

Umbrales y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción*

Umbrales, ámbitos y pliegues en la experiencia del tiempo

El tiempo y cambio participan de sentidos íntimamente aliados. Pero el tiempo involucra también persistencia, invariancia, interroga el sentido mismo de duración como trayecto, la aprehensión de la variación incesante, las formas de la continuidad y la discontinuidad, repetición, ritmo y singularidad, las modalidades de la intensidad, sus expresiones, su revelación en la experiencia de la catástrofe: el cambio señala un rostro definitivo de nuestra experiencia del tiempo: sus umbrales, la duración acotada, la finitud, la desaparición, la extinción. Supone en el sujeto la percepción y la afección de la transformación, de las transfiguraciones, pero también el de las identidades; la fragilidad que exhibe la inminencia del deterioro, y la finitud de las propias acciones que hacen patente los linderos del sentido; la precariedad y la transitoriedad de los vínculos y su insistencia que reclama la intervención de la memoria. La experiencia del tiempo hace posible el pleno sentido del aquí y ahora, la memoria y la espera, la inscripción del propio sujeto en relación con el mundo, y la aprehensión del transcurso de su propia experiencia. Sus propias metamorfosis, la edad y la mutación de las capacidades.

La interrogación sobre el tiempo no ha dejado de conjugar facetas complejas que desembocan en la atribución de sentido para estas transformaciones: en principio, la aparición de impulsos y fuerzas, los procesos y su persistencia, su incidencia en el dominio subjetivo y su expresión abierta en el vínculo entre sujetos y la aprehensión

* Este artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 33, diciembre, 2010, pp. 11-41.

de la colectividad. Su aprehensión reclama primero el claro reconocimiento de las sensaciones y luego su integración e incorporación en la trama compleja de lo psíquico, articulado y acaso confundido con experiencia de lo extrínseco, del otro, del mundo. La experiencia como acto de aprehensión y atribución de sentido: facetas activas y pasivas de lo psíquico conjugadas en la imaginación, la memoria, en los distintos aspectos de la inteligibilidad y las afecciones, constituyen el punto de partida potencial para la génesis de las identidades. Pero este régimen de las identidades no las despliega todas en el mismo ámbito de sentido. Las marcas, las señala, las destaca, las arranca de un entorno indiferente, las desplaza e intensifica las afecciones, crea polaridades, delimita los perfiles, fija la atención. Pero este proceso no es indiferente a la incesante transformación de vínculos, fuerzas, disposiciones potenciales. Involucra, en principio, el sentido mismo del tiempo y la aprehensión de la temporalidad específica de los múltiples procesos que concurren para dar su calidad y su relevancia a la experiencia. La experiencia de lo temporal de toda atribución de identidad como trayecto de un proceso se expresa como un sentido atribuido al desplazamiento de los acentos, las mutaciones de las fisonomías, las duraciones, las modalidades en que se expresa esta duración en la composición de las formas y correlaciones dinámicas reconocibles. Procesos extrínsecos —lo extraño a la esfera de lo propio, el otro, el mundo— encuentran su correspondencia y su adecuación con los tiempos y procesos propios, con las facetas de lo íntimo. Guardan entre ellos una cierta correspondencia, su conjugación, no obstante, es una cancelación de cualquier reflejo, analogía o mimesis. La génesis incesante de intensidades y figuraciones pone en relieve el permanente abandono de la compenetración analógica o correspondencia causal, mecánica entre el sujeto y lo que lo excede. Así, entre los procesos extrínsecos al sujeto y los que conforman su particular desempeño psíquico se da simultáneamente una correspondencia y un extrañamiento, un “paralelismo concomitante”, como había sugerido Spinoza.

Este paralelismo conlleva de manera necesaria un régimen de acción, entendido como realización singular de una potencia; esa rea-

lización es una modalidad de respuesta a un acontecer que incita la génesis de un impulso propio, adecuado a la aparición de una exigencia externa. El sentido del tiempo deriva de este régimen de acción, del sentido de una dinámica de las afecciones, suscitadas por la correspondencia entre la acción propia y el reclamo extrínseco –la condición pasional de la aprehensión psíquica– y que dan sentido, forma, e intensidad a toda acción. Más aún, el sentido suscitado por la acción suscita por sí mismo una diversidad de acciones que responden a ella. Se diversifican las modalidades de la acción en la medida en que se desarrolla la aprehensión reflexiva de esa composición de intensidades. Pero ante esta multiplicidad y composición de acciones, de impulsos, de afecciones, en síntesis, de fuerzas –como procesos esencialmente temporales–, se delinea aquí, con claridad, una interrogación fundamental formulada por Husserl:

[...] ¿cómo se comprende la aprehensión de los objetos temporales [*Zeitobjekten*] trascendentes que, o bien se extienden sobre una duración, se realizan plenamente en continua igualdad (como una cosa sin cambios) o bien en cambio constante (p. ej. procesos objetivos, movimientos, transformaciones, o similares...) (Husserl, 1980: 384).

