—futuro, pasado, presente—está habilitada para servir de árbitro de las pretensiones rivales de hegemonía en el espacio cerrado de la retrospectación. Por un lado, la historia querría reducir la memoria al estrato de un objeto entre tantos dentro de su campo de investigación; por otro, la memoria colectiva opone sus recursos de conmemoración a la empresa de neutralización de las significaciones vividas bajo la mirada distanciada del historiador. En las condiciones de retrospectación comunes a la historia y a la memoria, la disputa de prioridad es irresoluble. Esta misma indecidibilidad ha sido justificada y explicada precisamente en la ontología responsable de su oponente epistémico. Al situar la relación presente de la historia con el pasado, que fue en otro tiempo pero que ya no es, en el segundo plano de la gran dialéctica que maneja la anticipación resuelta del futuro—la repetición del pasado sido—y la preocupación de la iniciativa y de la acción sensata, la ontología de la condición histórica justifica el carácter indecidible de la relación de la historia y de la memoria evocado desde el preludio de la segunda parte, consagrado al mito de la invención de la escritura en el *Fedro* de Platón (sección III).

Daremos la última palabra a tres historiadores que, uniendo el existencial al existencial, dan testimonio de la "inquieterante extrañeza" de la historia, bajo el signo de una aporía que, una vez comprendida, habrá dejado de ser paralizante (sección IV).

* * *

I. Temporalidad

1. El ser-para-la-muerte

Es a Agustín en primer lugar a quien debemos el tema de la tridimensionalidad de la temporalidad asignada al alma. Agustín recalca dos rasgos importantes, luego reinterpretados por Heidegger: la *dispositiva* originaria de las tres dimensiones, que implica su imposible totalización, y, corolario del tema pre-

cedente, la misma primordialidad de las tres instancias. El primer tema, hablaba yo en otro momento,⁵ de "discordancia" para traducir la *distentio animi* (en la que se vuelve a encontrar la *diastasis* de los neoplatónicos)—es enunciado en las *Confesiones* a la manera de una lamentación: el alma deja oír su gemido desde la "región" de la desemejanza. El segundo tema revise en Agustín una forma con la que Heidegger rompe de forma decisiva: la misma primordialidad de las tres instancias temporales se distribuye a partir de un centro que es el presente. Es el presente el que estalla en tres direcciones, reduplicándose de alguna manera cada vez: "Hay tres tiempos: pasado, presente y futuro". Ahora bien, "el presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la visión (*contuitus*) [veremos luego el término *attentio*]; el presente del futuro es la espera".⁶ Sin duda, Agustín no carece de argumentos: sólo miramos al pasado sobre la base de *verigia*—imágenes-huellas—presentes en el alma; lo mismo ocurre con las anticipaciones presentes de las cosas por venir. Por tanto, es la problemática (y el enigma que va unido a ella) de la presencia de lo ausente la que impone la triple referencia al presente; pero, se puede objetar, los *verigia*, las huellas, suponiendo que se deba postular su presencia, no son buscadas en cuanto tales como presente vivido. No les prestamos atención a ellas, sino a la paseidad de las cosas pasadas y a la "futuridad" de las cosas futuras; es, pues, legítimo sospechar, como hacen los críticos modernos y posmodernos de la "representación", alguna "metafísica de la presencia", subrepticamente deslizada bajo la instancia de la presencia en calidad del presente del presente, ese extraño presente redoblado.⁷ Abogo en otro lugar por una lectura más polisémica de la noción de presente: éste no se reduce a la presencia, en cierto sentido óptica, sensorial o cognitiva del término; es tam-

⁵ P. Ricœur, *Tiempo y narración I*, ob. cit., pp. 97-102, primera parte, capítulo 2, § 3, "La discordancia incluida". Entonces se ponía el énfasis en la difícil relación—quizás imposible de encontrar—entre el tiempo del alma y el tiempo cósmico: el tiempo del calendario se proponía como un operador de la transición del uno al otro. Aquí, el debate abierto es otro, en la frontera de la ontología de la condición histórica y de la epistemología del conocimiento histórico.

⁶ Y añade: "Si se nos permite hablar así, yo veo (*videō*) tres tiempos; sí, lo confieso (*fiteor-quin*), hay tres tiempos".

⁷ Una razón propia del cristianismo platonizante de privilegiar el presente se debe a la referencia del presente vivido a la eternidad concebida como un *inac tempus*, en otras palabras, un eterno presente. Pero este presente eterno contribuye no tanto a la constitución del presente del alma sino como de contrapunto y de contraste: nuestro presente padece por no ser el eterno presente; por eso, precisa de la dialéctica de las otras dos instancias.

bién el presente del sufrir y del gozar, y más aún, el presente de la iniciativa, tal como es celebrado al final del conocido texto de Nietzsche evocado en el preludio de la tercera parte de la presente obra.

No se debe pedir a Agustín que resuelva un problema que no es el suyo, el de las posibles relaciones con el conocimiento histórico. Por una parte, sus reflexiones sobre el tiempo lo sitúan, para el desarrollo de la historia de las ideas, dentro de lo que caractericé anteriormente como escuela de la mirada interior, con la dificultad que de ello se deriva de tratar en igualdad memoria personal y memoria colectiva.⁸ Por otra parte, es a la reología a la que se le pide la interpretación del tiempo histórico. Por tanto, sería a la *Ciudad de Dios*, y a la concepción de las dos ciudades, a la que habría que proponer, siguiendo a Henri Marrou, buen historiador, la cuestión de la posible articulación de la reología de la historia con la historiografía.⁹ La investigación filosófica de esta relación entre reología e historiografía podría intentarse mediante lo que Pomian llama cronosofía. Saldría de los límites del presente estudio.

A primera vista, es fácil la transición de Agustín a Heidegger: nos la ofrece la triada, ahora bien conocida, de las instancias de la temporalidad: pasado, presente, futuro. Pero las mantienen a gran distancia entre sí dos importantes diferencias iniciales debidas a la situación de los dos pensadores en sus contextos respectivos. Agustín aparece en el horizonte del neoplatonismo cristiano; Heidegger, en el de la filosofía alemana que culmina en el neokantismo del inicio del siglo XX. Pero existe para las escuelas que provienen de esta vena filosófica un problema que afecta a la posibilidad y a la legitimidad del saber histórico. A este respecto, todo ocurre en el paso de la filosofía crítica de la historia, como la profesada en el capítulo precedente de la presente obra, a la ontología de la historicidad o, como prefiero decir, de la condición histórica. El movimiento de oscilación de la filosofía crítica a la filosofía ontológica de la historia se imprime precisamente en el término mismo de historicidad. Las investigaciones que siguen conducen precisamente a este cambio profundo de perspectiva. Pero este momento crítico va precedido de un análisis, considerado aún más originario, de la temporalidad fundamental; a primera vista, la historiografía no parece concernida en este nivel de extrema radicalidad. Diré más tarde de qué manera inesperada surge como un miembro legítimo antes incluso de que sea tematiza-

* Cf. primera parte, capítulo 3.

