

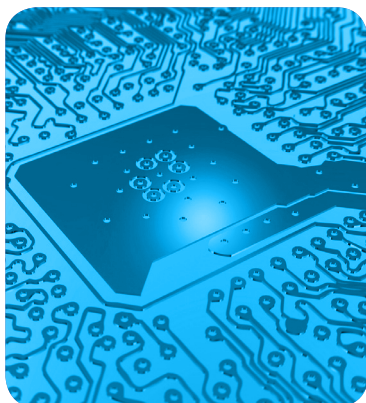
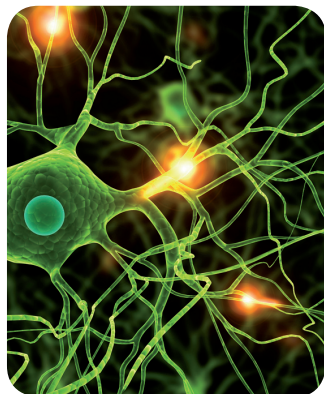
MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía
y Letras / 14-15

Filosofía de la Historia



**Habitar las ruinas:
tras las huellas
de la esperanza**
*Jaime Rodríguez
Uriarte*



**MÁSTER EN FILOSOFÍA DE LA HISTORIA:
DEMOCRACIA Y ORDEN MUNDIAL**

2014/2015

TRABAJO FINAL DE MÁSTER

*Habitar las ruinas: tras las huellas de la
esperanza*

JAIME RODRÍGUEZ URIARTE



-ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN:	
• <i>El poeta y la ruina</i>	4
• <i>Avenidas y pasajes</i>	6
• <i>La historia es un laberinto: sobre el perderse y los monstruos</i>	8
2. LA RUINA DE LA MEMORIA:	
• <i>I.</i>	10
• <i>II.</i>	16
• <i>III.</i>	19
3. LA MEMORIA DE LA RUINA:	
• <i>I.</i>	24
• <i>II.</i>	29
• <i>III.</i>	37
4. “LA ESPERANZA ES UNA MEMORIA QUE DESEA”:	40
5. BIBLIOGRAFÍA:	45

1. INTRODUCCIÓN

El poeta y la ruina

La Historia, nos cuenta Cicerón, comienza con una historia:

“Pues cuentan que, estando Simónides cenando en Cranón, lugar de Tesalia, en casa de Escopas, varón noble y mimado de la fortuna y tras haber recitado un poema que había compuesto en su honor y en el que, para darle mayor realce y siguiendo la costumbre de los poetas había numerosas referencias a Cástor y Pólux, su anfitrión, con gran ruindad por su parte, le había hecho saber a Simónides que le daría por ese poema la mitad de lo pactado: que el resto, si así se lo parecía, que se lo reclamase a sus queridos Tindáridas, a quienes había ensalzado tanto como a él. Y dicen que poco después se le anunció a Simónides que saliese afuera, pues había dos jóvenes en la puerta que insistentemente preguntaban por él; que se había levantado, había salido y que no había visto a nadie, y que mientras tanto, el comedor donde Escopas celebraba el banquete, se había desplomado; que el propio Escopas con sus allegados había muerto sepultado por los escombros; y que cuando los suyos quisieron enterrarlos y no poder en modo alguno reconocerlos, aplastados como estaban, se dice que Simónides había identificado a cada uno de los que había que enterrar por acordarse en qué lugar estaba recostado cada cual. Y que entonces, advertido de esta circunstancia, había descubierto que la posición de algo era lo que en particular iluminaba su recuerdo. Y en consecuencia, que quienes quisieran cultivar esta parcela del espíritu, deberían tomar esos lugares y, aquello que quisieran retener en la memoria, habían de modelarlo con la mente y colocarlo en dichos lugares; que así ocurriría que la secuencia de las posiciones recordaría la secuencia de las cosas, y por otra parte, que la figura denotaría las propias cosas y que utilizaríamos esos lugares como la cera, y las figurillas como las letras.”¹

Podríamos incluso rizar el rizo y decir, en realidad con todo derecho, que la Historia comienza con una historia que comienza con una historia (la narración de la génesis de la narración de Simónides). Pero, saliendo de esta lógica inacabable, valdrá la pena fijarnos en el verdadero comienzo de la historia que, siguiendo este pequeño relato, arranca no necesariamente en otra historia (aunque, anclado en la narrativa, así sea para Cicerón), sino en

¹Cicerón, *De oratore*, II, 352-354 (CICERÓN, *De Oratore*, Editorial Gredos, Madrid, 2002, pp. 362-363).

algo previo – o tal vez, más allá, pero en cualquier caso otra sustancia – esto es, la Memoria. Porque la Memoria, o al menos eso aquí practicado por Simónides, poco tiene que ver, en realidad, con la historia (o más bien, Historia), que sería poco más que su hija deforme². Mientras que ésta se empeña en acoger lo acontecido en el conglomerado de una práctica discursiva, la Memoria se eleva en el instante como recuerdo puro y deslavazado: inútil por sí sólo, pero capaz de desplegar la auténtica potencia liberadora a cada momento.

Cicerón, y con él toda la tradición que ha pasado sobre sus letras, quería ver aquí el nacimiento de un exquisito juguete, la mnemotecnia, *ars memoriae*, que la tradición posterior acabó convirtiendo en poco más que un capricho esotérico, divertimento de estetas y curiosos. Pero, más allá de sus ínfulas místicas, la mnemotecnia guardaba en su seno una verdad irrenunciable: aún bajo capas de aspiraciones rituales y herméticas, su atención al espacio brillaba en todo momento con la fuerza de la fascinación a la que acompaña la verdad. El problema es que, en concordancia con su sentido arcano, la mnemotecnia quedaba convertida desde su origen en un principio individual, una práctica privada en función de la cual el iniciado podría estructurar sus propios recuerdos, afianzando su persistencia en asociación a un espacio. En realidad, lo que ocurre es que la mnemotecnia, más que el arte de recordar, es una forma de hacerlo – o que, precisamente como arte es una forma muy especial de hacerlo –, o, aún más, la única forma de hacerlo; así, no era un mero recurso de la memoria, sino su verdadera constitución, que nos indicaba a la vez que no podemos pensar el tiempo sin referirnos al espacio.

Por eso, por encima del nacimiento de la mnemotecnia, lo que aquí nace es, de pleno y con toda la sangre y los dolores del parto, la Memoria misma: *Mnemosine*. Y es importante reparar en que lo que la historia de Simónides nos cuenta es que la Memoria surge, en concreto, sólo en relación a un espacio. Sólo porque conserva la distribución espacial a la que se asociaba un tiempo pasado puede el poeta recordar, sólo en el espacio se articula la Memoria. Y lo que es más: *un espacio constituido como ruina*. Yendo más allá: tan sólo sobre (¿tal vez mejor: bajo; bajo las ruinas, que a pesar de ser mero resto protegen del peso verdaderamente aplastante de los monumentos?) un espacio que se instituye en su continuo desmoronarse, un espacio que se deshace a cada instante, puede surgir la Memoria. *Sobre la destrucción del espacio se va construyendo a cada instante la Memoria*.

La mnemotecnia perdió en su desarrollo toda la fuerza presente en la historia de Simónides, olvidando su verdadero contenido, pero al mismo tiempo supo encontrar otro camino en su ejemplo. Frente a la presencia de esta ruina, que se presentaba como espacio ya dado, el *ars memoriae* insistió – sólo que individualmente, como hemos dicho – en la necesidad de estructurar un espacio *ex novo*, esencialmente destinado a las labores de la Memoria, entregándose con ello a la obsesiva fascinación por la construcción de palacios de la memoria y demás elucubraciones. Aunque este principio de exclusividad soterraba, de nuevo, parte del potencial del acto de Simónides (en el que el espacio de la Memoria no era, no podía

²Mnemosine es una diosa, y Clío, tan sólo una musa; hija, por lo demás, de la propia Mnemosine: la Memoria engendra la Historia. Se dirá que esto, en la Modernidad, puede perder su fuerza; es cierto que la Modernidad se vio definida, precisamente, por la inversión de este parentesco, elevando a Clío a rango, ya no de Diosa, sino de sustento del mundo, y relegando a la Memoria a un papel secundario. Pero, siendo honestos, no puede decirse que el experimento haya salido demasiado bien...

ser, en ningún caso, sólo tal espacio de la Memoria, sino que era ante todo un espacio vivido, y sólo en virtud de los pasos de esa vida podía luego convertirse en apto para la Memoria), supo poner de relieve a través de este error un elemento fundamental, a saber: que ese espacio en el que había de tomar lugar la Memoria era siempre espacio arquitectónico, y por tanto espacio *construido*. Un espacio construido que va deshaciéndose a cada momento, cada instante de ese Tiempo que estructura en sus límites – o en la ausencia de ellos, habrá que ver cuál es la figura que ahí se traza –: creación destructiva y destrucción creativa, esa es la imagen de la Memoria. Como en el telar de Penélope, el tejido del espacio de la Memoria se teje de día para deshacerse de noche.

Podemos seguir ahondando en la riqueza de la historia que Cicerón nos muestra, porque es necesario tener en cuenta que es precisamente un poeta – y los poetas, si algo no son nunca, es una presencia inocente – el que se encarga de desvelar la relación entre el espacio y el tiempo, el ser capaz de leer las ruinas para extraer de ellas la Memoria: sólo de la mano de un poeta podemos adentrarnos en el espacio fragmentado y destruido en el que viven nuestros recuerdos. Así también Walter Benjamin en *La obra de los Pasajes*, que se internaba en el perdido París de la Modernidad – también ésta, perdida: *pérdida*, pero también *sin dirección* – cogido del brazo de Baudelaire para buscar en sus espacios, tan disueltos y tan presentes, la génesis de un Tiempo, la destrucción de otro, y las escondidas raíces de uno nuevo aún por florecer. Simónides prefigura así al Baudelaire de Benjamin. Podemos incluso ahorrarnos el prefijo y, directamente, ver con Auerbach en la confluencia de ambos una *figura*³. Así, junto a los pasos de un poeta, podremos adentrarnos en el espacio abandonado de los pasajes.

Avenidas y pasajes

Puesto que ambos fenómenos corren siempre entrelazados, la confrontación entre espacios corría paralela a la confrontación entre tiempos. A fin de cuentas, el tiempo homogéneo y vacío puede ser traducido también como espacio homogéneo y vacío, ese espacio limpio y claro de las avenidas de Haussmann que, de paso, nos recuerda ahora al espacio de las galerías de la historia (espacio, además, polvoriento y lleno de muerte) por las que nos condenaba a vagar Fukuyama tras el advenimiento del *Fin de la Historia*⁴. Y de hacer

³ “La figura es ese algo verdadero e histórico que representa y anuncia otro algo verdadero e histórico”, existiendo “una relación de reciprocidad entre ambos acontecimientos” (Erich Auerbach, *Figura*, Mínima Trotta, Madrid, 1998, pp. 69). Partiendo de esto, “la interpretación figural establece entre dos hechos o dos personas una conexión en la que uno de ellos no se reduce a ser él mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consume. Los dos polos de la figura están temporalmente separados, pero ambos se sitúan en el tiempo, en calidad de acontecimientos o figuras reales; ambos están involucrados, como ya se ha subrayado reiteradamente, en la corriente que es la vida histórica” (*Ibidem*, pp. 99).

⁴ “El fin de la historia será un tiempo muy triste. [...] En la era posthistórica no existirá ni arte ni filosofía; nos limitaremos a cuidar eternamente de los museos de la historia de la humanidad” (Francis Fukuyama, “¿El fin de la historia?”, en *Claves de la razón práctica*, nº1, 1990, pp. 96).

saltar por los aires, precisamente, este espacio y este tiempo, es de lo que habría de tratar el verdadero Tiempo, sustituyendo la geometría estricta que rige la línea recta del historicismo por la maraña de la constelación: espacio enmarañado, pero que sólo gracias a sus enredos es capaz de poner la Historia a nuestro alcance. Porque, como decía Benjamin: “En efecto, la historia cultural incrementa la carga de los tesoros que se van acumulando en las espaldas de la humanidad, pero no le da a ésta la fuerza de sacudirse de dicha carga y tomarla en sus manos. Lo mismo puede decirse del trabajo formativo socialista del cambio de siglo, que se habría basado en esa historia”⁵. De sacudir ese espacio, mero almacén de la Historia, deberá encargarse el intento por constituir una nueva Memoria, un nuevo concepto de Historia: derribar la abigarrada aglomeración de tiempos a fin de ponerlos de nuevo en nuestras manos – reencuentro redentor – como un Tiempo nuevo.

A esa misma dimensión espacial que configuraba la Memoria se enlazaba el tiempo histórico que Benjamin ponía en juego en *Trauerspiel y Tragedia*: “Pues sucede que el tiempo de la historia es infinito en cada dirección y está sin consumir en cada instante”⁶. Un tiempo infinito es por tanto como un espacio infinito, es decir, un espacio abierto y libre, pero libre tan sólo para entrelazarse y retorcerse sobre sí mismo generando dibujos inauditos, abierto para abrirse excitante a toda posibilidad, nunca para pertenecer estático y fijo: porque los mejores espacios de tiempo son aquellos que, tomando el título de una obra de Juan Barja, se forman como *nudos*:

“Todo *tiempo* es en sí – en tanto tiempo, desde sí y hacia sí – *constelación*, constelación de tiempos y de tiempo como constelación de tiempo en tiempos – temporalidades inmanentes hacia su trascendencia temporal / temporalidades trascendentes retiradas, de nuevo, a su inmanencia –. Ponemos ahí el concepto, en ese espacio de constitución: en *su* modelo: un modelo, juguete misterioso y en todo momento fascinante, memorable, inclusivo, porque todos estamos – o, mejor, nos estamos, *nos hallamos*, sin dejar de buscarnos – dentro de él, *en él*, sobre lo abierto de su espacio (una condición, ésta, del tiempo, a la que aún habremos de volver sin haberla jamás abandonado: su espacialidad: irrebalsable)”⁷.

Así, a la imagen redentora del tiempo debía asemejársele – quién sabe si como condición o como consecuencia – la de un espacio de iguales características. Ya en palabras del propio Benjamin, definiendo el contraste entre esos tiempos:

“El historicismo nos presenta la imagen eterna del pasado; el materialismo, al contrario, va presentando experiencias respecto al pasado que siempre son únicas. La sustitución del momento épico por lo que es el momento constructivo se revela condición de esta experiencia. En ella se liberan las poderosas fuerzas prisioneras del «érase-una-vez» del

⁵Walter Benjamin, *Obras: Libro II/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2009, pp. 81.

⁶ Walter Benjamin, *Obras: Libro II/vol. 1*, Abada editores, Madrid, 2007, pp. 138.

⁷ Juan Barja, *Nudos de tiempo*, Abada editores, Madrid, 2014, pp. 27.

historicismo. Así, la tarea del materialismo histórico es llevar a cabo con la historia la experiencia que es originaria para cada presente. El materialismo histórico se dirige a una consciencia del presente que hace saltar por los aires el supuesto continuo de la historia”⁸.

Construir este tiempo requerirá construir un espacio análogo, o tal vez sólo sobre un espacio así constituido podrá originarse un Tiempo nuevo; en cualquier caso, probablemente se trate de un proceso entrelazado. Para el Ángel de la Historia, la Historia se le presentaba como un espacio inalcanzable plagado de ruinas, apenas un borrón que la velocidad de su desplazamiento alejaba en el instante mismo. Frente a esto, de lo que se trata es de habitar las ruinas; no sólo como tales, sino conjugando en ellas la vida del presente, estableciendo un espacio que, frente al violento sentido de la avenida del progreso que arrastra impasible al *Angelus Novus*, nos permita detenernos y, tal vez, salirnos del camino (no tanto para cambiar la dirección como para eliminar la dirección misma: vagar sin rumbo fijo, ahora virtuosamente en tanto somos conscientes, al fin, de que así lo hacemos). Porque, frente a la rígida dirección de la recta, la constelación presenta la imagen del constante cruzar caminos, la posibilidad de encontrarse a cada instante en un punto nuevo (y, con ello, de no encontrarse en ningún punto en absoluto; encontrarse a la vez en todos los puntos, la infinidad de puntos que constituye el tiempo, no configurados en ninguna recta, sino en constelación pura). Tal vez, la Grecia arcaica sabía algo más de esto que nosotros, y por eso articulaba sus palacios a modo de laberinto.