Para Husserl, esta interrogante persiste, desemboca en una segunda interrogante que, sin embargo, no cancela la primera, más bien la esclarece. Este dualismo de la pregunta deriva de una disyunción intrínseca de la conciencia de lo temporal: por una parte, la comprensión del propio objeto temporal, por la otra, la comprensión del tiempo –duración y sucesión– en sí mismo. Esta disyunción no supone una exclusión recíproca de estas facetas aparentemente disyuntivas de sentido. Por el contrario, exige un esclarecimiento no sólo de su naturaleza distinta, sino de su conjugación y de su expresión integral. La posibilidad de esclarecimiento está en relación directa con el acto perceptivo, con los lapsos, ritmos y procesos de la afección y el entendimiento, por las múltiples facetas de intervención de la conciencia inherentes a toda condición del actuar. Todo proceso psíquico es un acto que engendra por sí mismo sentido. La

acción supone asimismo una aprehensión reflexiva: la aprehensión consciente del propio hacer. Esa reflexión involucra también el sentido y el desenlace de ese acto su incidencia en el entorno, respecto del otro, y las resonancias y secuelas de ese acto. Anticipa y responde de manera inherente, al espectro de acciones concordantes o discordantes que suscita a su vez la incidencia y el sentido de la acción. En efecto, toda acción suscita una reacción. No obstante, en el ámbito significativo del actuar, suscitar no es causar. La acción que responde a otra acción no tiene necesariamente el sentido de su negación. Su fuerza no es tampoco, necesariamente, una resistencia. Entre una y otra surge una diferencia irreductible a cualquiera de ambas, un impulso disruptivo, un enrarecimiento. Ese momento de enrarecimiento revela la creación de condiciones tanto tácitas, implícitas y patentes, como materiales y significativas para la génesis de las respuestas potenciales divergentes, inconmensurables a la acción incidente. La acción que emerge de esas condiciones es por sí misma acontecimiento. Así, la aprensión conceptual de esas metamorfosis no puede darse a su vez sino como un acaecer del pensamiento, en cuya forma se expresa el desenlace de una serie espectral de acciones. Múltiples series, sucesiones, encadenamientos, engendramientos y tensiones, en disipación o persistentes, se enlazan y se distinguen por su fuerza diferencial en cada forma del acontecer.

Una inflexión genealógica: la meditación de San Agustín sobre el tiempo. Vislumbres de la finitud

Quizá un punto de inflexión radical en la comprensión contemporánea del tiempo se anuncia tempranamente en la reflexión de San Agustín. Sus reflexiones despliegan ya el espectro de la reflexión por venir sobre el tiempo. A la luz de sus meditaciones la aparición, metamorfosis y desaparición propias de los hombres se despliega. En *Las Confesiones*, San Agustín aborda la noción de tiempo a partir del contraste del devenir presente, la disolución del tiempo humano en lo infinitamente presente del tiempo absoluto de la divinidad. De

esa confrontación emerge la forma evanescente del tiempo humano, su equívoco y el juego paradójico de su transcurrir a partir del inexistir del presente, su disipación incesante, su afirmación en la línea del instante. Es esa plenitud y vacuidad de la presencia la que forja el eje del tiempo, surge ahí la conjugación imaginaria de dos modalidades de la ausencia, tiempos y desapariciones de distinta naturaleza: lo pasado que se disipa, el devenir inexistente de la presencia, y lo por venir que emerge como fantasmagoría edificada sobre el inexistir, sobre el devenir existente. La presencia como la composición de dos impulsos y tensiones del inexistir: el presente como enlace entre las formas que emergen trastocadas por la memoria y aquellas que toman su forma de las afecciones y los deseos que modelan el sentido de lo futuro.