⁸ H.-I. Marrou, *L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1950; *La Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968 [trad. esp.: *Teología de la historia*, Madrid, Rialp, 1978].

do el concepto de historicidad. Pero no sólo este concepto es colocado en una posición secundaria, sino que el mismo acceso al nivel más radical es diferido interminablemente en el texto de *El ser y el tiempo*. Previamente hay que dar su sentido pleno al lugar filosófico en el que se plantea la cuestión. Este lugar filosófico es el *Dasein*, nombre dado a "este ente que somos en cada caso nosotros mismos" (*Ente et Tempus*, ob. cit., p. 7). ¿Es el hombre? No, si designamos por hombre a un ente indiferente a su ser: sí, si éste sale de su indiferencia y se comprende como "ese ser para el que el ser está en juego" (ibid., p. 143). Por eso, con F. Dastur, me decido a dejar sin traducir el término *Dasein*.¹⁰ Esta manera de penetrar en la problemática es de máxima importancia para nosotros, que planteamos la cuestión del referente del conocimiento histórico: este referente último era, siguiendo a Bernard Lepetit, el obrar en común en el mundo social. Las escalas temporales consideradas y recorridas por los historiadores se regulaban según este referente último. Pero el actuar es destronado de esta posición, al mismo tiempo que el hombre tomado en el sentido empírico de agente y de paciente de este obrar; así entendido, el hombre y su obrar concuerden a la categoría de *Vorhandensein*, que significa la pura y simple presencia de hecho de la cosa. La ontología fundamental propone una regresión más acá de esta presencia de hecho, con la condición de hacer de la cuestión del sentido del ser —del que la primera frase de *El ser y el tiempo* afirma que hoy ha caído en el olvido— la cuestión última. Esta ruptura inaugural, precio pagado por la imposible traducción del término *Dasein*, no excluye el ejercicio de la función de condicionalidad respecto a lo que las ciencias humanas llaman obrar humano, obrar social, en la medida en que la metacategoría del cuidado ocupa una posición axial en la fenomenología hermenéutica de la que el *Dasein* constituye el referente último.¹¹ Hay que esperar al capítulo 6 de la primera sección, titulada "El análisis fundamental preparatorio del *Dasein*", para acceder a la tematización del cuidado como ser del *Dasein*. Es digno de destacar que sea mediante una afección, más que por una instancia teórica o práctica, como el cuidado se da a comprender: a saber, la afección fundamental de la angustia, invocada aquí no en virtud de su carácter emocional, sino de su poder de apertura respecto al ser propio del *Dasein* enfrentado a sí mismo. Es fundamental que esta apertura sea

¹⁰ François Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, París, PUF, 1990.

¹¹ En *Tempo y narración III*, dedico amplios análisis a los estudios preparatorios sobre, por una parte, la fenomenología hermenéutica (ob. cit., pp. 720-723), y, por otra, la posición axial del cuidado en la ontología del *Dasein* (ibid., pp. 723-730).

apertura a la totalidad de lo que somos, más precisamente al "todo estructural" de este ser enfrentado a su ser. Esta cuestión de la totalidad nos acompañará durante toda nuestra reflexión. La posibilidad de la huida delante de sí mismo es aquí contemporánea de la capacidad de apertura inherente a la angustia. Se puede considerar el parágrafo 41 —"El ser del *Dasein* como cuidado"— como la célula base de este análisis fundamental preparatorio. Se trata, sin duda, del "todo estructural del *Dasein*" (ob. cit., p. 191). Se perfila ya el tema del ser delante de sí que anuncia el privilegio del futuro en la constitución de la temporalidad originaria. La psicología ordinaria, que es también la de los historiadores y la de los jueces, sólo capta de la estructura del cuidado su sombra asentada en la cotidianidad bajo la forma de la preocupación (por sí mismo) y de la solicitud (por el otro); pero, "incluso en la no-autenticidad, el *Dasein* se anticipa esencialmente a sí, de la misma manera como el cadente huir del *Dasein* ante sí mismo muestra todavía la constitución de ser según la cual, a este ente, le va su ser" (ob. cit., p. 193). Nos importa la afirmación según la cual "la presente investigación ontológico-fundamental, que no aspira a una ontología completa del *Dasein*, y menos a una antropología concreta, puede limitarse a proporcionar aquí una indicación sobre el modo como estos fenómenos están fundados existencialmente en el cuidado" (ibid., p. 194). De este modo, el cuidado es planteado como la categoría maestra de la Analítica del *Dasein* y dotado de igual amplitud de sentido.¹²

Como lo confirmarán progresivamente los análisis que siguen, me interesa mucho la capacidad creadora de la fenomenología hermenéutica de *El ser y el tiempo* respecto a lo que se ha llamado aquí "antropología concreta". La piedra de toque será, parafraseando las palabras que acabamos de citar, "el modo como estos fenómenos [la historia de los historiadores y la memoria de la gente ordinaria] se fundan existencialmente en el cuidado [y en la temporalidad del cuidado]". Mi temor, por decirlo sin ambages, es que la jerarquización, en *El ser y el tiempo*, de las instancias temporales —temporalidad fundamental,

¹² Sobre la interpretación del *Dasein* como cuidado (en torno al § 41), cf. F. Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, ob. cit., pp. 42-55, y Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité. Enquête d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, París, PUF, col. "Épiméthée", 1994, pp. 236 y ss.: "Aunque pudieramos tener la impresión de que con el cuidado el análisis existencial había llegado a buen puerto, no es así. El cuidado es mucho más un punto de partida que un punto de llegada. Así, se anuncia la necesidad [...] de una segunda gran navegación que ocupa la segunda parte de *Sein und Zeit*: el análisis de las relaciones entre *Dasein* y temporalidad que el cuidado permite entrever" (ob. cit., p. 241). Es el "adelantarse de sí" el que equivale aquí a efecto de anuncio.

historicidad, intratemporalidad— en términos de originariedad decreciente y de no-autenticidad creciente constituya un obstáculo para el reconocimiento de los recursos de condicionalidad —y, en este sentido, de legitimidad— pensado progresivamente de instancia fundamental a instancia fundada. Éste será, a lo largo de este capítulo, el hilo conductor de mi confrontación con la Analítica del *Dasein*.

Hay que destacar que la segunda sección, titulada “*Dasein* y temporalidad” (§ 45 y ss.), comienza con un capítulo que fusiona dos problemáticas: la de la totalidad (“el posible ser-total del *Dasein*”, § 46) y la de la mortalidad (“proyecto existencial de un ser para la muerte auténtico”, § 53). Todo se decide en este *nexius* entre la vastedad del poder-ser-total y la finitud del horizonte moral. Incluso antes de haber comenzado a explorar los estratos de la temporalización de todos los registros de existencia, sabemos que la entrada en la dialéctica de las instancias de temporalidad se hará por el futuro y que la “futuraidad” está cortada estructuralmente por el horizonte finito de la muerte. La primacía de la muerte está implicada en el tema del ser-para-la-muerte; éste condensa así toda la plenitud de sentido entrevista en el análisis preparatorio del cuidado con el título del “adelantarse de sí”. Por tanto, el estrecho *nexius* entre poder-ser-total y mortalidad se propone como una especie de cima de la que procederá después el movimiento gradual de construcción de las instancias derivadas de temporalización. Importa tener una idea clara sobre los dos términos de la correlación inaugural como se formuló en el título del primer capítulo: “El posible-ser-total del *Dasein* y el ser-para-la-muerte” (ob. cit., p. 235). Es la estructura del cuidado la que impone por su apertura misma la problemática de la totalidad y la que le confiere la modalidad de la potencialidad, del poder-ser, como lo expresa con brevedad la expresión *Ganzseinömen* (poder-ser-total, posible-ser-total): por todo, hay que entender no un sistema cerrado sino integralidad, y, en este sentido, apertura. Y apertura que deja siempre sitio al hecho de “lo que falta” (o del “esto pendiente” —*Aussand*, § 48—), por tanto, de lo inacabado. El término inacabamiento es importante, ya que el “para” del ser-para-la-muerte parece implicar algún destino al acabamiento. ¿No hay una colisión entre apertura y cierre, integralidad, totalidad no saturable, y final en forma de cierre? La tensión casi insuperable que aflora en el lenguaje a modo de oxímoron, el cumplimiento de lo no cumplido, ¿no está extrañamente atenuada por la promoción del ser-para-la-muerte que, en el texto *heideggeriano*, parece ocultar el tema previo del poder-ser-total? Para devolver toda su fuerza a esta última expresión, ¿no

es preciso dejar al poder-ser toda su apertura no precipitiándose en añadir: un todo? Esta adjuñción en apariencia anodina encubre la posibilidad de todos los deslizamientos sucesivos: ser-total, excedente como resto pendiente, ser-para-el-fin, ser-para-la-muerte; además de los deslizamientos, las nuevas definiciones a contracorriente: el “para” del ser-para-la-muerte ofrece un sentido de la posibilidad —“ser para una posibilidad”— que se proyecta como una posibilidad cerrada sobre la posibilidad abierta del poder-ser. El adelantarse del cuidado se halla afectado por su nueva formulación en “adelantarse en la posibilidad” (ibid., p. 261).