La Historia es un laberinto: sobre el perderse y los monstruos

Empezamos con la Historia con una historia: acabemos, para empezar a buscar otra Historia, con otra historia. Suele contarse que Benjamin, un día, sintiendo la urgencia de plasmar su vida sobre el papel, dibujó un laberinto (a lo que se añade, para incidir en la figura dramática que tan bien le sienta, que inmediatamente después lo perdió)⁹.

Por lo general, asociamos el laberinto con un sentimiento angustioso y terrible, temor justificado, puesto que deriva, con toda seguridad, de las dos amenazas que acechan tras cada una de sus esquinas (precisamente, la omnipresencia de esta amenaza es un factor no menor en su constitución): la posibilidad de perderse y los monstruos que vagan por sus interminables pasillos. El laberinto, es cierto, representa el terror de perderse, y de hacerlo, además, en un espacio claustrofóbico y cerrado (muy lejos por tanto de las posibilidades pseudorománticas que ofrece el perderse, por ejemplo, en lo bucólico de un paisaje salvaje). Si

⁸ Walter Benjamin, *Obras: Libro II/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2009, pp. 72.

⁹ La historia nos la narra el propio Benjamin en la *Crónica de Berlín* (Walter Benjamin, *Crónica de Berlín*, Abada editores, Madrid, 2015, pp. 49-50). Para un ejemplo de esa lectura negativa del suceso (contra la que intentaremos, a lo largo de estas páginas, rescatar a un Benjamin más optimista) véase, por ejemplo, Terry Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Cátedra, Madrid, 2012, pp. 15.

el laberinto es el lugar donde perderse, es signo de *perdición*, y aun más, casi de perdición eterna. En el laberinto, realmente, la amenaza no es tanto la muerte como el perpetuo vagar trazando círculos en torno a los pasos ya dados; aún la muerte, cuando aparece, reviste su aspecto más terrible al asociarse a quedar atrapado por la eternidad: los esqueletos polvorientos que decoran grotescamente sus esquinas. Es más, el laberinto es, desde esta perspectiva, comparable a la circularidad insuperable del destino, horizonte inevitable al que llegamos tan sólo en función de las estrategias que planteamos para evitarlo; del mismo modo, en el laberinto la muerte llega sólo cuando intentamos salir de él, su mecanismo se pone en marcha con nuestro movimiento. Mecanismo, el de este espacio dedálico, que como tal es siempre espacio construido, producido, espacio *específicamente* humano; espacio, por lo tanto, arquitectónico.

Pero, tal vez por eso, al mismo tiempo el laberinto presenta, precisamente, la *posibilidad* de perderse. Y todo laberinto, bien lo sabía Benjamin, tiene también su Ariadna, presencia benigna que no debe ser nunca olvidada¹⁰. Por eso para él, como bien nos recuerda *Infancia en Berlín hacia 1900*, uno de los puntos centrales de su vida era aprender a perderse en la ciudad, esto es, hacer de la ciudad, voluntariamente y de forma consciente, un laberinto:

“Importa poco no saber orientarse en una ciudad. Perderse, en cambio, en una ciudad como quien se pierde en un bosque, requiere aprendizaje. Los rótulos de las calles deben entonces hablar al que va errando como el crujir de las ramas secas, y las callejuelas de los barrios céntricos reflejarle las horas del día tan claramente como las hondonadas del monte. Este arte lo aprendí tarde, cumpliéndose así el sueño del que los laberintos sobre el papel secante de mis cuadernos fueron los primeros rastros”¹¹.

De nuevo recordemos la omnipresencia de la amenaza del laberinto, que ahora, a la luz de lo dicho, querrá decir: el laberinto es la posibilidad de perderse en cada esquina; o aún más a coro con Benjamin, cada esquina puede ser la puerta que te lleve a perderte. Cada espacio puede ser, así, un laberinto, y en cada momento podemos perdernos. Y donde nunca puede uno perderse es, precisamente, en ese espacio-tiempo que se nos muestra siempre como homogéneo y vacío, que sólo así puede configurarse, y con ello en la pureza de las líneas de las avenidas trazadas por Haussmann con toda la potencia del vendaval del progreso.

Pero, es cierto, aún falta por tratar el segundo de los terribles males que acechan en las profundidades del laberinto: los monstruos que lo pueblan. Porque en el laberinto, es cierto, está el Minotauro (o, tal vez, si se tiene más suerte, David Bowie). Pero sólo adentrándonos en él podemos darle muerte.

¹⁰ Walter Benjamin, *Crónica de Berlín*, Abada editores, Madrid, 2015, pp. 8.

¹¹ Walter Benjamin, *Obras. Libro IV/vol. 1*, Abada editores, Madrid, 2010, pp. 179.

2. LA RUINA DE LA MEMORIA:

*Nella tua incoscienza è la coscienza
che in te la storia vuole, questa storia
il cui Uomo non ha piú che la violenza
delle memorie, non la libera memoria...¹²*

I.

Tanto la historia como la Historia de la Modernidad nos cuentan, tristemente, otra historia distinta. Porque era tan sólo sobre el olvido de la memoria y de sus espacios que la Modernidad nacía,alzada sobre las espaldas de su grotesca descendencia: una historia (historia desmemoriada) que junto a ella olvidaba las dimensiones de sus lugares, reducida así a la claustrofóbica inmovilidad de una parálisis que cada vez más se revelaba como *rigor mortis*. Sobre la negación del espacio en base a un espacio que se negaba a sí mismo fue construyéndose el tiempo del historicismo triunfante, negando y ocultando la verdad de otras temporalidades aplastadas – aunque por fortuna nunca aniquiladas – bajo la imposición de la suya propia. Con esto, frente a la estructura intrincada y cambiante del laberinto de la memoria, siempre plegado sobre sí mismo, la Historia iba construyendo su tiempo en base a un espacio diáfano e inmaculado, espacio abstracto que borraba toda alternativa, y, desde el espacio-tiempo (tiempo-espacio, también) establecido por estas coordenadas, el mecanismo del historicismo arrojaría en su funcionamiento al mundo moderno a la parálisis de un sueño ya revelado como pesadilla¹³.

¹² “En tu inconsciencia está la conciencia/que en ti la historia quiere, esta historia/donde el Hombre no tiene más que la violencia/de las memorias, no la libre memoria...” (Pier Paolo Pasolini, *Las cenizas de Gramsci*, Visor, Madrid, 2009, pp. 60-61).

¹³ Un sueño, el de la historia, que guardaría por lo tanto no poco parentesco con ese otro ya archiconocido: a saber, con Goya, *el sueño de la razón*.

Y es que, si estamos paralizados, es justamente porque somos hijos de una época repleta de historia. Por eso Nietzsche, desde el corazón de la Modernidad, y *por ello desde sus grietas*¹⁴, lanzaba desairado su grito contra este tiempo:

*“Existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura, o en un hombre”*¹⁵.

Su tiempo (¿el nuestro, también?), convertido ya en la Edad Contemporánea – *la historia en calderilla*: “los residuos de un tiempo cansado de contener *contemporáneamente* en sí a todos los tiempos”¹⁶ –, colección abigarrada en una Historia de todas las historias¹⁷, denunciado como una realidad asfixiante. Empeñada en recordar todo, la Historia olvidaba la vida – e incluso al propio olvido –, y con ello la Modernidad tomaba la forma de un funesto *Funes*: aquel personaje maravilloso y terrible de José Luis Borges, Ireneo Funes, destacado por su perpetuo recuerdo de todo lo vivido¹⁸. De él nada sabemos, excepto el prodigio de su memoria. Nada sabemos porque nada hay más allá: Funes se agota en su memoria, nada queda por encima ni por debajo de la acumulación de recuerdos. Ni siquiera en sus recuerdos queda, en realidad, nada, puesto que no pueden ser tales; lo que nos recuerda el texto de Borges es que, como sucede en tantas otras cosas, *recordar todo es recordar nada* (y además, disolverse uno mismo en esa constante corriente del pasado). Lo que Funes hace es lo contrario de recordar: recordar es, como su prefijo indica¹⁹, una cierta forma de repetición, y la facultad de Funes estriba al contrario en no repetir nada (o, repitiendo la fórmula anterior, repetir todo de modo que no repita nada). Recordar es volver a traer al presente un pasado que no existe, pero para él el pasado siempre existe, aunque sea como cadáver andante; su

¹⁴ Las grietas más concretas, también, de ese espacio del que venimos hablando, como veremos más adelante.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 43.

¹⁶ Félix Duque. *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1995, pp. 79. No pocos de los temas aquí presentes han sido tratados por Félix Duque a lo largo de variados textos: libros a los que, aunque sustentan el entramado que se intenta esbozar aquí, no podemos hacer justicia en este momento aunque merecen, como poco, ser mencionados: *Arte público y espacio político*, Akal, Madrid, 2001; *La fresca ruina de la tierra (del arte y sus desechos)*, Calima ediciones, Palma de Mallorca, 2002; *Habitar la tierra. Medio ambiente, humanismo, ciudad*, Abada editores, Madrid, 2008.

¹⁷ Este juego de ‘historias’ recuerda, por supuesto, toda la trayectoria conceptual tan bien recogida por Reinhart Koselleck en su *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2004.

¹⁸ Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso”, en *Ficciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2001. Los tiempos y los espacios que aquí venimos desgranando están muy presentes a lo largo de toda la obra de Borges; en el mismo *Ficciones* en cuentos como “El jardín de los senderos que se bifurcan” o “La biblioteca de Babel”, pero también dentro de *El Aleph*, ya sea en el texto que da nombre a la colección (“El Aleph”), “La casa de Asterión” o “Los dos reyes y los dos laberintos” (*El Aleph*, Debolsillo, Madrid, 2011).

¹⁹ Después de todo, en los prefijos (post- o re-) parece jugarse lo importante del tema. El verbo recordar proviene, además, del latín *recordari*, formado por la partícula *Re-* (otra vez) y *Cordis* (corazón), con lo que etimológicamente querría decir: *volver a pasar por el corazón*.

memoria es un puro presente, no necesita recordar puesto que todo pasado está siempre a mano en cada instante, con lo que así se aniquila el Tiempo, y con ello la Memoria y la Historia (aunque el orden de estos elementos pueda, como se verá más adelante, variar en su concatenación).

Cuando al principio del relato el narrador duda de su memoria, de su capacidad para recordar fielmente lo ocurrido, e incluso de su derecho a emplear el verbo mismo (que, según dice, debería tal vez estar reservado para el propio Funes) está declarando inconscientemente a través de su duda la verdadera esencia del recordar. Funes, que nada duda del pasado porque siempre lo tiene presente y bien a mano, es en realidad aquél para el que el verbo recordar debería estar vedado. Es en el momento de duda, en el instante de suspensión entre dos tiempos, entre pasado y presente (o entre presente y pasado: la ruta es siempre bidireccional), justo en el abismo insondable que ahí se abre – un espacio que a Funes le resultaba inaccesible – donde puede hablarse realmente de recordar. De lo contrario, la Memoria se convierte, como dice Funes de la suya propia, en “un vaciadero de basuras”. Y así es que nuestro tiempo (nuestra edad, aún en minoría), émulo de la memoria de Funes, es todo él un gran vaciadero de basuras: por ello también *el espacio de nuestro Tiempo es un vertedero*.

Por eso, en realidad, vivir en la Edad Contemporánea quiere decir: *vivimos en la edad que lleva en su seno a todas las demás como contemporáneas*; una edad que vive de canibalizar toda edad anterior, incapaz de diferenciarse de lo que come y, con ello, de distinguir aquél que come de lo comido²⁰. Vivimos por lo tanto en todos los tiempos, lo que es tanto como decir que vivimos en todos los tiempos menos en el nuestro (que, por ser todos, no sería en sí mismo ninguno). O mejor, vivimos, desde luego, nuestro tiempo, este tiempo, pero éste es un tiempo que no puede serlo, o al menos no por derecho propio: es el tiempo vacío de contenido pero lleno de objetos, *tiempo (re)lleno de otros tiempos*.

Nuestra Historia, por tomar el título de la citada obra de Félix Duque (*El sitio de la historia*), es el sitio de todas las historias, lo que significa: nuestra Historia está *sitiada* por todas las historias. Sitiada y, además, *vencida*. Porque un lugar que alberga en sí a todos los demás no podría ser más que algo así como el estadio previo a la existencia, ese insondable principio en el que, según nos dice la física, toda la materia (aquí, la historia) estaría concentrada en un único punto (nuestro presente) de infinita densidad. Un presente que, siendo infinitamente denso, nos mantiene atrapados en su interior.

Porque ocurre que, para que haya Memoria, y por lo tanto *otra historia*, hace falta al menos un poco de espacio, y para ello un poco de olvido. Porque, para recordar algo, es necesario haberlo olvidado antes; así, recordarlo sería volver a traerlo a la presencia: volver a pasarlo, como decíamos, por el corazón. Es precisamente en el juego establecido en este salto, y más concretamente, en el espacio que el salto sortea, en el que se articula la Memoria, y con ella el Tiempo. Sólo una vez que se ha establecido la distancia entre el pasado y el presente a

²⁰Como bien nos ha recordado Félix Duque recientemente, con Feuerbach, “el hombre es lo que come” (*La comida del espíritu en la era tecnológica*, Abada editores, Madrid, 2015). Ahora bien, el alimento de esta historia devoradora de tiempo llevaría precisamente a su eliminación, rompiendo con claridad con el dicho castizo según el cual “de lo que se come se cría”.

través del olvido podemos salvarla a fin de establecer una relación verdaderamente histórica con el objeto perdido; el recuerdo consistiría en la elaboración del camino por el que recorrer esa distancia. En esto consistiría la «experiencia histórica sublime» de Frank Ankersmit: el origen de la relación histórica pura residiría directamente en la existencia del olvido. Por supuesto, hay muchas formas de olvidar, y el olvido necesario aquí, puesto que de Memoria hablamos, no sería el abandono del conocimiento del pasado, sino la conciencia de la ruptura histórica según la cual, aquí muy hegelianamente, “«nos hemos convertido en lo que hemos dejado de ser»», en el sentido de que nuestra identidad consiste en renunciar a nuestra identidad anterior, o al menos a parte de ella”²¹; el olvido es por lo tanto *el recuerdo de aquello que ya no se es*, es decir, de aquello que ya no forma parte de nosotros y está ahora alejado, distante. Recuerdo, pues, de un abismo. De marcar distancias, por lo tanto, trata la Memoria. Y puesto que marcando distancias se configura un espacio, de crear espacios: espacios, por supuesto, de tiempo. La historia – o más bien aquello que ésta debería realmente ser – según Ankersmit reproduciría, modificado, el efecto del aura benjaminiana, proporcionando un efecto similar a “la aparición irreplicable de una lejanía por cercana que ésta pueda hallarse”²². En ambos casos, se trata de superar el espacio: no eliminarlo, sino saltar por encima de él, sortear el abismo entre pasado y presente, pero con mucho cuidado de conservarlo.