La experiencia del tiempo enlaza dos sentidos inconmensurables del devenir: devenir ausente y devenir presente. Figuras también de la duración y la finitud. El tiempo se confunde con la experiencia de esta conjugación de los sentidos dispares del devenir, con su precipitación, su condensación de huellas y de fantasmagorías, con sus ritmos, sus acentos y sus impulsos, con lo que acarrea este permanente filo del presente en el que se expresan las dos figuras de la ausencia entendida como un espacio de lo potencial. El tiempo señala esta conjugación de los trayectos del inexistir irreductibles entre sí: el que señala la desaparición de lo ya atestiguado, de lo ya representado, de lo presente, y el que anticipa la realización potencial de lo inexistente, lo por venir que, desde la desaparición, desde el inexistir, devendrá presente, para en ese mismo instante precipitarse en el inexistir de lo transcurrido. Persisten como duración en el presente sólo las huellas, escombros evocados como evidencia del pasado. El tiempo aparece en el texto de San Agustín vinculado con una exigencia reflexiva; las confesiones, más que la exploración de sí, expresan la exigencia y las vacilaciones de la mirada de la propia inteligibilidad, las caídas de lenguaje y los recursos reflexivos del decir en voz alta las zonas limítrofes del entendimiento. Así, la confesión es una expresión que conjuga en el relato reflexivo, expresado en voz alta, es menos el invocar la purificación, que una invocación de un

devenir y un destino ofrecidos como revelación, la iluminación en la vislumbre de fundamento. Es la exploración del drama y la finitud de la inteligibilidad de sí, de la justeza de la acción. La confesión es menos la expectativa de exteriorizar en lenguaje la verdad de sí, que advertir en la incertidumbre de la propia condición, las claves cifradas del misterio de la propia finitud de la palabra y de la inteligibilidad de lo dado. Más que sofocar en la culpabilidad la fragilidad de la incomprensión, las Confesiones despliegan el asombro y la palabra balbuceante de lo inconmensurable del misterio. La confesión es menos la pretensión de alcanzar, asumir o expresar la verdad de sí, que la justeza de aproximarse al filo del enigma y asumir el asombro como condición limítrofe de la iluminación. Destino y fundamento emergen como certeza en esta voluntad de purificación por el rigor del entendimiento, como respuesta al advenimiento de la extrañeza.

El giro reflexivo de San Agustín, al enfrentar la negación divina de su experiencia del tiempo, despliega la experiencia íntima, la figura de lo humano, edificada desde la finitud en la sombra de la intemporalidad de lo divino. Revelación del tiempo en la desaparición: la propia transitoriedad, la experiencia y el presente como mero fulgor en el filo del tiempo, cuyo sentido emerge sólo de su inscripción en la presencia absoluta, intemporal del tiempo negado y afirmado por la presencia divina. Lo absoluto como articulación y simultaneidad de todas las temporalidades, tiempo negativo, sin transcurso, origen y destino sin tiempo, sin sucesión, inscrito uno en el otro –origen y destino en una totalidad paradójica, sin linderos y sin inscripción. Identidad como composición de todas las identidades, más allá de todo límite, sin límites. De ese trasfondo emerge el tiempo del sujeto edificado desde el acontecer de la existencia pura como evanescencia; evanescencia que en su transitoriedad no elude la paradoja: el tiempo humano edificado desde el vacío mismo del tiempo, el tiempo inmóvil y pleno, omnicompreensivo de lo divino, presente perpetuo sin el vértigo de la presencia, la radical intemporalidad del instante infinito de dios. El instante de dios como fugacidad sin tiempo, como fulgor sin tránsito, como extinción absoluta, como afirmación y disipación de una calidad pura, irreductible a toda otra calidad temporal, y que,

sin embargo, da su sentido y su fisonomía a toda duración, conforma el trayecto de las intensidades, ilumina la finitud del tiempo humano y su vocación a la muerte.

Pero el instante humano es ante todo la experiencia de la implantación de una huella evanescente que cobra su sentido al constituirse únicamente en vértice de la memoria y de la espera. El tiempo se desdobra en las figuras de lo no-presente: lo desaparecido, lo perdido, lo extinto, y lo que señala la tensión de todo advenimiento, de todo porvenir: anticipación y deseo, espera y esperanza, articulados sobre el vacío de lo incalculable, de aquello que sólo puede darse como vislumbre y como fantasmagoría, como fantasía y como ansiedad. Este desdoblamiento del instante, sin embargo, no da cabida a la vacuidad. El tiempo se exhibe como precipitación e inminencia. Esta conjugación de los modos de aparecer de lo desaparecido confiere al tiempo humano, desde la mirada de San Agustín, su contraste irreductible con el tiempo divino, erigido desde los tiempos de la imposibilidad de ausencia, de los siempre presente, de lo absolutamente presente, de la imposibilidad de la desaparición pura en la esfera de lo divino. Suma de todas las presencias y lugar de la presencia de todas las desapariciones, la divinidad se expresa como devenir perpetuo e imposible de una totalidad intangible, plena y sin desaparición.