He aquí que la muerte deviene “la posibilidad más propia del *Dasein*” (ibid., p. 263), la más propia, absoluta, insuperable, cierta de una especie no epistemológica de certeza, angustiosa por su indeterminación. A este respecto, merece la pena subrayarse el paso por la idea de fin, con su polisemia bien conocida: fin que espera al *Dasein*, que lo acecha, que lo precede; fin sin cesar siempre inminente.¹³ No oculto mi perplejidad al término de la relectura de este capítulo nodal: ¿no ha obstruido la insistencia en la temática de la muerte los recursos de apertura del ser posible? ¿No es atenuada la tensión entre apertura y cierre por el reino que ejerce *in fine* el ser-para-la-muerte tratado como ser para un posible? La angustia que pone su sello en la amenaza siempre inminente del morir, ¿no esconde la alegría del impulso del vivir? A este respecto, es sorprendente el silencio de *El ser y el tiempo* sobre el fenómeno del nacimiento —al menos, en este estadio inaugural—. Como Jean Greisch (*Ontologie et Temporalité*, ob. cit., p. 283), me gusta evocar el tema de la “nataidad” (*Gebürtigkeit*), que, según Hannah Arendt en *La condición humana*, sirve de base a las categorías de la *vita activa*: trabajo, labor, acción. Su júbilo, su alegría, ¿no debería oponerse a lo que, sin duda, parece una obsesión de la metafísica por el problema de la muerte, como se habla de ella en el *Fedón* de Platón (64 a 4, 6), que alaba la “preocupación por el morir” (*mele-tē tou thanatou*)? Si es cierto que la trivialización del morir en el plano del “se”, del “uno”, equivale a regatear, ¿no equivale la obsesión angustiosa a obturación de las reservas de apertura del ser posible? ¿No habría que explorar, pues, los recursos de la experiencia del poder-ser de este lado de su captura por el ser-para-la-muerte?

¹³ Jean Greisch coloca en lugar honorífico “la definición sincretizadora del posible ser-para-la-muerte auténtico”: “el adelantarse”. Puede leerse el más vigoroso alegato en favor de una actitud frente a la muerte, próxima a la expuesta en *Sein und Zeit*, en F. Dasein, *La mort, Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

Entonces, ¿no hay que escuchar a Spinoza: "El hombre libre no piensa en absoluto en la muerte y su sabiduría es una meditación, no de la muerte, sino de la vida" (*Ética*, IV parte, Proposición 67)? El júbilo fomentado por el deseo —que yo asumo— de permanecer vivo hasta... y no para la muerte, ¿no hace resaltar, por contraste, el lado existencial, parcial e inevitablemente fragmentario, de la resolución heideggeriana ante el morir?

Sobre este fondo de perplejidad, propongo explorar dos pistas que, cada una a su manera, preparan un diálogo quizás inesperado entre el filósofo y el historiador a propósito de la muerte.

En primer lugar, es a la idea de la muerte como posibilidad íntima del poder-ser más propio a la que quisiera oponer la lectura alternativa del poder morir. Yo sustituiría por el largo rodeo que sigue el tipo de cortocircuito que Heidegger efectúa entre el poder-ser y la mortalidad. En efecto, me parece que falta un tema en el análisis heideggeriano del cuidado, el de la relación con el cuerpo propio, con la carne, gracias al cual el poder-ser reviste la forma del deseo, en el sentido más amplio del término que incluye el *conatus* según Spinoza, la apertencia según Leibniz, la *libido* según Freud, el deseo de ser y el esfuerzo por existir según Jean Nabert. ¿Cómo viene la muerte a inscribirse en esta relación con la carne? Aquí comienza el largo rodeo. Conozco la muerte como el destino ineluctable del cuerpo-objeto; conozco la muerte por la biología confirmada por la experiencia cotidiana; la biología me dice que la mortalidad constituye la otra mitad de un binomio, de la que la reproducción sexual constituye una mitad. ¿Se considerará este saber indigno de la ontología debido a su factualidad, a su carácter empírico? ¿Se lo relegará al dominio de la *Vorbandenheit* o de la *Zuhandenheit*, entre las cosas "a mano", al alcance de la mano? La carne ahuyenta y derrota esta separación de los modos de ser. Ésta sólo prevalecería si este saber objetivo y objetivador de la muerte no estuviese interiorizado, apropiado, impreso en la carne de este viviente, de este ser de deseo que somos. Una vez superado el momento de distanciamiento por el momento de apropiación, la muerte es capaz de inscribirse en la comprensión de sí como muerte propia, como condición mortal. La biología sólo enseña un "tener que" general, genérico: por que somos esa clase de vivientes, tenemos que morir, debemos "morir". Pero, incluso interiorizado, apropiado, este saber sigue siendo heterogéneo del deseo de vivir, del querer vivir, esa figura carnal del cuidado, del "poder ser un todo". Sólo al término de un largo trabajo sobre sí, la necesidad total-

mente factual de morir puede convertirse, no en poder-morir, sino en aceptación del tener que morir. Se trata aquí de un "adelantarse" de un género único, fruto de la sabiduría. En el límite, en el horizonte, amar la muerte como a una hermana, al modo del *poverello* de Asís, sigue siendo un don que es propio de una economía inaccesible incluso a una experiencia existencial tan singular como el estoicismo aparente de un Heidegger, la economía que el Nuevo Testamento coloca bajo el término del *agape*. Si se insiste en distinguir el existencial originario de la variedad de posicionamientos existenciales fruto de tradiciones culturales o de experiencias personales diferentes, la distancia subsiste, en este nivel originario, entre el querer vivir y el tener que morir; este último hace de la muerte una interrupción a la vez ineluctable y aleatoria del poder-ser más originario.¹⁴ Llenar esta desviación mediante la aceptación sigue siendo una tarea a la que estamos todos sometidos y a la que hacemos frente con más o menos fortuna.¹⁵ Pero, incluso aceptada, la muerte sigue dando angustia y pavor siempre, debido precisamente a su carácter radicalmente heterogéneo de nuestro deseo, y al costo que representa su acogida. Quizás, ni siquiera hayamos alcanzado en esta primera pista —la vía de la exterioridad y de la factualidad— el centro de enemistad del que procede la muerte, y que sólo se reconocerá siguiendo la segunda pista.

El rodeo que propone esta segunda pista no es el de la exterioridad y de la factualidad, sino el de la pluralidad. ¿Qué sucede con la muerte en cuanto a nuestra manera de ser entre los otros humanos —en cuanto al *inter-esse* que Heidegger enuncia en su terminología del *Missein*? Es sorprendente

¹⁴ Se puede evocar, a este propósito, las enérgicas observaciones de Simone Weil sobre la suerte y el infortunio. Hay que vivir y amar siempre pese a una suerte contraria. Simone Weil, "Malheur et joie", en *Oeuvres*, Paris, Gallimard, col. "Quarto", 1989, pp. 681-784.