Pero lo cierto es que la Historia en la modernidad, como veíamos, se construyó sobre una diferencia radical frente a este principio. Su problema, exacerbado aún en la postmodernidad – o, tal vez mejor, en ciertas postmodernidades –, de acuerdo con esto, sería precisamente el fracaso de este proceso: la incapacidad de pensar temporalmente generada, a su vez, por la incapacidad para pensar la distancia (conservándola a través de ese pensar). De nuevo con Benjamin, la posibilidad de la Memoria, y con ella una historia sana, moriría como resultado del ansia por tener en nuestras manos todo tiempo pasado, del mismo modo que la reproducción tecnológica del arte, y con ello su consumo masivo, hacia desaparecer el aura de la obra de arte: “*Aproximar, espacial y humanamente, las cosas hasta sí es para las masas actuales un deseo tan apasionado como lo es igualmente su tendencia a intentar la superación de lo irreplicable de cualquier dato al aceptar su reproducción*”²³. La ruptura del mecanismo temporal a través del cual tender puentes hacia el pasado sería el resultado terrible del ansia devoradora de un tiempo eternamente hambriento, alimentado ahora a base de *pastiches* en un inútil intento de saciar su deseo: como dice Fredric Jameson, “un historicismo omnipresente, omnívoro y casi libidinal”²⁴.

El problema es que, para Jameson, la postmodernidad, exacerbando las dinámicas modernas, nos condena “a buscar la Historia mediante nuestros simulacros e imágenes pop de esa historia, que permanece para siempre fuera de nuestro alcance”²⁵, con lo que, de acuerdo con esto, todo ello sería el resultado de “un intento desesperado de apropiarse de un pasado

²¹ Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2010, pp. 37.

²² Walter Benjamin, *Obras: Libro I/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012, pp. 56.

²³ *Ibidem*, pp. 57.

²⁴ Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 39.

²⁵ *Ibidem*, pp. 46.

perdido”²⁶. Los productos históricos postmodernos – y con ellos la concepción histórica de la que derivan – tendrían un carácter impostado: nada más que patéticos esfuerzos por atrapar un pasado inalcanzable. Aunque los síntomas coinciden, el diagnóstico varía ligeramente, puesto que, bien visto, parece difícil encontrar un verdadero anhelo (*Sehnsucht*) en el ansia de esta contemporaneidad que llena nuestra Historia de historias. Más bien, el gesto postmoderno parece ser ya el del hartazgo de un Tiempo empachado de tiempos, cansado ya de su propio apetito; el desdén de aquél que no sabe qué hacer con lo sobrante. No se trata, como quiere Jameson, de que exista un pasado perdido, al contrario, existe un pasado demasiado presente: en la “antigravedad de lo postmoderno” en el Tiempo, las cosas flotan en el aire, aisladas todas y disueltos sus lazos, pero no distantes, inmensa aglomeración carente de peso. Por esto, el problema no sería una falta temporal, o mejor dicho lo sería sólo a la vez que una falta espacial.

“El modo más seguro de comprender el concepto de lo postmoderno, dice Jameson, es considerarlo como un intento de pensar históricamente el presente en una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente”²⁷. Tal vez, de una época que ha olvidado – que nunca ha sabido – cómo se piensa históricamente de un modo *correcto*, pero que no deja de pensar históricamente a cada instante, es más, que *sólo puede pensar históricamente*. Un pensar históricamente en el que esta postmodernidad de la que nos habla Jameson era (y es) en realidad, mucho más fiel a la modernidad de lo que se quería (y creía): por ello su tiempo no hace sino mostrar la caricatura del tiempo moderno, exagerando sus deformidades. No hay – no debería haber – ningún orgullo en lo postmoderno: no nos servimos del pasado porque seamos irónicos, somos irónicos porque sólo podemos servirnos del pasado, porque no tenemos nada más. Y el pasado no puede servir jamás de refugio: *The Past is a Foreign Country*, nos dice (con Descartes) David Lowenthal²⁸.

Por eso mismo la figura de *Funes* tuvo su anticipo bastantes años antes, cuando el propio Nietzsche planteaba la hipotética historia de un hombre incapaz de olvidar:

“Imaginemos el caso extremo de un hombre al que se hubiera desposeído completamente de la *fuera de olvidar*²⁹, alguien que estuviera condenado a ver en todas partes un devenir. Ese hombre no sería capaz de creer más en su propia existencia, ya que vería todas las cosas fluir separadamente en puntos móviles. Se perdería así en esta corriente del devenir. Como ese discípulo consecuente de Heráclito, apenas se atrevería ya a levantar un dedo”³⁰.

²⁶*Ibidem*, pp. 40.

²⁷*Ibidem*, pp. 9.

²⁸David Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, Akal, Madrid, 1998.

²⁹ La cursiva es mía. Nótese que Nietzsche define al olvidar como una *fuera*, destacando con ello el carácter activo del olvido, e incluso la existencia de una resistencia a él. Ya diría Freud, más tarde, que “la conservación del pasado en la vida anímica es más bien la regla que no una rara excepción” (Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas, Volumen XXI*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1992, pp. 72). Volveremos sobre las implicaciones de esto en el siguiente capítulo.

³⁰Friedrich Nietzsche, *Op. Cit.*, pp. 42-43.

El empacho de historia que define nuestra Historia imposibilitaría, como bien diagnostica Nietzsche, toda posibilidad de acción, atrapando al hombre bajo su pesado lastre. Esta Historia nos oprime porque está sobre nosotros, pegada a nuestra piel: es más, *es nuestra propia piel*, y de hecho *no somos más que lo que ella es*.

II.

Sacudiéndose sus desechos Nietzsche cargaba contra una historia reificada, alma de su siglo, revelada ahora como esencia diabólica de la muerte: un alma negra. La flor de la dialéctica estaba, por lo tanto, marchita antes incluso de llegar a abrirse, plantada sobre tan yermo terreno. La historia, antes que generadora de vida, se había convertido en su más eficaz aniquiladora. Y una época que llevaba en su centro tal semilla había de estar, necesariamente, condenada desde su nacimiento. Por ello será en este terreno donde Nietzsche siente las bases de su principal batalla, puesto que, de acuerdo con él:

“¿Qué se le exige a un filósofo, en primera y última instancia? Superar en sí mismo a su propio tiempo y volverse intempestivo. ¿Con qué ha de sostener su más dura batalla? Con aquello por lo cual, justamente, es hijo de su tiempo”³¹.

Exigencia ésta desde luego desatendida por los millones de hijos (huérfanos) de una Modernidad que sólo en base a su historia continuaba engendrándolos, pero que habremos de retomar aquí (o, al menos, modestamente aspiraremos a este fin) buscando la forma de escapar del callejón sin salida de esta historia, una vez planteada en lo fundamental la historia de este callejón sin salida.

El mecanismo de este tiempo, y de esta Historia, que únicamente a base de engullir historias podía ponerse en movimiento, se nutría de reunir bajo ella a todas las demás historias, como fundamentación en el pasado y bajo la promesa de la *reconciliación*; reconciliación de todas las historias entre ellas y de ellas con el tiempo, y *a través del tiempo*: es decir, en tanto que Historia – ese fabuloso “sustantivo colectivo singular”, por decirlo con Koselleck –. Así que sólo sobre la base de un presente que atraía hacia su interior a todas las historias, aunándolas en un todo coherente, podían tener las diversas historias lugar, ahora dependientes de ese conjunto que habían contribuido a fundar en una paradójica vuelta sobre sí mismas:

“La historia como sustantivo colectivo singular ponía la condición de las posibles historias individuales. Todas las historias individuales se hallaban, a partir de entonces, en una compleja conexión cuyo modo de actuar era autónomo, propio de ella. «Por encima de las historias está la

³¹ Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre Wagner*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 185.

historia» [*Über den Geschichten ist die Geschichte*], así resumía Droysen en 1858 el nuevo mundo de experiencia de la historia”³².

Y desde ahí, redefinida como un concepto para la acción, en gran medida a través la figura del entusiasmo revolucionario kantiano (y en general ilustrado), que mantenía la triple presencia temporal viva dentro de la lectura práctica de lo histórico a partir de la Revolución: *signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*³³. Por esto, el signo de la Historia siempre fue el signo de Jano, marca de un presente con una cara fijada en el pasado y otra en el futuro. Porque su mirada hacia el futuro (el papel de la historia como instancia de emancipación), era inseparable de su atención al pasado (su carácter de investigación). Puesto que la reconciliación sólo podía ser de todos los tiempos, pero no en cualquier tiempo. Sólo en el nuestro, en tanto que índice hacia el futuro salvífico. En realidad, el Ángel de la historia que tan bien describiera Benjamin no miraba tan sólo hacia atrás horrorizado; su descripción era, si cabe algo así en Benjamin, demasiado optimista. El Ángel observaba desolado la ruina que se alejaba en su camino, sí, pero ésta no era su única cara: el viento del progreso que lo impulsaba incansable hacia delante era generado por sus propios ojos, sus otros ojos, proyectando todo el horror con que observaba al pasado en un fanático y lujurioso gesto en su otro rostro, ansioso por alcanzar un futuro que él mismo proyectaba.

Aglomerando todos los pasados bajo su ala con la promesa de la futura reconciliación, redención final de todo el sufrimiento situada, no podía ser de otro modo, en un fin: final, y a la vez término. Ya que sólo desde el interior de la Historia, como su realización, podía hacerse historia, sobre estas bases debían constituirse todas las estrategias de liberación. Y en referencia a este fin, qué duda cabe, estaban constituidas las Historias, persiguiendo febrilmente el logro de la emancipación como resultado del proceso histórico. Porque sólo como proceso, y con ello como continuidad, podía la historia adquirir una esencia que quedaba así «inmanentizada»: a la historia por la historia. En resumidas cuentas: sólo en el tiempo – y en este tiempo, puesto que reclamaba para sí la exclusividad de su pretendida universalidad – podía buscarse salvación. Claro que, como ya anticipaba Nietzsche, este tiempo se mostraba, en su constitución misma, transido de violencia. Más que abrir en el futuro las sendas de la emancipación, ante las cuales el hombre haría suficiente con cortar los lazos ya roídos de la tradición, la salida era vedada por la lógica misma de su funcionamiento. Es la historia, en su doble vertiente de conocimiento del pasado y horizonte del progreso, la que retiene ahora inmovilizada a la humanidad: “El hombre intenta levantarse con todas sus fuerzas de ese gran y pesado lastre que es su pasado”³⁴. Este tiempo, ideado como herramienta de reconciliación, se ha convertido en la más terrible prisión, estrechez claustrofóbica: es más, lo ha sido siempre.

Un tiempo, el tiempo de la Modernidad, del que ya poco sabemos más allá de que no es nuestro tiempo – *nuestro*, posesivo –, sino que probablemente seamos nosotros los que

³²Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 37.

³³Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el idea cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 201.

³⁴Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 41.

seamos suyos. Y una Modernidad sobre la que en poco acordamos ahora aparte del desacuerdo de no estar en ella (desde luego, no estar en ella significa precisamente eso, que *no estamos*, y no que ésta *no sea*; no estamos porque *nosotros* estamos en otro lugar, o en ninguno en absoluto, pero *ella está*, sin ninguna duda, siempre presente). Una Modernidad, en resumen, que no nos pertenecía y en la que sólo vivíamos (si es que alguna vez llegamos a poder hacerlo), por decirlo así, *como de prestado*.

El hombre se había visto abocado a la historia, lanzado a ella con la dureza del castigo, *forzado*, incluso³⁵, en penitencia por quién sabe qué oscuro pecado (ni por qué cruel Dios). Enfrentada a este desolador destino, la filosofía de la historia de la Modernidad consistió en buena medida en la cuestionable estrategia de «apagar el fuego con gasolina», *haciendo de necesidad, virtud*³⁶. Desterrado en la historia, el hombre decidió construir allí, no su morada, sino su propio camino, peraltado a base de más historia; y, contemplando el *espectáculo* dantesco de su Historia en movimiento, esperó a que llegasen a buen puerto sus pasos.

En ese gran naufragio que, de ser algo, fue precisamente la Modernidad, nos refugiamos de sus terribles olas aferrándonos desesperadamente a la balsa de la historia. Pero ese improvisado salvamento resultó ser la balsa de la Medusa³⁷, y sobre ella vagamos ahora paralizados por un desértico mar en perpetua calma, pura muerte, aún más terrible que la tormenta que en principio nos aterrorizaba³⁸. Puesto que, a fin de cuentas, en la tormenta se vislumbraba de vez en cuando, aunque amenazante, la esperanzadora luz de un relámpago.

³⁵ Bastará con recordar que, en paralelo a la formación de este concepto de historia – o, mejor dicho, en relación mutuamente dependiente – se producía ese proceso de acumulación originaria tan bien leído por Marx, que consistía en no poca medida en arrancar a los pueblos – europeos y extraeuropeos – de su autónomo desarrollo para insertarlos en el glorioso relato de una Historia Universal que empezaba a dar visos de consistir únicamente en las flores pisadas al borde del camino de las que hablara Hegel.

³⁶ Como diría Félix Duque (Félix Duque, *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1999).

³⁷ También podría ser aquella barcaza siniestra en la que Marlow ascendía el río Congo; también aquí, aunque en una trayectoria distinta, un pasaje que debía suponer un ascenso – pues remontaba el río –, y con ella una salvación, desembocaba directamente en *El corazón de las tinieblas* (Nos referimos, por supuesto, a la célebre obra de Joseph Conrad, así como a su reformulación más (post)moderna: *Apocalypse Now*).

³⁸ No es casualidad que Nietzsche, para cerrar la *II Intempestiva*, recurra también al símil marítimo: “¡Al llegar a este punto, pensando en la *juventud*, gritó: ¡tierra! ¡tierra!... ¡Basta ya de toda esa peregrinación extraviada y de esa búsqueda impetuosa a través de oscuros mares extraños! Ya se divisa en el horizonte una costa. No nos importa como esta sea, pues tenemos que desembarcar. Y el peor puerto será siempre mejor que volver a dar tumbos en esa infinitud escéptica carente de esperanzas. Desembarquemos en tierra firme; ya más tarde encontraremos mejor puerto y facilitaremos el acceso a los que vengan después” (*Op. Cit.*, pp. 129.).

III.

El espacio de la historia en la Modernidad, por lo tanto, sería el espacio vacío de este mar en calma, continuidad pura de un paisaje inhóspito en el que no existe ruptura posible, que habría de generar un tiempo *convertido en agua*: textura fluida e inquebrantable que se extiende a cada rincón y a cada poro, saturando y ocupando todo lugar. Esta temporalidad, repleta de tiempos, se constituía en un espacio conceptual infinito y perfecto de corte geométrico; geometría de la que nunca se sabe bien que tierra es exactamente esa que mide, y menos si podría jugar algún papel en este medio marino, carente de tierra. Ya que en realidad, este tiempo, que se pretendía independiente del espacio, condenando a éste a la dependencia y negando su propia condición espacial, no era más que el tiempo construido sobre un espacio determinado, caracterizado, ya se ha dicho, por negarse a sí mismo (y negarnos, por el camino, a nosotros; por lo menos a nuestros cuerpos, que en el espacio habitan). Pasada la desazón causada por la tormenta de la Modernidad, quedamos a la deriva en el no-lugar de su insondable Historia, al capricho de sus mareas. Pero tal vez podamos encontrar, a pesar de todo esto, nuevas tierras, piso firme sobre el que construir otros espacios, y con ellos otros tiempos. Tal vez podamos sacar de todo esto, en definitiva, alguna ganancia, siempre y cuando aprendamos a buscar entre las ruinas de la historia la historia de las ruinas.