El enigma del tiempo emerge así en todas sus facetas de la paradoja del tiempo absoluto, lugar inalterable de todas las movi­lidades, de todos los cambios; suma y extinción de orígenes y destinos, presencia de todo lo desaparecido más allá de la desaparición, presencia de lo por aparecer, lugar de todas las afecciones y las pasiones vuelto perpetuamente sobre sí mismo, totalidad de presencias sin ausencias, sin exterioridad, sin linderos, lugar, tiempo y duración inextinguible de todos los umbrales. La opacidad intransigente de lo invariante de la comprensión infinita de todo lo que se trasmuta. El tiempo divino como el que comprende toda variación posible, se agolpa en esa síntesis absoluta. En el asombro de San Agustín, el tiempo de Dios es todos los tiempos y extinción del tiempo, todos los instantes conjuntados en la abolición radical del instante, no la invención de un origen sino su verdad como misterio, no la anticipación o la

vislumbre de todo lo por venir sino su plena evidencia y confirmación. El tiempo como sucesión se anula, es sólo la densidad infinita del instante en el espacio de lo divino, cada uno de los cuales integra y despliega toda temporalidad posible. Origen y fundamento de toda identidad, el tiempo asume la plena evidencia, inaccesible para la razón, de la fusión de los tiempos: presente, pasado y porvenir; su inscripción en el tiempo se da más allá de la exigencia fallida de la memoria y de la ansiedad de la espera que acompaña las afecciones de lo que advendrá.

Sin embargo, la experiencia del tiempo es extraña a la divinidad, emana de ella: una emanación no menos paradójica en la medida en que no hay nada extrínseco a la divinidad; el mundo y el hombre mismo están inmersos en esa esfera absoluta del vértigo temporal de la intemporalidad de dios. La emanación humana del tiempo es interior a dios mismo, se da como experiencia al refractarse en el espectro propio de lo humano: del sentido como seña y testimonio de la finitud. El tiempo divino carece entonces de sentido; vacío de significación se torna significativo al desplegarse en sucesión de inexistencias, al emerger de la desaparición. Es la extinción lo que aporta el sentido, la negación que da origen a los signos es la que emerge de la finitud de la muerte. El tiempo toma sentido como experiencia de la extinción. El sentido del inexistir ampara la certeza de esta emanación de lo divino en el seno de sí mismo como tiempo de lo humano.

La reflexión de San Agustín señala un vuelco reflexivo para el mundo cristiano: la religión europea se abre necesariamente a la sombra emergente de una violencia irrenunciable: las de las vacilaciones de la fe ante la interrogación lúcida y rigurosa surgida de la experiencia de la finitud. La visión dogmática enfrenta sus propias vacilaciones. La fuerza de la interrogación y el enfrentamiento con la paradoja confieren a esta reflexión sobre el tiempo ofrecida por San Agustín toda su vitalidad. La fuerza de su interrogación no sólo se ha preservado, sino que ha constituido el germen de la reflexión fundamental sobre el tiempo. Si bien no es posible inaugurar la reflexión contemporánea del tiempo con San Agustín, tampoco es posible

ignorarla. Hace patente que la reflexión sobre el tiempo, edificada desde el filo del presente, exige construir la imaginación sobre el tiempo sobre la extrañeza y la fuerza de la memoria, y asimismo sobre las tensiones y desasosiegos de lo por venir.