¹⁵ Puede leerse, en beneficio de esta sabiduría, el capítulo XX del Libro I de los *Ensayos* de Montaigne: "Filosofar es aprender a morir". Como enemigo al que no podemos evitar, "aprendamos a hacerlo frente a pie firme, y a combatirlo. Y para comenzar a quitarle su ventaja principal contra nosotros, tomemos el camino contrario al del común de la gente. Quétemosle lo raro, acerquémonos a nosotros, acostumbremos a él. No tengamos nada tan a menudo en la cabeza como la muerte. En todo momento, imaginémosla con todas sus caras". Y también: "El que ha aprendido a morir, ha aprendido a no servir. El saber morir nos libera de toda aradura y coacción" (*Les Essais*, edición de Pierre Villey, Paris, Quadrige, PUF, 1992 [trad. esp. de María Dolores Pizarro y Almudena Monjejo, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1992]).

que, en este último, la muerte del otro se considere una experiencia inadecuada a la exigencia de radicalidad inscrita en la angustia explicitada en el plano del discurso por el concepto de ser-para-la-muerte. No hay duda de que laño-autenticidad acecha la prueba de la muerte del otro: la confesión secreta de que la muerte que se llevó a nuestro prójimo más querido nos ha perdonado de hecho la vida abre el camino a la estrategia de evitación con la que esperamos soslayar el momento de verdad del cara a cara con nuestra propia muerte. Pero la relación de sí consigo tampoco está libre de añagazas igualmente imprevisibles. Lo que importa sondear más bien son los recursos de verdad que oculta la experiencia de la pérdida del ser amado, colocados de nuevo en la perspectiva del difícil trabajo de apropiación del saber sobre la muerte. En el camino que pasa por la muerte del otro —otra figura del rodeo— aprendemos sucesivamente dos cosas: la pérdida y el duelo. En cuanto a la pérdida, la separación como ruptura de la comunicación —el muerto, el que ya no responde— constituye una verdadera amputación del sí mismo en la medida en que la relación con el desaparecido forma parte integrante de la identidad propia. La pérdida del otro es, de alguna forma, pérdida de sí y constituyente, por este motivo, una etapa en el camino del “adelantarse”. La etapa siguiente es la del duelo, evocada repetidas veces en este libro. Al término del movimiento de interiorización del objeto de amor perdido para siempre se perfila la reconciliación con la pérdida, en lo que consiste precisamente el trabajo del duelo. ¿No podemos anticipar, en el horizonte de este duelo del otro, el duelo que coronaría la pérdida anticipada de nuestra propia vida? En este camino de la interiorización redoblada, la anticipación del duelo que nuestros allegados tendrían que expresar sobre nosotros mismos ya desaparecidos puede ayudarnos a aceptar nuestra muerte futura como una pérdida con la que tratamos de reconciliarnos por adelantado.

¿Hay que dar un paso más y recoger el mensaje de autenticidad de la muerte de todos esos otros que no son allegados? Es el momento de desplegar, una vez más, la triada del sí, de los allegados y de los otros, como intentamos al hablar del problema de atribución de la memoria.¹⁶ Espero que esta reorganización nos abra la problemática de la muerte en historia, que, en este momento, es nuestro objetivo. En mi opinión, se va demasiado deprisa cuando se traslada al “se”, al “uno”, la suma de las relaciones auténticas. Además de

¹⁶ Cf. primera parte, capítulo 3.

que la idea de justicia, evocada con motivo del presunto deber de memoria, se refiere a la posición del tercero en las relaciones interhumanas, la muerte de todos esos otros encubre una enseñanza que no pueden proporcionar ni la relación de sí a sí ni la relación con los allegados. La pérdida y el duelo revisiten, en el nivel considerado banal del “se”, del “uno”, formas inéditas que contribuyen a nuestro aprendizaje más íntimo de la muerte. En efecto, existe una forma de muerte que sólo se encuentra en estado puro, si se permite la expresión, en la esfera de la existencia pública: la muerte violenta, el asesinato. No podemos ahorrarnos este nuevo rodeo, que es rodeo mediante la historia, y también rodeo mediante lo político. Como sabemos, el temor que provoca la muerte violenta es considerado por Hobbes como un paso obligado hacia el contrato concertado entre todos los miembros de una comunidad histórica en pro de un soberano no contratante. Pero la muerte violenta no puede colocarse precipitadamente entre las cosas dadas y manejables. Significa algo esencial respecto a la muerte en general, y en última instancia, nuestra muerte. La muerte de los allegados sobre la que preferimos meditar es, efectivamente, la muerte “dulce”, aunque el horror de la agonía la desfigure. Incluso entonces equivale a alivio, liberación, como deja ver el rostro del difunto, según confesión secreta de los supervivientes. La muerte violenta no se deja domesticar tan fácilmente. También el suicidio, en cuanto asesinato dirigido contra sí mismo, cuando nos afecta, repite su dura lección. ¿Qué lección? Que, quizás, toda muerte es una especie de asesinato. Es la intuición explorada por E. Levinas en algunas páginas importantes de *Totalidad e infinito*.¹⁷ Lo que el asesinado —elevado al rango de paradigma fundador por el asesinato cometido contra Abel por su hermano Caín— pone al desnudo, y que la simple desaparición, la partida, la muerte de los allegados no dice, es la marca de la nada, por el rodeo de la angustia buscada. Sólo la “pasión del asesinato” explica esta marca.¹⁸ Levinas va derecho a la respuesta ética que esta pasión suscita: en lo sucesivo, la imposibilidad moral de aiquiliar está inscrita en todo rostro. La interdicción del asesinato replica a una posibilidad espantosa y se inscribe en esta posibilidad misma. Pero, además de esta gran lección que inaugura la entrada

¹⁷ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, Nijhoff, 1961, pp. 208-213 [trad. esp. de Daniel E. Guillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sigüenza, 1977].

¹⁸ “La identificación de la muerte con la nada conviene a la muerte del Otro en el asesinato” (*Totalité... op. cit.*, p. 209).

en la ética, el asesinato, que es fundamentalmente muerte infligida al otro, se refleja en la relación de mí mismo con mi propia muerte. El sentimiento de inminencia, que precede a todo saber sobre la muerte, se hace comprender como inminencia de una amenaza venida desde un punto desconocido del futuro. *Ullima laet*, repite E. Levinas: "En la muerte, estoy expuesto a la violencia absoluta, al asesinato en la noche (*Totalité et Infini*, ob. cit., p. 210). Una inquietante malevolencia del Otro avanza hacia mí—contra mí—: "como si el asesinato, más que una de las ocasiones de morir, no se separase de la esencia de la muerte, como si el acercamiento de la muerte siguiese siendo una de las posibilidades de la relación con el Otro" (ibid., p. 211). Silencioso sobre el eventual después de la muerte—"¿nada o nuevo comienzo? No sé" (idem)—, E. Levinas es claro y firme sobre el antes de la muerte, que no puede ser más que un ser-contra-la-muerte y no un ser-para-la-muerte. ¿La vida? Un proyecto en suspenso bajo el horizonte de una "amenaza y que viene de una alteridad absoluta" (idem). Miedo, no de la nada, sino de la violencia, y, en este sentido, "miedo del Otro" (ibid., p. 212).¹⁹ Al ser-para-la-muerte, Levinas opone un a-pesar-de-la-muerte, un contra-la-muerte que abre un frágil espacio de manifestación para la "bondad liberada de la gravitación egoísta" (ibid., p. 213).²⁰

Además de la enseñanza ética—y también política—²¹ que Levinas extrae de esta meditación sobre la violencia de la muerte, me gustaría evocar una de las figuras que puede revestir el duelo, que es apropiada a la pérdida a la que "la pasión del asesinato" proporciona su carácter definitivo y decisivo. Esta figura nos pone en el camino de nuestra reflexión próxima sobre la muerte en historia. ¿Qué podría ser, en efecto, la visión sosegada, digna, de la amenaza sig-

¹⁹ "Esta nada es un intervalo más allá del cual mora la voluntad hostil" (ibid., p. 212), *Éstamos* "expuestos a una voluntad extraña" (idem).