“¡Lo que debéis tener no es respeto a la historia, sino el coraje de *hacer historia!*”³⁹. Así, consecuente en su pensamiento de juventud (la *II Intempestiva* es una obra relativamente temprana en el pensamiento nietzscheano; temprana y, por ello, fundacional), quedaba recogido en los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche el proyecto liberador que acompañaba a la crítica de la hipertrofia del sentido histórico. “Tened el *coraje* de hacer historia”, reformulación tardomoderna del *Sapere Aude* kantiano, significa ahora: tened el valor de salir del *curso* de la historia. Aún más: tened el valor de acabar con el curso de la historia. Por eso en estos *fragmentos* insistía también Nietzsche, contra ese tiempo antropófago de la Modernidad, en que “el Tiempo no es un *continuum*, no existen sino puntos temporales totalmente diversos entre sí, no hay ninguna línea”⁴⁰. Acabar con el curso de la historia es acabar con su linealidad – linealidad, como nos recuerda Juan Barja, que fue además siempre impostada⁴¹ – rompiendo

³⁹ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos, Vol. I.*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 405.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos, Vol. I.*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 432.

⁴¹ “En la definición aristotélica no se dice que ‘el tiempo es una línea’, sino más bien claramente que es un ‘número’, concretando de qué, del ‘movimiento’: la mención de la línea sólo surge, analógicamente y modalmente, de los términos de la comparación, en calidad de un ‘como’”, además “que en la definición aristotélica no se dice tampoco como sea esa posible línea resultante” (Juan Barja, *Op. Cit.* pp. 14).

en mil pedazos su *curso* y su *discurso* para situarse, ahora sí, en un *punto* al margen de ella (no, por supuesto, en otra línea).

Un *punto*, que siendo tal, y por ello instante puro, no podrá trazar ya líneas con otros puntos, o al menos no *rectas*. Puesto que toda recta tomaría, a fin de cuentas, forma de relato, (tupido tejido de punto) y con ello, de historia. Y (con) la historia, precisamente, queríamos romper. La línea de la historia, la inmensa avenida victoriosa impulsada por el progreso sobre la ruina, esconde, como poco, la infinidad de puntos que, al ir uniendo y urdiendo su hilo, quedan en realidad aplastados bajo la monumentalidad de su trazo. Algo se esconde bajo el relato, narración siempre culpable: “la *fantasía* es la forma primordial de *narrativa*, que sirve para ocultar algún estancamiento original”⁴². Y es que la fantasía, como dice Zizek, “nos enseña cómo desear”⁴³: articulación última de sentido, aniquilación de la ‘puntualidad’ en la ocultación del inefable “más allá del principio de placer”. O lo que es lo mismo, en palabras de Benjamin: “No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro. Por eso el materialista histórico se distancia de ella en la medida en que es posible hacerlo. Y considera como su tarea cepillar la historia a contrapelo”⁴⁴. La transmisión, como fantasía, es culpable, y sólo más allá – o más acá – del horizonte (siempre falso, papel pintado) del relato, podremos encontrar vías para la verdadera emancipación, que será también la emancipación de la narración.

El freno de mano del que Benjamin hablaba no debía únicamente hacer que el tren se detuviese, sino hacerlo descarrilar. De sólo detenerse en una especie de pacífico reposo, la quietud de la muerte, estaríamos más bien en la situación a la que esta postmodernidad que vivimos nos arrima, en la que sus vagones se impregnan de la ya mencionada terrible placidez somnolienta de los museos llenos de polvo del fin de la historia de Fukuyama. Y así, de vuelta a Nietzsche, en ese mundo en el que el historiador se limitaba a viajar curioseando por el pasado... Pues tampoco se trata de hacer, como querrían algunos entusiastas de la postmodernidad, otra vez más, de la necesidad virtud. En un mundo en el que “mientras el pasado se hace más difícilmente reductible a un significado único, y el presente se ve obligado a andar a tientas en medio de tanta historia y tantas historias”⁴⁵, no podemos pretender toparnos en esta oscuridad vacía con la respuesta, ni construirla desde ella, pero menos aún podemos pretender elevar nuevas historias.

Frente a esto, lo que en Benjamin, con Bloch, latía, era la sospecha de que la liberación no podía escribirse – tampoco inscribirse – *en* la historia, al contrario, debía escribirse no sólo *frente* a la historia, sino *contra* la historia. El tren de la historia no debía detenerse ni cambiar de rumbo: debía descarrilar y ser destruido, pues en el peligro extremo latía la salvación de una nueva forma de historia: “articular el pasado históricamente no significa reconocerlo «tal y como propiamente ha sido»». Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro”⁴⁶. No se trataba de cambiar de fantasía, sino de eliminar la fantasía,

⁴²Slavoj Zizek, *El acoso de las fantasías*, Siglo XXI, México, D.F., 2009, pp. 20.

⁴³ *Ibidem*, pp. 17.

⁴⁴ Walter Benjamin, *Obras: Libro I/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012, pp. 309.

⁴⁵ Wendy Brown, *La política fuera de la historia*, Enclave de libros, Madrid, 2014, pp. 22.

⁴⁶ W. Benjamin, *Obras: Libro I/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012, pp. 307.

liberando así al deseo puro. No la ausencia de deseo, que vendría a decir algo así como que en la redención todo deseo ha sido ya cumplido, y por ello todo está ya muerto. Se trata, pues, de pensar otro tiempo, pero no sólo pensarlo, *actuarlo y actualizarlo*, imponiendo desde fuera el Tiempo Nuevo, tejido de saltos y enlaces como constelación:

“Frente a otra advertencia nietzscheana: «una acción entre momentos consecutivos es sin más imposible, pues dos puntos temporales consecutivos coincidirían meramente. Toda acción es por tanto *actio in distans*, es decir, que efectúa un salto» (grupo de fragmentos antes citado), la apuesta warburguiana, en su trabajo de trans-posición y trans-ferencia (acronológica, histórica) de tiempo(s), viene a mantener el *intervalo* – ese carácter intervalar del tiempo que lo será, también, del tiempo histórico”⁴⁷.

Ahora se pone en juego la historia entera, pero no como relato, como fantasía, sino en la pureza de la destrucción del tiempo impostado: “porque la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado de tiempo-ahora”⁴⁸. Y sobre ella, o desde ella, conjugar la acción política, libre de las ataduras de una historia esclerotizante que, fagocitando el tiempo, desmembraba sus propios sentidos.

Frente a la brillantez rectilínea de la Historia que progresa, optábamos por el rodeo infinito del laberinto. Por mucho que a cada vuelta de esquina nos demos de bruces contra un muro, en ocasiones (las mejores), entre las sombras de sus esquinas podemos encontrar el brillo del sol que desde fuera entra por un atajo. Por cierto, que esa luz habrá de resultar sin duda cegadora – pues cegadora es toda luz en su pureza – es algo que nos avisaba ya la esperanza que despertaba, junto al miedo, el relámpago en la tormenta. Frente al plano sencillo de la fantasía, el salto retrospectivo que abre el trauma⁴⁹, atajos en los interminables pasillos de la memoria. Pues por uno de estos atajos podemos dar un inmenso salto, atrás, adelante o incluso a un lado (tras tantas y tantas vueltas a ciegas, uno nunca sabe donde desemboca el laberinto), hasta encontrarnos precisamente al comienzo, *antes-de-tiempo*, en un inmenso viaje rotatorio para presuponer nuestro pasado: en (presu)poner pasados consiste todo. Es sobre esta variable variabilidad, constante, sobre un pasado móvil y vivo, sobre lo que podremos construir una conciencia libre, conciencia del tiempo y de nuestro tiempo:

“Sólo un pensamiento dirigido a la mutación del mundo, informado por la voluntad de mutación, puede enfrentarse con el futuro – espacio originario e inconcluso ante nosotros – no con apocamiento, y con el pasado no como hechizo. Lo decisivo es, por lo tanto, lo siguiente: sólo el saber en tanto que teoría-praxis consciente puede hacerse con lo que está en proceso de devenir y es, por ello, decidible, mientras que una actitud

⁴⁷ Juan Barja, *Op. Cit.*, pp.22.

⁴⁸ W. Benjamin, *Obras: Libro I/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012, pp. 315.

⁴⁹ Puesto que el trauma es, en esencia y en efecto, la acción retroactiva del presente sobre el pasado, pero también del pasado sobre el presente, de un presente que activa un pasado latente no sólo como recuerdo, sino despertando su auténtica y viva potencia.

contemplativa sólo puede referirse *per definitionem* a lo que ya ha llegado a ser”⁵⁰.

Así es que “la conciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción”⁵¹. A cada instante se puede hacer saltar el continuo de la historia, y lo que es más, a cada instante se está haciendo siempre esto.

La superación de la *fantasía*: Ésta es – debería ser – la vida latente en la expresión de Wendy Brown, *La política fuera de la historia*. La política fuera de la historia, o mejor, desde fuera de la historia: fuera sólo para retornar a ella destructora y pura como un relámpago; como *violencia divina*, violencia incruenta “que redime, no pudiendo ignorarse la conexión profunda entre el carácter incruento y redentor que la caracteriza, pues la sangre es el símbolo de la mera vida”⁵². Pues este será el carácter de la acción que llegará en el nuevo tiempo al tiempo que lo impondrá, “sobre la suspensión, pues, del derecho y de la violencia en que se basa (como ellas en él); una violencia que es, sin más, la violencia del Estado”⁵³. Limpieza purificadora de toda forma y de toda conciencia, conciencia que la historia quería en nosotros (Pasolini). Ahora, erradicada la historia y la violencia de su memoria con el gesto redentor de la violencia divina, la memoria libre (*libera memoria*) realiza ya ese *memento vivere* que Nietzsche persiguiese, en Benjamin sublimado: “nada que haya acontecido se ha de dar para la historia por perdido. Por supuesto que sólo a la humanidad redimida le incumbe enteramente su pasado”⁵⁴. La humanidad redimida, pero no finiquitada: simple apertura de un tiempo nuevo, curso de acción escindido de una historia que apresaba sus aspiraciones. Potencia liberadora absoluta, por lo tanto, en la que el hombre, despojado de esa historia que nunca fue suya, podrá gozar en el instante de cada instante, apropiarse de su esencia y construir, en su deseo liberado, la posibilidad de un tiempo constantemente nuevo, constelación móvil que ilumina el camino guiando nuestros pasos hacia ningún rumbo: de la mano de Bloch, tras el camino de la esperanza:

“Se trata de aprender la esperanza. Su labor no cesa, está enamorada del triunfo, no del fracaso. La esperanza, situada sobre el miedo, no es pasiva como éste, ni, menos aún, está encerrada en un anonadamiento. El afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos, nunca puede saber bastante de lo que les da intención hacia el interior y de lo que puede aliarse con ellos hacia el exterior. El trabajo de este afecto exige que los hombres se entreguen activamente al proceso del devenir a que ellos mismos pertenecen”⁵⁵.

⁵⁰ Ernst Bloch, *El principio esperanza*. Vol. 1, Trotta, Madrid, 2004, pp. 31.

⁵¹ W. Benjamin, *Obras: Libro I/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012., pp. 315.

⁵² W. Benjamin, *Obras: Libro II/vol. 1*, Abada editores, Madrid, 2007, pp. 203.

⁵³ *Ibidem*, pp. 205.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 306.

⁵⁵ E. Bloch, *Op. Cit.*, pp. 25-26.

No de otro modo podíamos acabar. Acabar nosotros *con ese tiempo* y acabar *este tiempo*, el verdaderamente nuestro, que por ello nunca acabará. Y es por eso que el poema de Pasolini que abría este capítulo continúa, y con ello, también, concluye:

*E ormai, forse, altra scelta non ha
che dare alla sua ansia di giustizia
la forza della tua felicità,
e alla luce di un tempo che inizia
la luce di chi è ciò che non sa.⁵⁶*

⁵⁶ “Y quizá ya no tenga otra salida/que dar a su ansia de justicia/la fuerza de tu felicidad/y a la luz de un tiempo que empieza/la luz de quien es lo que no sabe” (Pier Paolo Pasolini, *Op. Cit.*, pp. 60-61).

3. LA MEMORIA DE LA RUINA

“Prophesy now involves a geographical rather than historical projection”⁵⁷

I.

“Los contemporáneos habían caído en la angustia al no ver nada sino el pasado. Pero el espacio se había transformado ya en la cuna, en el lugar del nacimiento de lo que estaba por venir”⁵⁸.

Atrapada entre la Escila de un tiempo y la Caribdis de un espacio que se revelaban como idénticos, magullada y sacudida por las fauces de ese mismo capital que la había visto nacer, la Modernidad se asomaba a su agonía vacía de todo futuro, a merced de un tiempo que estaba ya denunciado y sentenciado como culpable y un espacio que no parecía permitir la apertura de ningún claro desde el que poder orientarse – orientarse a través, por supuesto, de *constelaciones* –. Porque, como ya se ha dicho, ese tiempo triunfante en la Modernidad, por fortuna resquebrajado y renqueante (tanto él como ella), aquí descrito como un basurero y como un mar en calma⁵⁹, tomaba la forma de un espacio abstracto, dando cuenta del hecho, ya – tal vez siempre – innegable, de que *todo tiempo es espacio-tiempo*, constantemente ordenado y desordenado en *espacios de tiempo*⁶⁰. Forma particular de hacerlo, eso sí, puesto que sólo a través de la negación de todo espacio quedaba expuesta tan inextricable relación, a medida que el mundo moderno conformaba el suyo propio en virtud de la expulsión de todo espacio de la Historia como consecuencia de habérselo cedido todo.

Pero, sabiendo que esto resulta imposible (puesto que “no hay historia en ninguna parte. Todo tiene principio y fin. Toda historia su sitio”⁶¹; resumiendo: que, ya que el tiempo es

⁵⁷ John Berger, *The Look of Things*, Viking Press, Nueva York, 1974, pp. 40.

⁵⁸ Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 293.

⁵⁹ Definiciones, todas estas, muy solidarias entre sí, especialmente si tenemos en cuenta que nuestros mares son cada día más, un basurero (basurero de desechos, pero terriblemente, también de desechos humanos, precisamente la de aquellos dejados de lado a cada paso por la Historia...).

⁶⁰ “La bella expresión «espacio de tiempo» no sería sólo una metáfora de la cronología o de la clasificación por épocas, sino que ofrecería la posibilidad de investigar la remisión recíproca del espacio y el tiempo en sus concretas articulaciones históricas” (Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 105).

⁶¹ Karl Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007, pp. 74.

siempre un espacio-tiempo, su forma es la del *cronotopo*⁶²), habrá que ver qué es exactamente eso que aquí ocurre *con* el espacio y *en* el espacio. Con lo que, una vez que se ha planteado en lo básico “la historia del triunfo del historicismo, que al mismo tiempo lo es un destierro”⁶³, faltará aclarar la condición concreta de esta condena; un destierro, eso sí, no de toda tierra, puesto que en algún espacio han de asentarse siempre los pies, pero si de una cierta tierra: de aquella que podemos recorrer en favor de una que tan sólo podemos medir. Sometimiento del espacio por el espacio que equivaldría a decir que la Historia, hasta ahora, *no ha tenido lugar*⁶⁴.

Situación ésta contra la que ya se levantaban – desde el espacio – voces discordantes en los albores de la modernidad, y desde las páginas de Humboldt y Ritter se planteaban ya los primeros campos de batalla contra un historicismo que desintegraba todo espacio, en defensa de una geografía histórica y una historia geográfica, siguiendo, tras las huellas de una unidad perdida muy presente en la antigüedad⁶⁵, la sospecha de que la historia no solo sucedía en el espacio, sino que también *lo recorría*, articulando una dimensión diferente desde la que poder rastrear nuevos caminos. Frente a esto, ese tiempo de la Modernidad que venimos desmigando – y que se desmigaja él solo – discurría sobre la superficie siempre lisa de un continuo infinito que apartaba de nuestra vista cualquier espacio. Un camino que, no obstante, se mostraba liso porque seguía la trayectoria de la violencia destructora puesta en marcha con la marcha militar de las excavadoras de Haussmann, aniquilación del espacio (que como tal lo era también del tiempo que llevaba sobre sus espaldas) que se mostraba contraria a cualquier esperanza liberadora, pura forma de dominación salvaje⁶⁶. Lo que se imponía sobre la

⁶² “Vamos a llamar *cronotopo* (lo que en traducción literal significa «tiempo-espacio») a la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la novela [que] expresa el carácter indisoluble del espacio y el tiempo (el tiempo como la cuarta dimensión del espacio). [...] En el cronotopo artístico literario tiene lugar la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto. El tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia. Los elementos de tiempo se revelan en el espacio, y el espacio es entendido y medido a través del tiempo” (Mijail Bajtin, *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 237-238).