²⁰ "El deseo en el que se deshace la voluntad amenazada ya no defiende los poderes de la voluntad, sino que tiene su centro fuera de ella misma, como la bondad a la que la muerte no puede quitar su sentido" (ibid., p. 213).

²¹ A Levinas le gusta terminar estas páginas sombrías evocando "la otra posibilidad que la voluntad aprehende en el tiempo que le deja su ser-contra-la-muerte: la fundación de las instituciones en las que la voluntad, más allá de la muerte, garantiza un mundo sensato pero imperfecto" (idem). Las palabras sobre la justicia en *Antremon qu'ère ou au-delà de l'être*, La Haye, Nijhoff, 1974 [trad. esp. de Antonio Pintor Ramos, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sigweme, 1987], dan densidad a este esbozo rápido de la política de la bondad a la sombra de la muerte.

nificada por la muerte violenta? ¿No sería la banalidad asumida del "alguien muere"? ¿No puede esta banalidad recuperar su fuerza de atestación ontológica? Tal sería el caso si pudiésemos contemplar la amenaza de interrupción de nuestro deseo como una equitativa igualación: como todo el mundo, antes de mí y después de mí, debo morir. Con la muerte concluye el tiempo de los privilegios. ¿No es éste el mensaje que transmite el sobrio relato de la muerte de los Patriarcas en esta Torá tan del gusto de E. Levinas: "se reunió con sus padres", "se reunió con los suyos"?²²

2. La muerte en historia

¿Está condenado el historiador a permanecer sin voz frente al discurso solitario del filósofo?

La tesis de esta sección es que, a pesar de las manifestaciones explícitas de Heidegger y, sobre todo, a pesar de la radicalidad del tema de la temporalidad fundamental y de su alejamiento de cualquier problemática historiográfica, es posible el diálogo entre el filósofo y el historiador en el plano mismo instituido por Heidegger, el del ser-para-la-muerte.

Además de la reorganización de este tema sugerido por las lecturas alternativas propuestas hace un momento, el texto de *El ser y el tiempo* propone otras aperturas hacia un espacio común de confrontación.

Primera apertura: al gran capítulo sobre el ser-para-la-muerte sigue la meditación dedicada al tema del *Gewissen* (término traducido, de modo aproximado, como "conciencia amorosa"). Ahora bien, en Heidegger este concepto se asocia inmediatamente al de atestación (*Bezeugung*). La atestación es el modo veritativo bajo el cual se hacen comprender el concepto de poder-ser-un-todo y el de ser-para-la-muerte. Se puede hablar, a este respecto, de atestación en el futuro, de atestación de la futuridad misma del cuidado en su capacidad de "adelantarse". Pero, a decir verdad, la atestación tiene como opoente integral la condición histórica desplegada en sus tres éxtasis temporales. Por otra parte, es posible considerar el testimonio, tal como lo hemos

²² Génesis, 35, 29; 49, 33. Montaigne no ignoró esta sabiduría. Lo oímos hablar anteriormente de la muerte como del enemigo al que hay que acostumbrarse. Hay que escucharlo haciéndole justicia: "La igualdad es lo primero para la equidad. ¿Quién puede quejarse de que se le incluya donde están incluidos?" (*Essays*, Libro I, capítulo xx).

conocido en la presente obra,²³ bajo sus formas retrospectivas, en la vida cotidiana, en el tribunal o en la historia, como el correlato en el pasado de la atestación que se refiere al poder-ser apprehendido bajo la figura del "adelantarse". El rol de posibilidad asignado a la metacategoría de la condición histórica halla la ocasión de ejercerse con la correlación entre atestación en el futuro y atestación en el pasado. A lo que hay que añadir la atestación en el presente que se refiere al yo puedo, modo verbal de todos los verbos de acción y de pasión que, en *Si mismo como otro*, habla del hombre capaz: capaz de palabra, de acción, de relato, de imputación; esta certeza en el presente emmarca la atestación en futuro y el testimonio en el pasado. La fuerza del texto de Heidegger es la de permitir a la atestación difundirse desde el futuro del adelantarse hacia el pasado de la retrospectión.

Segunda apertura: la ontología del poder-ser/poder-morir no deja la paseidad en una relación de exterioridad o de polaridad adversativa, como ocurre con los conceptos de horizonte de espera y de espacio de experiencia en Koselleck y en nuestros propios análisis; por otra parte, Koselleck no dejó de subrayar, como indicamos anteriormente, su carácter singular, como de una estructura de hecho de la "experiencia de la historia". Incumbe al "adelantarse", según *El ser y el tiempo*, implicar la paseidad. Pero ¿en qué sentido del término? Es aquí donde se toma una decisión cuyas consecuencias indirectas para la historia son inmensas: el pasado es buscado más tarde como "sido", no como pasado y fuera del alcance de nuestra voluntad de dominio. A este respecto, la decisión simplemente semántica de preferir *Gewesenheit*—cualidad de haber sido— a *Vergangenheit*—el pasado vencido, desaparecido— para expresar la paseidad es afín al movimiento que reconduce la filosofía crítica de la historia a la ontología de la condición histórica. Hemos anticipado muchas veces esta prioridad del "haber-sido" sobre el pasado en ex-sistido en los términos siguientes: el "ya... no" del pasado—decíamos— no puede oscurecer el enfoque historiador que pone su mirada en los vivos que existieron antes de convertirse en los "ausentes de la historia". Ahora bien, es de suma importancia que esta nueva calificación del pasado sea introducida por primera vez en el marco del análisis de la temporalidad fundamental, la del cuidado (*El ser y el tiempo*, § 65), antes de considerar el tema de la historicidad y del problema específico de la historia. El vínculo entre futuridad y paseidad es garantizado por un concepto puente, el del ser deudor. La resolución anticipadora no pue-

²³ Véase segunda parte, capítulo 1, pp. 208-214.

de ser más que asunción de la deuda que señala nuestra dependencia del pasado en términos de herencia.²⁴ Pero la noción de deuda (alemán *Schuld*) fue despojada antes, en el capítulo del *Gewissen*, de su aguijón de inculpación, de culpabilidad, lo que puede parecer perjudicial en el caso del juicio histórico referido a los crímenes notorios, como los evocados anteriormente con motivo, entre otros, de la controversia de los historiadores alemanes. ¿Posiblemente quitó Heidegger, en exceso, el sentido moral al concepto de deuda? Pienso que la idea de falta debe recuperar su lugar en una fase bien precisa del juicio histórico, cuando la comprensión historiadora es enfrentada a daños probados; la noción de daño hecho a otro preserva entonces la dimensión propiamente ética de la deuda, su dimensión culpable. Lo diremos bastantes veces en el capítulo del perdón. Pero antes es bueno disponer del concepto moralmente neutro de deuda que no diga más que el de herencia transmitida y que hay que asumir, lo que no excluye inventario crítico.

Este concepto de deuda-herencia viene a situarse bajo el de representancia propuesto en el marco de la epistemología del conocimiento histórico como guardián de la pretensión referencial del discurso histórico: que las construcciones del historiador puedan ambicionar ser tangencialmente, de alguna forma, reconstrucciones de lo que realmente pasó "tal como efectivamente sido", según las palabras de Ranke: es lo que quiere decir el concepto de representancia. Pero no hemos podido ocultar su carácter problemático en el plano mismo en el que es articulado. Queda como en suspenso, a la manera de una pretensión arriesgada en el horizonte de la operación historiográfica. El ser-en-deuda constituye, a este respecto, la posibilidad existencial de la representancia. Mientras que la noción de representancia sigue siendo dependiente, en cuanto a su estructura de sentido, de la perspectiva deliberadamente retrospectiva del saber histórico, el ser-en-deuda constituye el reverso de la

²⁴ La resolución precursora comprende el *Dasein* en su ser-deudor-esencial. Comprenderse significa: asumir existiendo el ser-deudor, *ser* en cuanto fundamento arrojado de la nihilidad. Pero la asunción del ser-arrojado significa *ser* auténticamente *el Dasein tal como ya siempre era*. Sin embargo, la asunción del ser-arrojado sólo es posible en la medida en que el *Dasein* puede *ser* su "como ya siempre era" más propio, es decir, su "haber sido". Sin embargo, sólo porque *el Dasein es en general como yo soy* sido, puede *advenir* de manera futura hacia sí mismo, volviendo *hacia atrás*. Auténticamente *adveniente*, *el Dasein es auténticamente sido*. El adelantarse hacia la posibilidad extrema y más propia es el retornar comprensivo hacia el "haber sido" más propio. El *Dasein* sólo puede haber sido auténticamente en la medida en que es *adveniente*. El haber sido, en cierta manera, emerge del futuro" (*Être et Temps*, ob. cit., pp. 325-326).

resolución precursora. Hablaremos en la sección siguiente de lo que el historiador puede retener de esta consideración del "adelantarse", en el plano derivado de la historicidad en la que se establece expresamente el diálogo entre el filósofo y el historiador.

Por lo tanto, es bajo el signo del ser-en-deuda como el haber-sido supera en fuerza ontológica al ya no-ser del pasado transcurrido. Se abre una dialéctica entre "haber sido" y "transcurrido" que es de gran ayuda para el diálogo entre el historiador y el filósofo y para el trabajo propio de aquél. Además, es preciso haber preservado el valor de cada uno de los dos términos del binomio. Puede uno resistirse aquí al análisis de Heidegger, para quien la determinación del pasado como transcurrido debe considerarse como una forma no auténtica de temporalidad, tributaria del concepto vulgar del tiempo, simple intimación de "ahoras" fugaces.²⁵ Es en este punto donde el uso de los calificativos "auténtico" - "no-auténtico" resulta inadecuado a la función de posibilidad asignada a la conceptualidad ontológica y hace difícil, si no imposible, el diálogo del filósofo con el historiador. A este respecto, este diálogo pide que se haga justicia al concepto de pasado transcurrido y que la dialéctica del "haber sido" y del "ya... no" se restablezca con toda su fuerza dramática. No hay duda de que lo "simplemente transcurrido" lleva la marca de lo irrevocable, y que lo irrevocable, a su vez, sugiere la impotencia para cambiar las cosas: en este sentido, lo transcurrido es llevado del lado de lo manejable y de lo disponible (*vorhanden y zubanden*), categorías declaradas inadecuadas a la particularidad ontológica del cuidado. Pero el carácter no manjeable, indisponible, del pasado parece corresponder perfectamente, en la esfera práctica, a la ausencia, en la esfera cognitiva, de la representación. Es aquí donde resulta fecundo el acoplamiento entre ser-en-deuda—categoría ontológica—y representación—categoría epistemológica—, en la medida en que la representación eleva al plano de la epistemología de la operación historiográfica el enigma de la representación presente del pasado ausente, que, se ha dicho muchas veces, constituye el enigma primario del fenómeno mnemónico. Pero *El ser y el tiempo* ignora el problema de la memoria y sólo toca de manera episódica el del olvido. Explicaremos más tarde la consecuencia de esta omisión en el plano de la historicidad y del debate con la historiografía. Pero se puede deplorar su falta desde el análisis radical del cuidado en cuyo nivel se toma la deci-

²⁵ "Los conceptos de 'porvenir', de 'pasado' y de 'presente' provienen, en primer lugar, de la comprensión no auténtica del tiempo" (*Entre et Temps*, ob. cit., p. 326).

sión de oponer "sido" - más auténtico - a pasado "transcurrido" - menos auténtico -. El debate entre el filósofo y el historiador tiene todo que ganar del restablecimiento de la dialéctica de presencia y de ausencia, inherente a cualquier representación, mnemónica o historiadora, del pasado. El mismo objetivo del pasado como "sido" sale reforzado, ya que "habiendo sido" significa haber sido presente, viviente, vivo.

Desde este segundo plano dialéctico, el historiador establece su contribución específica a la meditación sobre la muerte.

En efecto, ¿cómo se podría ignorar el simple hecho de que en historia casi sólo se trata de los muertos de otro tiempo? La historia del tiempo presente constituye una excepción a este hecho en la medida en que interpela a los vivos. Pero es en calidad de testigos supervivientes a acontecimientos que están cayendo en el olvido del pasado, y muy a menudo en calidad de testigos inaudibles, pues los acontecimientos extraordinarios sobre los que ellos testifican parecen inaceptables a la capacidad de comprensión ordinaria de los contemporáneos. Por eso, parecen más "pasados" que cualquier pasado abolido. A veces, estos testigos mueren de incompreensión. Se objetará a este énfasis de la muerte en historia que sólo es pertinente en la historia episódica, para la cual cuentan las decisiones y también las pasiones de algunas personalidades notables; se añadirá que el acoplamiento entre acontecimiento y estructura lleva a una destrucción, en el anonimato, del rasgo de moralidad que descausa en los individuos tomados de uno en uno. Pero, en primer lugar, incluso en la perspectiva de una historia en la que la estructura prevaleciese sobre el acontecimiento, el relato histórico hace resurgir los rasgos de mortalidad cuando se trata de entidades consideradas como cuasi personajes: la muerte del Mediterráneo como héroe colectivo de la historia política del siglo XVI confiere a la muerte misma una magnitud proporcionada a la del cuasi personaje. Además, la muerte anónima de todos estos hombres que no hacen más que pasar por el escenario de la historia plantea silenciosamente al pensamiento meditante el problema del sentido mismo de este anonimato. Es la cuestión del "se muere", del "alguien muere", a la que intentamos anteriormente restituir su fuerza ontológica, bajo el doble signo de la crueldad de la muerte violenta y de la equidad de la muerte que iguala los destinos. De esta muerte precisamente se trata en historia.

Pero ¿cómo y en qué términos?

Hay dos maneras de responder a esta pregunta. La primera muestra la relación con la muerte como una de las representaciones-objetos con las que la

nueva historia disfrutó haciendo el inventario. Existe, en efecto, una historia de la muerte—en Occidente o en otros lugares—que constituye una de las más notables conquistas en el ámbito de la historia de las mentalidades y de las representaciones. Pero, si este “objeto nuevo” puede parecer indigno de retener la atención del filósofo, no sucede lo mismo con la muerte en cuanto implicada en el acto mismo de hacer la historia. En este caso, la muerte se incorpora a la representación en cuanto operación historiográfica. La muerte incorpora, de alguna manera, el ausente a la historia. El ausente al discurso historiográfico. A primera vista, parece que la representación del pasado como reino de los muertos condena la historia a no ofrecer a la lectura más que un teatro de sombras, agitadas por supervivientes con la sentencia de condena a muerte en suspenso. Queda una salida: considerar la operación historiográfica como el equivalente escriturario del rito social de la sepultura.

En efecto, la sepultura no es sólo un lugar aparte de nuestras ciudades, ese lugar llamado cementerio en el que depositamos los restos de los vivos que retornan al polvo. Es un acto, el de sepultar. Ese gesto no es un hecho momentáneo; no se limita al momento del entierro. La sepultura permanece, porque permanece el gesto de enterrar; su recorrido es el mismo del duelo que transforma en presencia interior la ausencia física del objeto perdido. La sepultura como lugar material se convierte así en la señal duradera del duelo, el *memento* del gesto de sepultura.