⁶³ Karl Schlögel, *Op. Cit.*, pp. 43.

⁶⁴ Fredric Jameson ha dicho que “con frecuencia se ha dicho, sin embargo, que hoy habitamos lo sincrónico más que lo diacrónico, y creo que al menos es empíricamente plausible sostener que nuestra vida cotidiana, nuestra experiencia psíquica, nuestros lenguajes culturales, están hoy dominados por categorías espaciales más que temporales, a diferencia de lo que ocurría en el anterior periodo modernista” (Fredric Jameson, *Op. Cit.*, pp. 37). En realidad la cuestión no residiría en la primacía de espacios o del tiempos, sino en el tipo de espacios que formen parte de la ecuación. En cualquier caso, aunque desviada, su intuición indica en la dirección de una cierta transformación en las dimensiones del tiempo y el espacio cuyo carácter intentaremos aclarar aquí.

⁶⁵ Simónides daría buena cuenta de ello, como hemos visto, pero las obras de Herodoto serían también, desde otro ángulo, ejemplo paradigmático. En las últimas décadas se ha producido desde la geografía un valioso esfuerzo para pensar la conjugación de espacios y tiempos, espacializando la historia, como demuestra la obra de Edward Soja: “My aim is to spatialize the historical narrative, to attach to *durée* an enduring critical human geography” (Edward Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, London, 1990, pp. 1).

⁶⁶ Al contrario de lo que a este respecto podría pensar un Balzac, para el que, según David Harvey, “un momento de revelación fuera del espacio y del tiempo permite tanto captar el mundo como una

demolición de todo espacio anterior era la voluntad omniabarcante de un espacio abstracto, producido y reproducido por la vanguardia industrial de un capital necesitado de asimilar todo espacio como homogéneo, desvelándose así la falacia fundacional sobre la que vino a asentarse una Modernidad que, creyendo que nacer del absoluto dominio del tiempo, era en realidad la represión de este, reducido sólo al tiempo del historicismo a través de un espacio tiránico:

“Pero el tiempo desaparece en el espacio social de la modernidad [...] El espacio económico subordina al tiempo; en cuanto al espacio político, lo expelle como amenaza y peligro (para el poder). La primacía de la esfera económica y más aún de la política implica la supremacía del espacio sobre el tiempo”⁶⁷.

Prestando atención al espacio que le daba lugar, el tiempo de la Historia era desenmascarado como puramente impostado, aniquilación de todo tiempo auténtico en una orgía acumulativa incapaz de llenar el espacio más que de vacío: pero la vaciedad de ese espacio resultaba por completo hegemónica, y en su triunfo sepultaba bajo el peso de su nada a la temporalidad misma⁶⁸. Así se impone pensar que, tal vez, más que la primacía del tiempo, el historicismo que trataba de soldar las grietas del mundo moderno consistió en la primacía de la conjunción de un determinado espacio y un determinado tiempo a él asociado: “A este espacio, cuyas propiedades se sitúan en la articulación de la forma y del contenido, corresponde un tiempo que posee idénticas propiedades”⁶⁹. Abierto tan solo en la medida en que toda apertura en el espacio es signo de dominación⁷⁰, este espacio, homogéneo y vacío, abstracción reductora, “no es otro que el espacio de muerte. [...] Repetición de todo cuanto es

totalidad, como actuar sobre él de manera decisiva” (David Harvey, *París, capital de la modernidad*, Akal, Madrid, 2014, pp. 66). De nuevo, la lucha no estaría en la eliminación del espacio o del tiempo – destrucción de coordenadas que solo podría llevar a la absoluta desorientación –, sino en su reconstrucción a través de una práctica creativa.

⁶⁷ Henri Lefebvre, *Op. Cit.*, pp. 151.

⁶⁸ “La relación entre tiempo y espacio, concediendo absoluta prioridad al espacio, aparece como relación social inherente a una sociedad en la que predomina una cierta forma de racionalidad controlando la duración, cosa que reduce incluso llevada al límite, destruye la temporalidad” (Henri Lefebvre, *La revolución urbana*, Alianza editorial, Madrid, 1980, pp. 81).

⁶⁹ Henri Lefebvre, *Espacio y política. El derecho a la ciudad, II*, Ediciones Península, Barcelona, 1974, pp. 36.

⁷⁰ Como bien nos dice Lefebvre, “desde su origen, el Estado se expresa por el vacío: los espacios abiertos, las enormes avenidas, las plazas gigantes aptas para los desfiles espectaculares. El bonapartismo no hace sino recoger la tradición aplicándola sobre una ciudad histórica, sobre un espacio urbano altamente complejo” (Henri Lefebvre, *La revolución urbana*, Alianza editorial, Madrid, 1980, pp. 115). Este sería el sentido de la intervención del Segundo Imperio, aplicación violenta de un espacio sobre otro que al mismo tiempo se resiste a perder el previamente existente y lo desborda en su desarrollo.

anterior, presentado como neo. [...] Ese espacio es acumulativo: causas de muerte”⁷¹. Acumulativo, por lo tanto, al igual que esa edad contemporánea que se representaba en su escenario, pretensión de igualdad absoluta inspirada en el espíritu de la mercancía, pues “este espacio final y cuantitativo niega las diferencias, tanto las que proceden de la naturaleza y del tiempo (histórico) como las que viven en el cuerpo, la edad, el género, la etnia”, con lo que en él “lo vivido se aplasta y cae derrotado por lo concebido. La historia se vive como nostalgia y la naturaleza como pesar, como un horizonte que ha quedado atrás”⁷². Patología nostálgica de la mera contemplación en la que su contenido quedaba reducido a valor de cambio, bajo la tenue luz de un amenazante atardecer de horizonte sombrío ante el cual se hacía cada vez más necesario buscar un espacio capaz de generar un tiempo nuevo desde el que “abrir el horizonte”⁷³. Por fortuna el espacio sólo puede ser *producido*, y por ello luchado, y a través de la lucha *creado*. Las palabras, de nuevo, pueden indicarnos en la dirección correcta, y a través de ellas lo hace Patxi Lanceros:

“En ausencia de confirmación de una base en el griego *spadion-stadion*, la palabra espacio (*space, space, spazio*) procede del latín semiculto *spatium* que designa un terreno abierto, un campo hábil para correr o para pasear (sentido que se mantiene en el alemán *spazieren*, también semiculto), un terreno, por ello que se extiende como ‘exterior’ y ‘público’, y que podría considerarse como *dato* inicial, o como *mera naturaleza*. En alemán, sin embargo, el término que cabe traducir por espacio (*Raum*) procede del teutónico *ruun*, que da *room* en inglés o *ruimte* en holandés. Derivado del adjetivo común altogermánico *ruuma* relacionado a su vez con el avéstico *ravah* y con el latino *rus (ruris)* designa espacio, sí, pero un espacio que ha sido previamente abierto o despejado, un espacio que se ha conseguido o ganado; delata el término *Raum* la actividad humana en la elaboración y en la conquista del espacio. Encontrarse en el espacio abierto o provocar la apertura, saberse en el espacio o conquistarlo. Esa parece ser la alternativa que la historia de las palabras descubre y describe”⁷⁴.

Intuición del lenguaje que sería profundizada por Henri Lefebvre, denunciando todo espacio como producto y como productor, inscrito y escrito desde relaciones de producción siempre culpables, a raíz de lo que “la cualidad espacial de la ciudad se valora cada vez más como dialéctica, construida y consecuente, en vez de pasiva o meramente reflexiva”⁷⁵. Curiosamente sería la dinámica espacial generada por el propio capitalismo – peligroso aliado – la que vendría a liberarnos de la opresión del espacio-tiempo que ella misma había puesto en juego desde el siglo XIX:

⁷¹ Henri Lefebvre, *Espacio y política. El derecho a la ciudad, II*, Ediciones península, Barcelona, 1976, pp. 126.

⁷² Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 108-109.

⁷³ *Ibidem*, pp. 451.

⁷⁴ Patxi Lanceros, “La huella del crimen. Imagen de la ciudad”, en *Metapolítica*, nº 68, 2010, pp. 16-17.

⁷⁵ David Harvey, *París, capital de la modernidad*, Akal, Madrid, 2014, pp. 56.

“El espacio abstracto, a pesar de su negatividad (o más bien precisamente en razón de esa negatividad) engendra un nuevo espacio que portará el nombre de espacio diferencial. La razón por la cual podemos llamarlo así estriba en que el espacio abstracto tiende hacia la homogeneidad, reduce las diferencias o particularidades existentes mientras que el nuevo espacio no puede surgir (o producirse) sino aceptando las diferencias”⁷⁶.

Incapaz de contener las presiones de la realidad que intentaba aplastar bajo el asfalto, la unidad del espacio-tiempo industrial abstracto no se limita a resquebrajarse, sino que estalla, haciéndolo saltar por los aires, planteando como resultado el escenario en el que deberá jugarse la lucha por ver cuál será el carácter definitivo que revestirá ese espacio diferencial que nace de sus cenizas. Como el espacio abstracto impuso su dominio, en última instancia, sobre los cuerpos (habida cuenta de que todo espacio sería, al final, reducible al cuerpo, escenario último de todas las luchas – y todas las derrotas – donde se encarnan las heridas y los golpes, pero también todo disfrute), desde ellos debía nacer el espíritu de esta lucha: “la historia del cuerpo en la fase final de la cultura de Occidente es la de sus rebeliones”⁷⁷, dice Lefebvre citando a Octavio Paz. Producción de un espacio sobre las bases de la destrucción de otro que será, necesariamente, producción social en cuyo centro estará siempre el cuerpo, *cuerpo espacial*, realidad última del espacio y por ello generador a la vez que generado⁷⁸. De lo que resulta que este cuerpo, en el espacio extendido y entendido, será también desde el que surjan las posibilidades creativas de cualquier otro espacio⁷⁹: “No hay que demostrar la capacidad inventiva del cuerpo: la muestra y despliega en el espacio”⁸⁰.

⁷⁶ Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 110.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 245.

⁷⁸ “Estamos empezando a tomar conciencia de nosotros mismos en tanto seres intrínsecamente espaciales, continuamente comprometidos con la actividad colectiva de producir espacios y lugares, territorios y regiones, ambientes y hábitats, quizás como nunca antes había sucedido. Dicho proceso de producción de espacialidad o de «creación de geografías» comienza con el cuerpo, con la construcción y *performance* del ser, del sujeto humano como una entidad particularmente espacial, implicada en una relación compleja con su entorno” (Edward Soja, *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Traficantes de sueños, Madrid, 2008, pp. 33-34).

⁷⁹ De otro espacio, pero también, desde él, de otro tiempo, puesto que el tiempo vive en el cuerpo o a partir de él: no solo en lo visual sino también, o sobre todo – como cualquier persona enamorada puede corroborar –, en lo auditivo, en nuestro olfato, nuestro tacto, y aún en el interior mismo de nuestras bocas (la archicitada *madeleine* de Proust, modelo paradigmático de los sorprendentes mecanismos del recuerdo).

⁸⁰ Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 249.

II.

Parece ser que, para los Aymara, el futuro se encuentra a sus espaldas, mientras que el pasado se muestra en toda su extensión ante sus ojos; para hacer referencia a lo acontecido, por lo tanto, se señala hacia adelante, mientras que mirando hacia atrás se apunta a aquello por venir⁸¹. Situación particular que habrá de recordarnos, por supuesto, la posición del Ángel de la Historia, pero que sirve en primer lugar – pues de lugares hablamos – para expresar, con más claridad, algo que viene barruntándose a lo largo de estas páginas, esto es: que todo tiempo se despliega en un espacio, y, lo que es más, que se despliega, precisamente, no sólo en él sino *desde él*. Desde uno que ha de ser, concretamente, el espacio inicial e irrenunciable de un cuerpo⁸²: cuerpo que organiza activo, a través de las palabras, pero aún antes, de los gestos, los retazos de un tiempo que a su alrededor va tejiendo⁸³. Las manos, así, trazan con sus dedos el signo (índice) que habrá de trenzar el decurso de este tiempo, cortando y balizando el espacio que rodea su figura. Signos generados, además, en el preciso instante que cifra el recuerdo y lo constituye; aquí, totalmente materializado en su gestualidad, movimiento del cuerpo que pone en marcha con el juego de su expresión, al ritmo de sus manos, una *geografía*. Geografía genuina, desarrollada en todo momento frente a esa geometría de la que ya se ha hablado no sólo porque la primera sepa, en principio con más claridad, cual es la tierra que trata, sino porque la trata, radicalmente, de otra manera. Pues esta tierra de la *geographia* («η γη» –hê gê– y «γραφειν» –graphein), frente al frío y meticuloso cálculo de lo *métrico*, ofrece siempre el espectáculo artístico del dibujo que crea, a través de sus sensuales trazos – pero también en ellos – una *grafía*. De nuevo, la etimología nos sirve para descubrir en el nombre el brillo que el polvo de la costumbre nos oculta, porque *graphein* (γραφειν) es describir, sí, pero también *dibujar*: dibujos infinitos esbozados por nuestros cuerpos sobre una tierra (siempre *Raum*) que vamos llenando de tiempo⁸⁴. Práctica gráfica que, no obstante, es

⁸¹ Rafael E. Núñez y Eve Sweetser, “With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time”, en *Cognitive Science*, 30, (2006), pp. 401-450.

⁸² El cuerpo del hablante constituye, en todo momento, el punto de referencia en el que queda anclado el presente. Mera referencia, eso sí, que no implica que ese cuerpo deba equivaler realmente al presente, ni mucho menos ser *cuerpo presente*. Al contrario, se impone necesario que sea siempre un cuerpo vivo, capaz de organizar desde sí el espacio circundante para generar un tiempo – el suyo propio –, en el que podría funcionar como presente sin que desde luego esto signifique olvidar que él mismo es en absoluto sólo presente, sino también futuro y pasado, de lo que dan buena cuenta cicatrices y cambios.

⁸³ Todo esto es, por supuesto, aplicable a cualquier forma de temporalidad, pero el caso de los Aymara, por su particularidad, explicita a la perfección la curiosidad de estos mecanismos.

⁸⁴ “La forma espacial controla la temporalidad, una geografía imaginada controla la posibilidad de cambio y de historia” (David Harvey, *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid, 2012, pp. 187).

siempre realizado en los márgenes de un espacio ya existente, por lo que su resultado habrá de ser siempre, antes que obra, *producto*.

No se trata, en definitiva, de que en el espacio leamos el tiempo⁸⁵, sino que, con más fuerza todavía, lo dibujamos. Ante la creencia de ser ese tiempo que leemos no más que la plasmación de un tiempo previo – tiempo, por lo tanto, neutro – en un espacio que queda modelado a su imagen, se levanta ya la conciencia de que es el espacio, fruto de cuerpos, el que genera ese tiempo, y, por lo tanto, si fuese cierto que en el espacio leamos el tiempo, lo sería tan solo porque él lo escribe, no como mero receptáculo, sino como creador directo. El espacio sería a la vez papel, tinta y escritor; efecto paradójico, con la tinta del espacio – de sus itinerarios y sus relieves – se escribirían las líneas del tiempo. Si podemos definir este espacio como dibujo, esto es, poética humana (pero también práctica), habrá que ver ahora en que consiste ese tiempo que se eleva desde las líneas de esos trazos. Porque las líneas pueden ser varias, y no habrá de valernos cualquier dibujo, puesto que no todo dibujo habrá de ser geográfico (existe, después de todo, un dibujo *técnico* que poco contacto tendrá con esta *grafía*)⁸⁶.