Es este gesto de sepultura el que la historiografía transforma en escritura. En este aspecto, Michel de Certeau es el portavoz más elocuente de esta transfiguración de la muerte en historia en sepultura realizada por el historiador.

En un primer momento, el cercado en *L'Absent de l'histoire*, el muerto es el que falta a la historia. Ya evocamos, con motivo del encuentro de Certeau con Foucault, la sospecha levantada contra él de no haber llegado hasta el final de lo que parece exigir “el pensamiento de lo exterior”, “el negro sol del lenguaje”.²⁶ Es la dura consecuencia del discurso sobre la desviación: “el cambio del espacio en el que el discurso se produce tiene como condición el corte que el otro introduce en el mismo” (*L'Absent de l'histoire*, ob. cit., p. 8): el

²⁶ “Michel Foucault”, en *L'Absent de l'histoire*, ob. cit., pp. 125-132. Este pensamiento de lo exterior orientaría toda la búsqueda del sentido hacia esta “región en la que ronda la muerte” (la expresión es de Foucault en *Les Mots et les Choses*, ob. cit., p. 395). Pero “hablar de la muerte que fundamenta cualquier lenguaje no es aún afrontar, es quizás evitar la muerte que alcanza al discurso mismo” (*ibid.*, p. 132). Cf. antes, segunda parte, capítulo 2, pp. 253-266.

otro sólo aparece “como huella de lo que fue” (*ibid.*, p. 9). La historia será ese “discurso” que se organiza en torno a un “presente que falta” (*idem*). ¿Se puede oír aún la voz de los vivos? No: “La literatura se crea a partir de imponentes definitivamente mudas; lo que pasó ya no volverá, y la voz está perdida para siempre, y es la muerte la que impone el mutismo a la huella” (*ibid.*, p. 11). Hacia falta esta progresión en la meditación de la ausencia para dar toda su fuerza al tema de la sepultura.²⁷ Efectivamente, la sepultura parece agotar su efecto en el acto que “hace presente en el lenguaje el acto social de existir hoy y le proporciona una marca cultural” (*ibid.*, p. 159). Sólo la autopoiesis del presente social parece compensar el acto que renueva el pasado a su ausencia. La ausencia ya no es, pues, un estado, sino el resultado de un trabajo de la historia, verdadera máquina en producir desviación, en suscitar la heterología, ese *logos* del otro. Entonces, la imagen del cementerio garantizado al desparecido acude naturalmente al escribir. Es, en primer lugar, la imagen fuerte de la ausencia definitiva de los fallecidos; la réplica de la negación de la muerte, la que llega hasta enmascararse en la ficción de la verosimilitud.

En este momento de espera, el discurso de Michelet parece el de “la alucinación (el retorno, la ‘resurrección’) literaria de la muerte” (*ibid.*, p. 179). En todo caso, las huellas están mudas y la “única manera de hablar que hay” es el relato de la historia. “El puede hablar del sentido, hecho posible, de la ausencia cuando ya no hay otro lugar que el discurso” (*ibid.*, p. 170). Entonces, el tema del cementerio no hace más que ir más lejos que el de la ausencia: “La

²⁷ No se puede reclamar lo suficiente la influencia ejercida sobre la teoría general de la historia por la historia especial de los místicos en la obra de Certeau. Surin está en el centro de esta historia de las espiritualidades aprehendidas en su lenguaje (*La Faible mystique*, XVI, XVII *sic*, París, Gallimard, 1982). Además de Surin, la “filosofía de los santos” de Henri Bremond retuvo la atención de Certeau, que le dedica, en *L'Absent de l'histoire*, un importante resumen que data de 1966. Ahora bien, esta “filosofía de los santos” gravita en torno a sentimientos de la noche como la “desolación”, el “desamparo”, el “vacío” (“Henri Bremond, historien d'un silence”, en *L'Absent de l'histoire*, ob. cit., pp. 73-108). Lo extraordinario es que, para Certeau, el pasado sea al discurso histórico lo que Dios al discurso mítico: ausente. Lo existido es lo ausente cuasi “místico” del discurso histórico. Certeau dice bien: “Esto ocurrió y ya no es”. Esta enunciação está en el centro del ensayo “Histoire et mystique”, publicado por vez primera en 1972 en la *Revue d'Histoire de la Spiritualité* (este ensayo es contemporáneo de la redacción de “L'opération historique”, publicado en *Faire de l'histoire*, ob. cit., tomo 1). Se dice claramente, al final del recorrido, al hablar de las relaciones entre lo histórico y lo místico, que “es la hipótesis creada poco a poco por el itinerario de historia en el campo de la literatura espiritual del siglo XVII” (*L'Absent de l'histoire*, ob. cit., p. 167).

escritura historiadora da paso al vacío y lo oculta; crea estos relatos del pasado que son el equivalente de los cementerios en las ciudades; exoriza y reconoce la presencia de la muerte en medio de los vivos" (ibid., p. 103).

El viraje se hace en el corazón mismo del tema del cementerio bajo el signo de la ecuación entre escritura y sepultura. Este fuerte vínculo aparece en algunas páginas magníficas de *La escritura de la historia*.²⁸ En primer lugar, se habla de la sepultura como de un lugar. Este lugar en el discurso tiene como confidente el del lector a quien se dirige la escritura de la historia. El paso de la sepultura-lugar a la sepultura-gesto está garantizado por lo que Certeau llama "la inversión literaria de los procedimientos propios de la investigación" (*L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., p. 118). Este gesto, según él, tiene dos aspectos. Por una parte, la escritura, a la manera de un rito de enterramiento, "exorciza la muerte introduciéndola en el discurso"; esto lo hace perfectamente la galería de cuadros; así parece confirmado el fantasma de la danza macabra: "la escena colocada ante los ojos del lector es la de una población —personajes, mentalidades o preciosos" (ibid., p. 117). Por otra parte, la escritura ejerce "una función simbolizadora" que "permite a la sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado" (ibid., p. 118). Se instituye así una relación dinámica entre las dos posiciones, la de la muerte y la del lector.²⁹ La sepultura-lugar se convierte en sepultura-acto: "Allí donde la investigación efectuaba la crítica de los posibles presentes, la escritura construye la tumba para el muerto. [...] por eso se puede decir que ella crea muertos para que haya vivos" (ibid., p. 119). Esta "conversión escrituraria" (idem) lleva más lejos que la simple narratividad; realiza una función performativa: "El lenguaje permite a una práctica situarse respecto a su otro, el pasado" (idem); de este modo, no sólo se supera sencillamente la simple narratividad, sino también, con ella, la función de coartada, de ilusión realista que desplaza el "hacer la historia" del lado del "contar historias"; la performatividad asigna al lector un lugar, un lugar que hay que llenar, un "tener-que-hacer" (ibid., p. 119).

A estas importantes palabras hacen eco los análisis que Jacques Rancière consagra al tema del "rey muerto" en *Les Noms de l'histoire*. Se señala, en primer lugar, que la muerte en historia no es directamente la muerte indiscri-

minada de los anónimos. Es, ante todo, la de los que llevan un nombre, la muerte que crea acontecimiento. Pero es ya la muerte que une el nombre propio a la función y da lugar a la traslación metonímica sobre la institución: la muerte del rey es, gracias al "exceso de las palabras", la deslegitimación de los reyes. Además de la muerte ordinaria de Felipe II, la "poética del saber" encuentra, en el cruce que podemos llamar hobbesiano de lo poético y de lo político, la muerte violenta de Carlos I de Inglaterra, que evoca metafóricamente el peligro de muerte que encuentra cada hombre en la condición natural, y también en la del cuerpo político como tal. Y luego está, progresivamente, la muerte de los ajusticiados de la Inquisición: se unen y comparan así dos testimonios extremos de la relación del ser que habla con la muerte, el regicidio y la Inquisición (*Les Noms de l'histoire*, ob. cit., p. 151); muerte rescatada por la historia, contra muerte no rescatada, observa el autor. Es la ocasión que éste tiene de relacionar la problemática del lugar, que resultará ser la tumba, con la de los discursos discordantes y errantes a los que dan la palabra el *Mantillon* de Emmanuel Le Roy-Ladurie y *La Fable mystique* de Certeau. De este modo, el historiador aparece, de múltiples maneras, como el que hace hablar a los muertos. Y era necesaria la destrucción democrática de la figura del rey en majestad para acercarse a la voz muda de los pobres y de las masas y, a través de ellos, a la muerte común. Pues el rey muere también como todo el mundo. Es en este punto donde Rancière se une a Certeau. A espaldas de Braudel, que se invita a la cámara del rey entre los embajadores, se trata, aunque no se preocupó de ello, de las "condiciones de escritura del relato histórico erudito en la época democrática, de las condiciones de articulación del triple contrato científico, narrativo y político" (ibid., p. 47). De ahora en adelante, "la pulsión de muerte inherente a la creación erudita en historia" (ibid., p. 88) no procede sólo de la figura del rey muerto, sino de la muerte significada por el carácter acabado del pasado histórico. Es la muerte a gran escala la que conjura Michelet, el historiador romántico, anterior al lenguaje científico de los *Annales*.³⁰ Esta muerte en masa accede a la legibilidad y a la visibilidad al mismo tiempo que el paradigma "republicano-romántico" de la historia. La muerte en historia, diría yo, es inherente a lo que Rancière llama el "relato fundador" (ibid., pp. 89 y ss.).

²⁸ "El lugar de la muerte y el lugar del lector", en *L'écriture de l'histoire*, ob. cit., pp. 117-130.

²⁹ "Marcar un pasado es hacer un sitio para los muertos, y también redistribuir el espacio de los posibles; determinar negativamente lo que hay que hacer y, por consiguiente, utilizar la narratividad que critica a los muertos como medio de fijar un lugar para los vivos" (ibid., p. 119).

³⁰ Rancière cita el hermoso texto del *Journal* de Michelet editado por Pierre Vialanxi: "Hay que oír las palabras que nunca se dijeron. [...] Entonces, sólo los muertos se resignarán al sepulcro" (citado por J. Rancière, *Les Noms de l'histoire*, ob. cit., p. 128).

Es la muerte a escala del pasado en cuanto pasado. "Es la inclusión de la muerte en la ciencia, no como residuo sino como condición de posibilidad. [...] Hay historia porque hay pasado y una pasión específica de lo pasado. Y hay historia porque hay una ausencia de las cosas en las palabras, ausencia de lo denominado en los nombres" (ibíd., p. 129). Doble ausencia, pues: "de la cosa misma que ya no está ahí" y del acontecimiento que "nunca fue tal como lo que se dijo" (idem). Es toda la problemática de la relación de la memoria y de la historia con la ausencia del antes a la que se llega mediante el tema de la muerte en historia. Sin llegar hasta la distinción –tan grata para mí– del pasado y del "haber sido", Rancière, siguiendo los pasos de Michélet, se arriesga a evocar el "suplemento de vida" (ibíd., p. 130) contemporáneo del "exceso de palabras", incluso el "rescate de la ausencia" (ibíd., p. 131), que podría ser un tema de Walter Benjamin. En todo caso, es la función del discurso como lugar de la palabra ofrecer a los muertos del pasado una tierra y una tumba: "El suelo es inscripción de nombre; la tumba, paso de las voces" (ibíd., p. 135). Aquí se oye la voz de Cerneau, que asigna dos lugares simétricos al lector y a la muerte. Para ambos, el lenguaje es "la muerte sosegada" (ibíd., p. 151).

Con este discurso, el historiador da la réplica al filósofo "que intenta explicarse con" el tema heideggeriano del ser-para-la-muerte. Por un lado, la ontología del ser histórico aporta su plena justificación a esta conversión escrituraria gracias a la cual el presente y el futuro son abiertos por delante del discurso retrospectivo de la historia. En cambio, la interpretación que el historiador hace de esta operación en términos de sepultura viene a reforzar el intento del filósofo de oponer a la ontología del ser-para-la-muerte la ontología del ser-frente-a-la-muerte, contra-la-muerte, en la que se rendiría en cuenta el trabajo del duelo. La versión ontológica y la versión historiográfica del trabajo del duelo se unirían así en el discurso-sepultura de dos voces.

II. Historicidad

Heidegger llama *Geschichtlichkeit* al segundo nivel de temporalización alcanzado en el orden de derivación. Es en este nivel donde se supone que el filósofo encuentra las pretensiones epistemológicas de la historiografía. También es en este nivel, como en el siguiente, donde se decide el sentido de la deriva-

ción entre niveles reivindicada por Heidegger. A la derivación en términos de grados decrecientes de originalidad y de autenticidad, yo quisiera oponer una derivación en términos de condición de posibilidad existencial respectiva al conocimiento histórico. Pero esta otra modalidad de derivación puede interpretarse tanto como un aumento de inteligibilidad como una disminución de densidad ontológica.

Se plantea una cuestión previa: ¿cómo traducir el alemán *Geschichtlichkeit*? La mayoría de los traductores franceses de *El ser y el tiempo* optan por "historialidad" para subrayar toda la originalidad de Heidegger en el uso de este término artificial. El inconveniente es disimular la dependencia de Heidegger respecto de sus antecesores y privar a los lectores del descubrimiento del hecho de que, en alemán, un mismo término aparece en contextos sucesivos. Después de todo, el término *Geschichte* sobre el que se construye el abstracto de segundo orden (se pasa de *Geschichte* a *Geschichtlichkeit* mediante el adjetivo *geschichtlich*, según un modo de derivación del gusto de los alemanes y muy explorado por Hegel, sus contemporáneos y sus sucesores)³¹ no se presta a esta hábil ruptura: *Geschichte* –"historia"– es, al fin de cuentas, el único término disponible, pese a los intentos de oponer *Geschichte* a *Historie* y pese a las ambigüedades cuyo esclarecimiento incumbe precisamente al filósofo. Heidegger reconoce que, al comienzo del párrafo 73, anuncia que "nuestra próxima meta es encontrar el lugar para la pregunta ordinaria de la esencia de la historia (*Geschichte*), es decir, para la construcción existencial de la *Geschichtlichkeit*" (*Être et Temps*, ob. cit., p. 378). De lo que aquí se trata es del término y de la noción de historia bajo la forma del concepto de *Geschichtlichkeit*: la condición de ser histórico. Por eso, me ha parecido preferible asumir, en la traducción en francés, las mismas ambigüedades de la lengua alemana: la originalidad de Heidegger sólo puede salir reforzada de ello.³²

³¹ Se debe también a Hegel, para lo mejor y para lo peor, el gusto por los términos abstractos que terminan por *-heit* y *-keit*. A este respecto, el término *Geschichtlichkeit* no desluce el ramillete de los adjetivos sustantivados, fruto, a su vez, de sustantivos simples (*Lebendigkeit*, *Innerlichkeit*, *Offenbarkeit*, sin olvidar el sorprendente *Steinigkeit*, que designa ¡a "piedradita" de la piedra!). L. Renhe-Fink elabora una lista abreviada en *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und heuristischer Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, pp. 30-31.

³² Sólo conservo la traducción de *Geschichtlichkeit* por "historialidad" en las citas de las traducciones y de los comentarios que la han elegido.