Para entender como podamos caminar desde el espacio hasta nuestro tiempo habrá que seguir el camino de un pequeño rodeo: rodeo que habrá de seguir con cuidado las huellas de los reglones siempre (re)torcidos de la Memoria a fin de descubrir que espacios son los que ésta habita. Pues este tiempo que entre nuestras manos tenemos, y que con ellas trazamos, será creado – de nuevo: *producido* – por nuestra Memoria, de modo que ésta no consistirá en una forma de moverse en el tiempo, sino en el modo de ponerlo en movimiento. Ese movimiento en el que ineludiblemente consistiría el tiempo (más bien, “numero del movimiento según el antes y el después”⁸⁷), que sería a un tiempo el flujo de ese espacio en el que se asentaría.

Eso nos indicaba Freud cuando, desconfiando de Kant, sospechaba que el tiempo, más que ser una forma pura a priori de la sensibilidad, era, tal vez, discretamente generada en alguna otra parte, de modo que:

“Los procesos anímicos inconscientes son en sí atemporales, no se ordenan temporalmente, el tiempo no altera nada en ellos, no puede aportárseles la representación del tiempo. [...] nuestra percepción abstracta del tiempo parece más bien estar enteramente tomada del modelo de trabajo del sistema P-Cc, y corresponder a una autopercepción de éste”⁸⁸.

⁸⁵ Expresión de Friederich Ratzel que da nombre a la citada obra de Karl Schlögel.

⁸⁶ Las líneas pueden volverse también, y tristemente suelen hacerlo, angulosas y violentas, dibujando tierras hostiles que arrastran tiempos baldíos. Lo que no quiere decir, ni mucho menos, que toda línea armónica sea producida sin luchas, antes bien, resultará siempre de las tensiones generadas por el conflicto.

⁸⁷ Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1995, pp. 275.

⁸⁸ S. Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Obras completas, Volumen XVIII*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1992, pp. 28.

Sistema P-Cc que vendría a denominar el funcionamiento básico del recuerdo, la práctica fundamental de traer al presente lo acontecido (de nuevo re-cordar: volver a pasar por el corazón, ahora, ya con Freud, desenmascarado en todo momento como ese otro corazón que ya ha pasado por estas páginas: *El corazón de las tinieblas*). Así puesto en juego por Freud, el tiempo de la Memoria sería generado por ella misma, imagen, la de ese sistema P-Cc, que sería representable, y como tal representada, en otro lugar, en la figura de una pizarra mágica: artificio inocente⁸⁹ pero prodigioso que, combinando las virtudes de la pizarra y del papel es, al modo de nuestro aparato anímico, “ilimitadamente receptivo para percepciones siempre nuevas, y además les procura huellas mnémicas duraderas”⁹⁰. En esta pizarra mágica se escribiría, sin necesidad de aportar material complementario (tinta, tiza o grafito), mediante la presión ejercida sobre una lámina superior que, al tocar una tablilla de cera situada debajo, haría aparecer los signos trazados. Una vez que el contacto entre estos dos elementos era eliminado, el registro desaparecía, quedando la superficie libre para nuevos grabados sin que por ello la huella de lo anterior fuese borrada de esa tablilla inferior oculta donde quedaría siempre guardada la marca de todo lo que alguna vez fuese sobre ella escrito. En la continua discontinuidad de la conciencia, que sería, precisamente, el contacto entre las dos superficies, se establecería el funcionamiento de la memoria: en ese instante de coincidencia entre los dos niveles sería en el que podríamos tener conciencia de la huella, ya sea en el momento de su grabación o, al contrario, en el movimiento de vuelta desde la tablilla de cera hasta la lámina de lo consciente. En este retorno consistiría el verdadero prodigio de la memoria porque, eso sí, la imagen de este juguete tiene sus limitaciones y “en efecto, la pizarra mágica no puede “reproducir” desde adentro el escrito, una vez borrado; sería realmente una pizarra mágica si, a la manera de nuestra memoria, pudiera consumir eso”⁹¹.

Y es que lo fascinante es “comprobar que en la tablilla de cera misma se conserva la huella duradera de lo escrito, legible con una iluminación adecuada”⁹². Una iluminación que vendría a representar el instante de apropiación del pasado que pone en juego el recuerdo, y que tendrá que ser esa súbita y brusca, luz cegadora del relámpago, de la que ya habíamos hablado, con Benjamin: “el pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad”⁹³. Un instante, además, cargado de peligro.

Una amenaza que podrá llevarnos hasta la violencia del trauma, fundamentado en la grabación inconsciente de la huella en nuestra memoria y mejor expresión del carácter discontinuo de toda conciencia, perpetuo ir y venir, revelándolo en su luz como un fenómeno

⁸⁹ Esta pizarra era, en realidad, tan sólo un juguete infantil, aún popular. Tan sólo, o más bien fabulosamente: no deja de ser curioso que, intentando acercarnos a Benjamin, nos topemos con un juguete, habida cuenta de su vivo interés por ellos. Por otro lado – o por el mismo – la pizarra mágica también tendrá que recordarnos otra superficie de escritura destacada, el papel secante (Patxi Lanceros, “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante”, en Juan Barja y César Rendueles (eds.), *Mundo escrito. Siete derivas desde Walter Benjamin*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2013, pp. 179-200).

⁹⁰ Sigmund Freud, “La pizarra mágica”, en *Obras Completas, Volumen XIX*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1992, pp. 244.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 246.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Walter Benjamin, *Obras, Libro I/Vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012, pp. 307.

mucho más profundo en un sentido que Freud no habría previsto, punto de desarrollo de los visos de una temporalidad renovadora. Y es que el principio indispensable que late en el tiempo de la experiencia traumática es la comprensión de que sólo recibe tal carácter retroactivamente, su potencial traumático es activado desde un futuro aún por llegar en base a otro tipo de experiencia, articulación de dos puntos temporales que supera y trasciende el espacio que los separa liberando el potencial inscrito en cada instante. La relación pasado-presente que establece el trauma no es mero presentismo *a la Croce*, puesto que no se trata tan sólo de que el presente arroje luz sobre el pasado, sino que el pasado actúa, desplegándose por vez primera, solamente desde un futuro que lo reactiva, o más bien que *lo activa por vez primera*:

“La experiencia del trauma, el hecho de la latencia, casi parecería consistir no en el olvido de una realidad que nunca puede ser completamente reconocida, sino en una latencia inherente dentro de la experiencia misma. El poder histórico del trauma no es únicamente que la experiencia se repita luego de su olvido, sino que es solo en y a través de su olvido inherente que se experimenta, con plenitud, por primera vez. [...]La naturaleza traumática de la historia significa que los eventos son históricos únicamente al punto que estos implican a otros”⁹⁴.

Así el trauma, término surgido del griego «τραῦμα», que deriva de herida, pero también, como nos recuerdan Laplanche y Portalis, del verbo perforar⁹⁵, llevaría en su seno el potencial de una temporalidad capaz de traspasar la lámina del tiempo histórico plano, siempre homogéneo y vacío. Perforar, también, la continuidad de sus espacios en busca de sus grietas. El trauma, y el carácter del recuerdo asociado a su estructura temporal, llevaban consigo la virtualidad de un tiempo nuevo desde el que forjar, ya con Benjamin, un nuevo concepto de historia, imagen e imaginación de la Memoria:

“Ningún hecho es, en cuanto causa, justamente por eso ya histórico. Se ha convertido en tal, póstumamente, con empleo de datos que pudieran hallarse separados de él por milenios. El historiador que parte de ello deja de permitir que una mera sucesión de datos corra por los dedos al igual que un rosario. Con ello, capta la constelación en que se adentró su propia época junto a una anterior que se halla determinada totalmente.

⁹⁴ Cathy Caruth, “Experiencias sin dueño: trauma y la posibilidad de la historia”, en *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011, pp. 303-304. Desde otra perspectiva distinta ha trabajado extensamente la relación entre historia y trauma Dominick LaCapra, aunque, a nuestro juicio, sin llegar a desplegar el potencial de la temporalidad que aquí intentamos rescatar. Sus obras son, en cualquier caso, de obligado paso, en especial: *Representar el Holocausto: historia, teoría y trauma*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008; e *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, FCE, México, D.F., 2006.

⁹⁵ Jean Laplanche y Jean-Bertrand Portalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 447.

Funda así un concepto de presente como el tiempo-ahora, ése en el cual se han esparcido astillas del mesiánico”⁹⁶.

Un tiempo plagado de astillas surgidas de la quiebra de otro tiempo y de otro espacio, aún vivos sobre la superficie del ahora vigente a la manera de atajos, y desde las que habrían de abrirse las vías, antes muertas, de la génesis de un nuevo tiempo. Una temporalidad inédita, eso sí, que será radicalmente nueva al tiempo que antigua, en la medida en que, bajo la forma del trauma, active la fuerza siempre viva en la figura de Simónides, ahora actuada y activada, plena recuperación de su memoria en la Memoria.

Pues este tiempo es, a fin de cuentas, funcionamiento del principio de la Memoria, equiparable al recordar pero no a ello reductible, sino generado por ella aunque lo supere. En definitiva: *el tiempo de la Memoria sería tan solo este tiempo que ella pone en juego*, con lo que su espacio, al menos mental, sería equiparable al de esa pizarra que tan bien lo representaría. Ahora bien que tal pizarra tendría, para Freud, también su representación incompleta y fallida en la imagen de la ciudad, incapaz de plasmar el registro de la memoria, del que, ya se ha dicho:

“Desde que hemos superado el error de creer que el olvido, habitual en nosotros, implica una destrucción de la huella mnémica, vale decir de su aniquilamiento, nos inclinamos a suponer lo opuesto, a saber, que en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas”⁹⁷.

Porque a fin de ilustrar esto, Freud recurre, curiosamente, a una ciudad – más exactamente, a *la ciudad*, Roma, ciudad eterna –, queriendo demostrar en sus muros la frontera insuperable que supone el hecho de que “si queremos figurarnos espacialmente la sucesión histórica, sólo lo conseguiremos por medio de una contigüidad en el espacio; un mismo espacio no puede llenarse doblemente”⁹⁸. La materia así, se muestra como obstáculo para materializar nuestro tiempo. Porque, para que el tiempo esté, parecería necesario pensar, con Freud, que debe estar siempre en su mismo espacio, correlación perfecta entre lugar y momento que habría de extenderse infinitamente. Pretensión imposible, por supuesto, que vendría a derribar toda aspiración del espacio, justo en la medida en que su destrucción conlleva la de su tiempo:

⁹⁶ Walter Benjamin, *Obras, Libro I/Vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012, pp. 318. También, en conversación con Brecht (anotada en sus diarios): “la verdadera medida de la vida es el recuerdo. El recuerdo recorre, mirando atrás, la vida como un relámpago” (Walter Benjamin, *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014, pp. 151).

⁹⁷ Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas, Volumen XXI*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1992, pp. 69-70.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 71.

“¿Por qué hemos escogido justamente el pasado de una ciudad para compararlo con el pasado del alma? También en el caso de la vida anímica – se nos dirá – el supuesto de la conservación de todo lo pasado vale únicamente a condición de que el órgano de la psique haya permanecido intacto, que su tejido no se haya deteriorado por obra de traumas o inflamaciones. Ahora bien, en la historia de ninguna ciudad echamos de menos influjos destructores equiparables a esas causas de enfermedad, y ello aunque hayan tenido un pasado menos turbulento que el de Roma; aunque, como Londres, apenas las visitara nunca el enemigo. El desarrollo de una ciudad, incluso el más pacífico, incluye demoliciones y sustituciones de edificios; en fin, la ciudad sería por principio inapta para compararla con un organismo anímico”⁹⁹.

A la luz de Lefebvre, y volviendo a traer con nosotros esa otra luz que Simónides aportaba – farolillo de emergencia para buscar y rebuscar entre las ruinas –, se nos muestra, no obstante, que la ciudad guardaría con la vida anímica mucha más relación de la que Freud pensara, coincidiendo exactamente con esa pizarra mágica en la que persistía siempre el registro de todo lo escrito, por mucho que temporalmente se ocultase: expresión – temporalmente – deliciosamente inadecuada para lo que aquí se dice, puesto que sería precisamente temporalmente, *en tanto que tiempo*, que lo oculto vendría a hacerse presente. Condición ésta de la Memoria que habrá de resultar incompatible, en todo punto – cada punto temporal que no podría coincidir por ello con los puntos del espacio –, con las dimensiones de un espacio que es siempre limitado, y con ello límite. A no ser que, en realidad, dicho espacio admita, como espacio y en tanto que tal, una textura profusa de puntos en la que cada punto espacial contiene en sí infinitos puntos temporales, pero también espaciales, palimpsesto de mapas en los que los espacios quedan superpuestos de forma que “ningún espacio llega a desaparecer por completo, ninguno es abolido sin dejar rastro”¹⁰⁰.

Pervivencia de todo espacio¹⁰¹ que no sería fruto, como querría Freud, de su perfecta conservación, sino de la constante presencia y general extensión de sus heridas y grietas, puesto que la prevalencia de todo el espacio sólo puede tener forma de *resto*, germen de la ruina: como decíamos, *sobre la destrucción del espacio se va construyendo a cada instante la Memoria*. El espacio de Simónides figuraba – recordemos, con Auerbach – el espacio de nuestras ciudades, sumidas en el ritmo del capital en el que “la movilización del espacio se vuelve frenética y conduce a la propia autodestrucción de los viejos y nuevos espacios”¹⁰². Unos espacios en cuyos restos – restos del tiempo que resta – tendríamos que excavar y recordar, arqueología del presente que lo será al mismo tiempo de todos los presentes, de

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 71-72.

¹⁰⁰ Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 212.

¹⁰¹ Espacios, que no contenidos, aunque éstos resistirían también, aun indirectamente, en tanto que un espacio no es más que aquello que contiene y que lo contiene, es decir, lo limita.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 370.

aquellos que en éste laten, olvidados pero no perdidos, como recuerdo de un pasado que no ha tenido lugar:

“La memoria es el medio de lo vivido¹⁰³, al igual que la tierra viene a ser el medio en que las viejas ciudades están sepultadas. Y quien quiera acercarse a lo que es su pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. [...] Por ello los recuerdos más veraces no tienen por qué ser informativos, sino que nos tienen que indicar el lugar en el cual los adquirió el investigador”¹⁰⁴

Un espacio destruido, pero no arrasado, sobre el que reposan los vestigios de todo mundo anterior, medio de vida en el que nos toca habitar. Vida arraigada entre los despojos de un tiempo quebrado; el espacio industrial ha estallado, y con él su tiempo, y ahora habitamos en sus ruinas, medio de lo vivido que vive *en* el tiempo, *por* el tiempo y *como* tiempo. Ese medio que es la Memoria es a la vez el del espacio, toda vez que el espacio de nuestras ciudades se desvela como aquel en el que ellas mismas están sepultadas, enterradas en la Memoria misma. Un espacio diferencial, pervivencia tanto de los tiempos en el tiempo como de los espacios en el espacio, cuya superficie – y también sus estratos – tendremos que aprender a geografiar, diseño de una cartografía de la Memoria: *Atlas Mnemosyne*¹⁰⁵. El resultado será, a buen seguro, el mapa de un laberinto, ahora medio – hogar – de lo vivido. Pero este medio – medio de la Memoria y Memoria como medio – será precisamente el de un espacio en constante aviso de derrumbe, continua destrucción y reconstrucción de sus bases y modelos, resultado inevitable de la incansable maquinaria de capitalismo, auténtica revolución permanente:

“El capital construye un paisaje geográfico a su propia imagen en un cierto punto del tiempo sólo para tener que destruirlo después para acomodar su propia dinámica de acumulación interminable de capital, fuerte cambio tecnológico y feroces formas de lucha de clases”¹⁰⁶.

El mundo urbano del capitalismo tardío actúa así lo que avanzaba Simónides: desde un espacio en continua fragmentación, que a cada instante se deshace o estalla, pero en el que

¹⁰³ Una constatación similar puede encontrarse en Lefebvre: “Que cualquiera mire el espacio que le circunda ¿Qué ven? ¿Ven el tiempo? Más bien, viven el tiempo, están dentro del tiempo. Solo se ven movimientos. En la naturaleza, el tiempo se aprehende dentro del espacio, en el corazón, en el seno del espacio” (Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 150). La memoria, en tanto tiempo, es el medio de lo vivido.

¹⁰⁴ Walter Benjamin, *Obras: Libro IV/vol. 1*, Abada editores, Madrid, 2010, pp. 350.

¹⁰⁵ Nos referimos, por supuesto, al célebre proyecto de Aby Warburg, en el que, en lo referente al arte – pero no a él limitado –, se ponía en práctica este principio (Aby Warburg, *Atlas Mnemosyne*, Akal, Madrid, 2010).

¹⁰⁶ David Harvey, *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid, 2012, pp. 206.

ningún resto es suprimido por completo, se elevará la Memoria como pureza del vestigio, cadencia de un tiempo nuevo forjado por el fuego de la ruina. La Memoria nace, no podía ser menos, en el instante de peligro: “Al materialismo histórico le toca retener una imagen del pasado como la que imprevistamente se presenta al sujeto histórico en el instante mismo de peligro”¹⁰⁷. La llegada del espacio diferencial que sustituyese al espacio abstracto venía impulsada por la fuerza misma del capitalismo, con lo que su futuro solo podrá decidirse como lucha, confrontación que tendrá que servir como *alarma de incendios*:

“La burguesía, venza o pierda en la lucha, se encuentra condenada a sucumbir debido a sus profundas contradicciones internas, que en el curso de su desarrollo se volverán mortales. La cuestión es tan sólo si sucumbirá por sí misma o por la fuerza del proletariado [...]. Y si la supresión de la burguesía no queda consumada en un instante ya casi calculado del desarrollo económico y técnico [...] todo estará perdido. Hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita”¹⁰⁸.

Que el espacio impuesto por la Modernidad haya saltado por los aires no quiere decir que la batalla esté ganada, sino que se ha proyectado su terreno. Lo que está en juego es descubrir si podemos aprender algo de nuestro propio desgarró, más allá de la conciencia de este estado, si podremos aprovechar la ocasión para crear la unidad espacio-temporal que nos permita buscar entre los restos un *tiempo nuevo* y un *espacio propio*. Sólo sobre la base del espacio diferencial, presente aún como virtualidad, que nuestro tiempo nos ha legado en los escenarios de nuestras ciudades, podrá encontrarse el material necesario para ello, y su adecuado uso sólo llegará en la forma de combate: “sólo la lucha de clases tiene capacidad diferencial, capacidad para establecer y para generar diferencias no intrínsecas al crecimiento económico considerado como estrategia, lógica o sistema (es decir, diferencias inducidas o toleradas)”¹⁰⁹. Frente a la estática defensa que puedan proporcionarnos las heterotopías¹¹⁰, refugios necesarios pero insuficientes, se hace necesaria la construcción de espacios radicalmente nuevos capaces de desbordarlas, partiendo de ellas, sí, pero sólo para elevarse sobre sus límites produciendo espacios genuinos. Espacios a los que sólo los oprimidos, portadores de potencial diferencial, podrán dar forma, creación-producción que únicamente a través de la lucha podrá llevarse a buen puerto; salir, por tanto, del mar en calma de la Modernidad sobre las olas de una nueva tormenta, un último naufragio que pueda llevarnos, ahora sí, hasta tierra firme.

¹⁰⁷ Walter Benjamin, *Obras: Libro I/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012, pp. 307.

¹⁰⁸ Walter Benjamin, *Obras, Libro IV/vol. 1*, Abada editores, Madrid, 2010, pp. 62.

¹⁰⁹ Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 113.

¹¹⁰ “Espacios reales, espacios efectivos, espacios delineados por la sociedad misma, y que son una especie de contraespacios, una especie de utopías efectivamente verificadas en las que los espacios reales, todos los demás espacios reales que pueden hallarse en el seno de una cultura están a un tiempo representados, impugnados o invertidos, una suerte de espacios que están fuera de todos los espacios, aunque no obstante sea posible su localización” (Michel Foucault, “Los espacios otros”, en *Astrágalo: revista cuatrimestral iberoamericana*, Nº 7, 1997, pp. 83-91).

III.

Visto lo visto, parece claro que tendremos que ponernos manos a la obra – a fin de crear una *obra* consciente de ser, también, *producto*¹¹¹ – y construir, frente a las rectas avenidas que arrasaban el París del XIX, tiempo continuo que ante todo continua y ante nada se detiene, los contratiempos de las barricadas, cambio de ritmo que articula y desarticula el espacio de la calle, “el lugar donde un grupo (la propia ciudad) se manifiesta, se muestra, se *apodera* de los lugares y realiza un adecuado espacio-tiempo”¹¹². Apoderamiento que seguirá la forma de la Memoria, trazando sobre la ciudad la intrincada estructura del laberinto. Después de todo, no puede ser casual que las barricadas se levanten con escombros, restos desangelados de un presente en migajas: *pura ruina*. Unas ruinas que se levantan desde los escombros y con ellos, más de nosotros dependerá la suerte de lo destruido. Sólo a través de nuestra acción en el espacio podrá convertirse la aniquilación del espacio moderno en la producción de uno nuevo, *espacio de ruina*, auténtica morada de la Memoria.

“La sociedad urbana solo puede construirse sobre las ruinas de la ciudad clásica”¹¹³, dirá Lefebvre; sobre unas ruinas que están presentes en ella, espacios de estratos donde todo se conserva, como vestigio y como basamento, como cimiento y como ceniza (ceniza que será, afortunadamente, también *abono*). Por esto es mejor decir que la nueva sociedad deberá construirse no sobre las ruinas, sino a partir de ellas. O, mejor, a partir de la conversión en ruinas de los restos del espacio abstracto quebrado que por sí solos no serán más que basura: como destaca Benjamin citando a Balzac, “las ruinas burguesas serán sólo un innoble detritus”¹¹⁴. Aquí, en este resquicio que se abre al espacio al abrirse éste en canal, es donde Benjamin introduce, tratando de hacer hueco, esa cuña maravillosa que será la *Obra de los Pasajes*, potencialidad infinita de transformación de un mundo ya decadente a partir de sus despojos. Producidos como puro escombros en la reproducción capitalista de su propia destrucción creadora, formas obsoletas de la mercancía, tan sólo la intervención activa de aquellos que son también desperdicio de esta maquinaria podrá constituirlos como ruina, resto en el Tiempo de otros tiempos y por ello mónada cargada de posibilidad. Porque esta será también, para ellos, su única esperanza, la vía abierta para trazar un espacio propio, pues dicho espacio será, como lugar de la Memoria, materialización del tiempo nuevo y redentor de la *libera memoria*, lugar del habitar del *memento vivere*. Vivimos en una sociedad que vive su

¹¹¹ “Resulta del todo punto imposible pensar la ciudad y lo urbano modernos en tanto que obras (en el sentido amplio y fuerte de la obra de arte que transforma sus materiales) sin concebirlos previamente como productos” (Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 55).

¹¹² Henri Lefebvre, *La revolución urbana*, Alianza editorial, Madrid, 1980, pp. 25.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 174.

¹¹⁴ Walter Benjamin, *Obras V/vol 1*, Abada editores, Madrid, 2013, pp. 175.

propia ruina, pero que no ha aprendido a actuarla aún como tal sino que la recorre como desecho.

Convertir los escombros y cascotes en ruinas, aprender a habitar en el centro de la catástrofe, he aquí el reto que ha de llevarnos hacia la ejecución del potencial liberador de una Memoria que sólo a través de la construcción de ruinas podrá asentarse en este espacio, ahora definitivamente espacio de tiempo, y por ello cargado de futuro. Porque, como bien lee Marc Augé, las ruinas llevan dentro de sí “la experiencia del tiempo, del tiempo puro”¹¹⁵, no el de una historicidad impostada, sino la potencia de un lugar que burbujea lleno de tiempo-ahora:

“El espectáculo de estas suntuosas ruinas no despierta en quien las contempla ningún recuerdo propiamente dicho. Por el contrario, le conmueve en lo más hondo la evidencia de un tiempo sin objeto que no es el tiempo de ninguna historia”¹¹⁶.

Tiempo sin objeto que no estará a nada atado, despegado y desapegado de las estrecheces violentas de la narración histórica en una constelación libre de puntos temporales diseminados que nos permiten “percibir el tiempo sin resumir la historia ni liquidarla con la ilusión del conocimiento”¹¹⁷. En el desamparado páramo del espacio convertido en escombrera, tan sólo la apropiación de sus tierras podría sostener la elaboración de la ruina; la dominación del espacio¹¹⁸, imposición violenta de un orden ajeno, habrá de generar tan sólo más escombros¹¹⁹. Frente a estos, o tal vez desde ellos, se levanta con fuerza la acción redentora de su apropiación, intervención productora que construirá el habitar en las ruinas, mudanza sólo posible por las vías intrincadas de un tiempo nuevo, pues “la apropiación conlleva tiempo”¹²⁰: es decir, que lo crea, lo con-lleva, no solo lo supone, sino que lo lleva consigo en su seno, puesto que lo ha dado a la luz y lo genera en cada momento.

Solo como producción puede materializarse la apropiación, generación de ese espacio propio que dará lugar a la ruina, no como mero resto, sino como resto *actuado* y *habitado*. Por eso la heterotopía foucaultiana resultaba insuficiente, apenas desviaciones, reapropiaciones para un uso diferente, pero no intervención creativa: “El pensamiento teórico tiene por objeto y sentido la producción, no la desviación, que no es en sí más que una reapropiación – no una

¹¹⁵ Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 45.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 57.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 156.

¹¹⁸ “Espacio *dominante* y *dominado* [...] Tales espacios son labores de construcción más que obras, ni siquiera productos en la acepción estricta, moderna e industrial; el espacio dominante es el resultado de los proyectos de un amo”, frente a lo cual “un espacio *apropiado* parece una obra de arte” (Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 213).

¹¹⁹ Recientemente un breve pero valioso reportaje fotográfico publicado en *El País Semanal* ponía en evidencia la pertinencia de estas realidades sobre la tierra que dio a luz a la ruina. El reportaje, que consistía en una sucesión de fotografías de comercios cerrados y abandonados a lo largo de toda Grecia, señalaba a estas escenas como “unas ruinas muy distintas a las de la Antigüedad” (“Grecia echa el cierre”, en *El País Semanal*, nº 2032, 06.09.2015).

¹²⁰ Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 389.

creación – y sólo provisionalmente pone fin a la dominación”¹²¹. El detrito puede – y debe – acabar por convertirse en ruina, pero sólo podrá hacerlo en virtud de la acción consciente de una potencia salvífica expresada en el espacio, Memoria incruenta y redentora que tome la fuerza inscrita en el pasado para sacudir al tiempo de su eje – *time out of joint* –.

“La historia es también violencia [cabría decir, ante todo], y a menudo el espacio de la gran ciudad recibe de lleno los golpes. La ciudad lleva la marca de sus heridas. Esta vulnerabilidad y esta memoria se parecen a las del cuerpo humano y son ellas, sin ninguna duda, las que hacen que la ciudad nos resulte tan próxima, tan conmovedora. Nuestra memoria y nuestra identidad están en juego cuando cambia la forma de la ciudad”¹²².

Sacudida y violentada, la ciudad, no podía ser de otro modo, “toma su revancha en el recuerdo”¹²³ a través de la construcción de esa ruina que siempre ha ocupado su centro desde las migas de su espacio, desecho de formas. Frente a la playa bajo los adoquines, lo que el asfalto trata de sepultar es la Memoria, una Memoria que se libera de sus ataduras para producir, de una vez por todas, el espacio de nuestras ruinas, un espacio que será diferencial y laberíntico, privilegiando la atención a sus pliegues en su pureza, puesto que “ninguna imagen le es satisfactoria, dado que reconoce que podría desplegarla de nuevo, una vez más; sólo en los pliegues ve lo verdadero, pues en ellos se oculta aquella imagen, aquel gesto, aquella sensación por la que hemos abierto y desplegado todo cuanto se da en el despliegue”¹²⁴. Por eso debemos ir tras la búsqueda, que sólo podrá ser creación, de un espacio que se despliegue en pliegues, los pliegues de la ciudad – callejones, pedestales, ruinas – pero también, por ello, los pliegues de nuestros cuerpos¹²⁵ y de nuestras luchas. No para ser desplegados, sino para que, permaneciendo plegados, puedan ser desplegados cien mil veces en nuestros recorridos, como los miles de itinerarios posibles que el laberinto contiene dentro de sí sin desdoblarse en caminos ordenados, sino conservados en su enmarañamiento, como *nudos*. Nudos de espacio y nudos de tiempo, esta será la forma del espacio diferencial, esta será la forma del espacio y el tiempo de la Memoria, espíritu puro de la ruina.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 216.

¹²² Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 122.

¹²³ Walter Benjamin, *Crónica de Berlín*, Abada editores, Madrid, 2015, pp. 49.

¹²⁴ Walter Benjamin, *Crónica de Berlín*, Abada editores, Madrid, 2015, pp. 13.

¹²⁵ Que el cuerpo está lleno de estos pliegues es algo de lo que da buena cuenta siempre aquel que examina el de la persona amada (que también gustamos de convertir en laberinto en que perdernos), por mucho que también los cuerpos puedan tener cicatrices.

4. “LA ESPERANZA ES UNA MEMORIA QUE DESEA”

“Solo por mor de los desesperados nos ha sido dada la esperanza”¹²⁶

Entre ruinas, relámpagos y laberintos, el paisaje dibujado desde estas líneas, que no es sino el paisaje del espacio de la Memoria, tendrá que revestir, inevitablemente, una apariencia inhóspita y terrible, tal vez incluso más hostil que el espacio industrial, deshumanizado en su abstracción, del que surge arrastrándose dificultosamente ese nuevo horizonte. Es cierto que los laberintos suelen ser tenebrosos, las ruinas, cuanto menos, tristes y nostálgicas, y que la luz deslumbrante del relámpago nos deja, una vez apagada, en una oscuridad más profunda que la anterior, con lo que resulta difícil negar que la imagen de la Memoria así imaginada adquiere un tinte siniestro: un paisaje en definitiva oscuro, pero que tal vez no sea, al fin y al cabo, tan amenazante como se muestra, ya que en su cielo están trazadas las constelaciones que habrán de servirnos de guía. Debemos, por lo tanto, prestar atención a un mismo tiempo a la oscuridad de nuestras tierras y de nuestros cielos, escrutar las sombras en búsqueda de las amenazas que en ellas puedan refugiarse para estar preparados para hacerles frente, pero también para encontrar la *estrella errante* que, entrando en constelación, llegue a ser la *estrella de la redención* que pueda indicarnos la dirección a seguir. Así, buscando una forma de ser contemporáneos libre ahora de la pesada carga de la edad contemporánea – solo posible en la medida en que seamos, también, *intempestivos* –, nos señala Giorgio Agamben que “contemporáneo es aquél que tiene fija la mirada en su tiempo, para percibir no las luces, sino la oscuridad”¹²⁷. La oscuridad insondable de una noche sin luna que distraiga, pero una oscuridad que no resultará amenazante sino esperanzadora; la astrofísica nos avisa ya de que las tinieblas que rodean las estrellas no son más que la luz de cuerpos celestes que, en un

¹²⁶ Walter Benjamin, *Obras, Libro I/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2006, pp. 216.

¹²⁷ La traducción es nuestra: “Contemporaneo è colui che tiene fisso lo sguardo nel suo tempo, per percepirne non le luci, ma il buio” (Giorgio Agamben, *Che cos'è il contemporaneo*, Nottetempo, Roma, 2008, p. 13).

universo en expansión, se alejan de nosotros a una velocidad tal que su luz no puede llegar hasta nosotros:

“Aquello que percibimos como la oscuridad en el cielo es esta luz que viaja velocísima en torno a nosotros y, sin embargo, no puede alcanzarnos, porque las galaxias de las cuales proviene se alejan a una velocidad superior a aquella de la luz. Percibir en la oscuridad del presente esta luz que busca alcanzarnos y no puede hacerlo, ello significa ser contemporáneos. Por ello los contemporáneos son raros. Y por ello ser contemporáneos es, sobre todo, una cuestión de coraje: porque significa ser capaces no sólo de tener fija la mirada en la oscuridad de la época, sino también percibir en aquella oscuridad una luz que, directa, versándonos, se aleja infinitamente de nosotros. Es decir, aún: ser puntuales a una cita¹²⁸ a la que se puede sólo faltar”¹²⁹

Una oscuridad que tendría también su equivalente terrestre entre las sombras del subsuelo de la Modernidad¹³⁰, en la virtualidad presente en los despojos despreciados por su cara más brillante, mera fachada vacía. Aprender a ver la oscuridad supondría también aprender a aprovechar los desechos y escombros, a leer en lo que lo cotidiano tiene de oculto: como Benjamin, hacer del filósofo un traperero, reciclando el material que había sido desechado como sobrante. Y en tiempos de Benjamin, como dice Reyes Mate, “sobraban razones para el pesimismo, así que lo que procedía era organizarlo”¹³¹. Organización del pesimismo que no deberá, no obstante, tomar la vía de ese otro célebre pesimismo, el del intelecto gramsciano¹³², sino que habrá de abrir sus propias vías “para buscar un optimismo del intelecto que, adecuadamente emparejado con un optimismo de la voluntad, pueda producir

¹²⁸ Cita que nos recuerda, también, a aquella de la segunda de las tesis *Sobre el concepto de historia*: “Hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Y sin duda, entonces, hemos sido esperados en la tierra. A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho. Ese derecho no cabe despacharlo a un bajo precio. El materialista histórico lo sabe” (Walter Benjamin, *Obras: Libro I/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012, pp. 306).

¹²⁹ De nuevo traducimos: “Quel che percepiamo come il buio del cielo, è questa luce che ciaggia velocissima verso di noi e tuttavia non può raggiungerci, perché le galassie da cui proviene si allontanano a una velocità superiore a quella della luce. Percepire nel buio del presente questa luce che cerca di raggiungerci e non può farlo, questo significa essere contemporanei. Per questo i contemporanei sono rari. E per questo essere contemporanei è, inanzitutto, una questione di coraggio: perché significa essere capaci non solo di tenere fisso lo sguardo nel buio dell’epoca, ma anche di percepire in quel buio una luce che, diretta verso di noi, si allontana infinitamente da noi. Cioè ancora: essere puntuali a un appuntamento che si può solo mancare” (Giorgio Agamben, *Op. Cit.*, pp. 15-16).

¹³⁰ Con lo que esta Memoria que se impone como necesaria tendría cada vez más parecido con aquellas otras memorias de la modernidad: *Memorias del subsuelo*.

¹³¹ Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 30.

¹³² La célebre sentencia, *pessimismo dell’ intelligenza, ottimismo della volontà*, atribuida también a Romain Rolland.

un futuro mejor”¹³³. Un futuro que tendrá que asentarse – que ya lo está haciendo – en *espacios de esperanza*. Ciertamente es, siguiendo con Gramsci, que en el claroscuro entre dos mundos surgen los monstruos: ya nos encontramos con ellos en el laberinto. Pero junto con ellos nacen, en el corazón mismo del tiempo, floreciendo entre sus grietas, las líneas que jugarán a generar algo nuevo – juego peligroso, pero como lo son todos los que merecen la pena –.

“Los pueblos de Europa central viven como los habitantes de una ciudad sitiada que está ya agotando la pólvora y los víveres y que es muy difícil que se salve. Un caso en el que habría que pensar seriamente en rendirse. Pero la fuerza muda e invisible frente a la que hoy se encuentra Europa central no negocia. De manera que el único remedio, en espera de que llegue el asalto final, es volver la mirada a lo extraordinario, lo único que todavía nos puede salvar. Este estado de máxima atención y carente de queja es lo que podría producir realmente el milagro, al hallarnos en contacto misterioso con esas mismas fuerzas que nos asedian”¹³⁴.

Solo en contacto con los monstruos – las fuerzas que nos asedian – podemos llegar a derrotarlos y, *por suerte y por desgracia*, el sitio¹³⁵ aún no ha sido levantado. Lo que no significa que la partida haya sido perdida, pero tampoco ganada: nos encontramos, si acaso, en el corazón de la refriega, en el que residen todas sus posibilidades, pero también todas sus negaciones, luchando sobre un campo de batalla en el que “el espacio que contiene las condiciones de una vida diferente coincide con el que prohíbe las posibilidades que ellas permiten”¹³⁶. Pero se trata de afrontar la lucha como guía, de leer el contacto con nuestro enemigo, pensando nuestro tiempo para encontrar las salidas hacia otro nuevo, pues “no hay pensamiento que no explore una posibilidad, que no trate de hallar una orientación”¹³⁷.

“Lo posible”, nos dice Lefebvre, “forma parte de lo real y le da sentido, es decir, la dirección y la orientación, la vía abierta hacia el horizonte”¹³⁸. Un horizonte abierto hacia el que podamos perseguir la luz que de nosotros se aleja a cada instante, tan solo visible como oscuridad presente desde la que el intelecto y la voluntad pueden encontrar la dirección en la que apuntar sus esfuerzos. Puesto que lo posible que reside en lo real nace de la fuerza de la Memoria, la esperanza depositada en la ruina, Benjamin busca captar lo que hay de vida en lo que se ha dado como finiquitado, y, si lo que se busca es esperanza, habrá que buscarla en los que murieron desesperados. Pues si mueren desesperados es “porque aspiran a la grandeza que la historia les niega”, y “ahí hay un potencia inagotable de esperanza porque espera su

¹³³ David Harvey, *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid, 2012, pp. 30.

¹³⁴ Walter Benjamin, *Obras, Libro IV/vol. 1*, Abada editores, Madrid, 2010, pp. 35.

¹³⁵ Curioso que volvamos a encontrarnos, al final ya de este camino, otra vez *sitiados*. Tal vez porque nunca hemos dejado de estarlo, por supuesto.

¹³⁶ Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 235.

¹³⁷ Henri Lefebvre, *Espacio y política. El derecho a la ciudad, II*, Ediciones Península, Barcelona, 1976, pp. 58.

¹³⁸ Henri Lefebvre, *La revolución urbana*, Alianza editorial, Madrid, 1980, pp. 53.

realización”¹³⁹. Por eso debemos aprender no a reconstruir las ruinas, sino a construir con ellas, a detenernos frenando la infame marcha del Ángel de la Historia y poder habitar entre sus paredes.

Proyecto en el que no cabe lugar para la estética paralizante de la melancolía, contemplación pasiva de la ruina que la desgarrar hasta reducirla a mero escombro:

“El deseo nostálgico por el pasado es siempre deseo de otro lugar. Por eso, la nostalgia puede ser una especie de utopía invertida. En el deseo nostálgico se unen la temporalidad y la espacialidad. La ruina arquitectónica despierta la nostalgia porque combina de modo indisoluble los deseos temporales y espaciales por el pasado”¹⁴⁰.

Las ruinas, de nuevo de bruces contra el tiempo polvoriento del historicismo, rebajadas a la pobreza bucólica del no lugar, definido por Augé como “lo contrario de la utopía: existe y no postula ninguna sociedad orgánica”¹⁴¹. Frente a este peligro resuena la alarma de incendios que en todo momento nos recuerda que sólo como práctica política podremos habitar las ruinas y producir su espacio, espacio de la Memoria que será por lo tanto espacio-tiempo redentor, “obra de la liberación en nombre de las generaciones de vencidos”, impulsada por el odio y el sacrificio que “se nutren de la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados, y no del ideal de los liberados descendientes”¹⁴². Porque por encima de todo, pero sólo porque se levanta desde lo más bajo, se alza imparable la sentencia de Balzac: *la esperanza es una memoria que desea*.

“Balzac distingue entre historia (ordenada y desplegada) y memoria (que permanece latente y sin estructurar, pero que puede interrumpir de maneras inesperadas). [...] La memoria es, a juicio de Balzac, «la única facultad que nos mantiene vivos». Es activa y enérgica, voluntaria e imaginativa en vez de pasiva y contemplativa. Nos permite una unidad de tiempo pasado y futuro a través de la acción, en el aquí y ahora, y por ello puede interrumpir, de la manera exacta que Benjamin sugiere, en momentos de peligro. Trae al presente gran cantidad de poderes latentes en el pasado, que de otra manera quedarían durmiendo en nuestro interior [...]. Por ello no es la esperanza la que guía a la memoria, sino la memoria la que genera esperanza cuando se conecta con el deseo”¹⁴³.

¹³⁹ Reyes Mate, *Op. Cit.*, pp. 31.

¹⁴⁰ VV.AA, *Heterocronías. Tiempo, arte, y arqueologías del presente*, Cendeac, Murcia, 2008, pp. 35-36.

¹⁴¹ Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 114.

¹⁴² Walter Benjamin, *Obras: Libro I/vol. 2*, Abada editores, Madrid, 2012, pp. 313-314.

¹⁴³ David Harvey, *París: capital de la modernidad*, Akal, Madrid, 2014, pp. 69-73.

Así, a la manera de los Aymara: con la mirada fija en un pasado donde podremos leer las raíces de un futuro que espera a nuestras espaldas, ahora inmóviles al fin, *paseando entre las ruinas* donde nace la esperanza, deseo incumplido de los derrotados que no cesará de ser cumplido a cada momento. En el mundo de nuestras ciudades derruidas, paisaje de la ruina eternamente presente, habitamos la geografía dibujada por nuestras batallas, espacios de un tiempo destruido que entra en constelación con nuestro propio tiempo, fenómeno ante el que deberemos aprender a leer el tiempo latente en la ruina que resulta, no como lectura sino como práctica, comprensión que solo puede llegar de la mano de una práctica revolucionaria que sea capaz de poner el tiempo cabeza arriba: de poner en evidencia un tiempo nuevo que no será otro que el que ha residido siempre en los ojos velados con que Simónides contemplaba las ruinas.

-BIBLIOGRAFÍA:

- AGAMBEN, Giorgio, *Che cos'è il contemporaneo*, Nottetempo, Roma, 2008.
- ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 1995.
- ANKERSMIT, Frank, *La experiencia histórica sublime*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2010.
- AUERBACH, Erich, *Figura*, Mínima Trotta, Madrid, 1998.
- AUGÉ, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 2008.
-El tiempo en ruinas, Gedisa, Barcelona, 2008.
- BAJTIN, Mijaíl, *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1989.
- BARJA, Juan, *Nudos de tiempo*, Abada editores, Madrid, 2014.
- BENJAMIN, Walter, *Obras: Libro I/vol. 1*, Abada editores, Madrid, 2007.
-Obras: Libro I/vol. 2, Abada editores, Madrid, 2012.
-Obras: Libro II/vol. 1, Abada editores, Madrid, 2007.
-Obras: Libro II/vol. 2, Abada editores, Madrid, 2009.
-Obras: Libro IV/vol.1, Abada editores, Madrid, 2010.
-Obras: Libro V/vol. 1, Abada editores, Madrid, 2013.
-Crónica de Berlín, Abada editores, Madrid, 2015.
-Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014.
- BERGER, John, *The Look of Things*, Viking Press, Nueva York, 1974.
- BLOCH, Ernst, *El principio esperanza. Vol. 1*, Trotta, Madrid, 2004.
- BORGES, Jorge Luis, *Ficciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
-El Aleph, Debolsillo, Madrid, 2011.
- BROWN, Wendy, *La política fuera de la historia*, Enclave de libros, Madrid, 2014.
- CARUTH, Cathy, "Experiencias sin dueño: trauma y la posibilidad de la historia", en *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011, pp. 295-310.

- CICERÓN, *De Oratore*, Editorial Gredos, Madrid, 2002.
- DUQUE, Félix, *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1999.
- Arte público y espacio político*, Akal, Madrid, 2001.
- La fresca ruina de la tierra (del arte y sus desechos)*, Calima ediciones, Palma de Mallorca, 2002.
- Habitar la tierra. Medio ambiente, humanismo, ciudad*, Abada editores, Madrid, 2008.
- La comida del espíritu en la era tecnológica*, Abada editores, Madrid, 2015.
- FOUCAULT, Michel, “Los espacios otros”, en *Astrágalo: revista cuatrimestral iberoamericana*, Nº 7, 1997, pp. 83-91.
- FREUD, Sigmund, “Más allá del principio de placer”, en *Obras completas, Volumen XVIII*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1992.
- “Nota sobre la «pizarra mágica»”, en *Obras Completas, Volumen XIX*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1992.
- “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas, Volumen XXI*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1992.
- FUKUYAMA, Francis, “¿El fin de la historia?”, en *Claves de la razón práctica*, nº1, 1990, pp. 85-96.
- HARVEY, David, *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid, 2012.
- París, capital de la modernidad*, Akal, Madrid, 2014.
- JAMESON, Fredric, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996.
- KANT, Immanuel, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2009.
- KOSELLECK, Reinhart, *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001.
- historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2004.
- LACAPRA, Dominick, *Representar el Holocausto: historia, teoría y trauma*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.
- Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, FCE, México, D.F., 2006.
- LANCEROS, Patxi, “La huella del crimen. Imagen de la ciudad”, en *Metapolítica*, nº 68, 2010, pp. 16-31.
- “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante”, en BARJA, Juan y RENDUELES, César (eds.), *Mundo escrito. Siete derivas desde Walter Benjamin*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2013, pp. 179-200.

- LAPLANCHE, Jean y PORTALIS, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- LEFEBVRE, Henri, *La revolución urbana*, Alianza editorial, Madrid, 1980.
- Espacio y política. El derecho a la ciudad, II*, Ediciones península, Barcelona, 1976.
- La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013.
- LOWENTHAL, David, *El pasado es un país extraño*, Akal, Madrid, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Escritos sobre Wagner*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- Fragmentos póstumos, Vol. I*, Tecnos, Madrid, 2007.
- NÚÑEZ, Rafael E. y SWEESTER, Eve, "With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time", en *Cognitive Science*, 30, (2006), pp. 401-450.
- PASOLINI, Pier Paolo, *Las cenizas de Gramsci*, Visor, Madrid, 2009.
- SCHLÖGEL, Karl, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007.
- SOJA, Edward, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, London, 1989.
- Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Traficantes de sueños, Madrid, 2008.
- VV.AA, *Heterocronías. Tiempo, arte, y arqueologías del presente*, Cendeac, Murcia, 2008.
- WARBURG, Aby, *Atlas Mnemosyne*, Akal, Madrid, 2010.
- ZIZEK, Slavoj, *El acoso de las fantasías*, Siglo XXI, México, D. F., 2009.