Este giro de la imaginación: comprender el presente sobre la memoria y la espera, impulsa, por una parte, a la exploración de las modalidades de la memoria: evocación, reminiscencia, la efusión de las huellas de lo pasado, origen, impulso, la transfiguración de la memoria en historia, en mito, en certeza, su apuntalamiento del régimen de verdad, su implantación en la conciencia como figura de la certeza; por la otra, a las modalidades expresivas de la tensión hacia lo por venir: espera, esperanza, deseo, fantasía, utopía, vislumbre, anticipación, estrategia, finalidad, proyecto, destino. Ambas facetas de la reflexión, la exploración de la memoria y la modelación fantasmagórica del futuro exhiben un incesante trabajo de recreación recíproca, conjugan en la invención de la forma expresiva del tiempo, el quebrantamiento, la finitud, la extenuación, la desaparición, la anticipación de la muerte, pero también las fantasías del deseo y las fulguraciones metódicas del cálculo. La experiencia de lo presente articula en un vértice estas modalidades –pasadas y futuras– del sentido del tiempo, empuja al sujeto a una inscripción pasional en el mundo, la exigencia incesante de una respuesta a las formaciones enigmáticas del acontecer.

Pero la experiencia del presente está iluminada también por la tentación oscura de lo absoluto: la finitud como absoluto, la muerte. La certeza y la ansiedad de la muerte, como realización corpórea, humana, de lo absoluto del tiempo, se enlazan con el peso de la extrañeza intemporal del tiempo divino, su infinitud. La experiencia del tiempo se finca en esta aparición de la finitud como amenaza y como exigencia de redención. Ahonda la experiencia de finitud como condición patente, aunque intangible de lo humano. No obstante, la experiencia subjetiva del tiempo, apuntalada en la fugacidad del presente, atenazada por lo absoluto, no puede sino fundirse con la certeza de la desaparición: como condición de esa finitud señalada por la evanescencia perpetua del presente.

Tiempos de la acción: la figuración corporal del presente. Dinámicas y catástrofes de la identidad

La experiencia del devenir ausente y el devenir presente se eclipsa en la exigencia que impone el acontecer del mundo y de los vínculos al sujeto; el presente no es sino la respuesta a esa demanda, el imperativo del presente; esa respuesta es siempre acto. Pero la acción se transforma en velo, incluso en olvido del tiempo: la acción despliega el espejismo de la plenitud y la autonomía del instante, la disipación de la memoria, la transformación del horizonte en una finalidad inmediata, el olvido del acto como postergación o como promesa desplegados en un horizonte más allá de la propia finitud. La experiencia del tiempo no puede aprehenderse así sin confrontarse con las modalidades de la acción y del proceso narrativo que la significa. Pero el sentido de la acción deriva sobre todo de la aprehensión significativa de los marcos y las configuraciones de la regulación. Regla y norma¹ como expresión de la fuerza imperativa que significa la acción, subyacen a toda aprehensión narrativa de ésta.

El acto señala el devenir presente del sujeto. Acota su régimen de identidad. El devenir presente de un sujeto no es menos catastrófico que la súbita irrupción de lo absoluto del tiempo, de la desaparición. Revela el destino equívoco y mutable del reconocimiento como fundamento no sólo de la aprehensión de sí, sino de la expresión colectiva de la propia identidad. El proceso de reconocimiento: el actuar del sujeto, surgido del ámbito propio, se inscribe en el dominio del otro, ante él, respecto de él. Incide sobre la identidad del otro tanto como la acción del otro modela la identidad propia: conjugación de los horizontes del deseo. La acción no es nunca simple, unidireccio-

¹ La distinción entre regla y norma es crucial. Remite a la fuerza imperativa de cada exigencia de invariancia, a la aprehensión eidética del actuar, y de su necesidad. Señala así su pretensión de generalidad y su incidencia en la comprensión del acto como modalidad del intercambio y de éste como expresión significativa, comunicativa, de la intersubjetividad –forma primordial del reconocimiento recíproco– y la interacción, figura comunicativa del régimen de la particularidad, ajeno a la expectativa de generalidad o universalidad de la norma.

nal. Es siempre múltiple, cada acción es la composición potencial de todas las reacciones posibles, la expresión potencial de múltiples devenires, la disyunción y consonancia de los deseos, la apertura no sólo a los hábitos y a la anticipación, sino a la disposición ante lo incalculable. Conlleva asimismo el derrumbe y la recomposición del mundo, del otro, de sí mismo. Pero la acción conlleva en sí misma una transfiguración del entorno, de las identidades, del sentido; hace patente una mutación que exacerba, simultáneamente, la memoria y el olvido, las catástrofes y los límites del deseo. Así, el presente que emerge de la síntesis de lo pasado y de las anticipaciones y vislumbres del futuro, y de su incidencia eficaz sobre la experiencia del aquí y ahora, no revela una sola temporalidad sino la composición de múltiples tiempos, cronologías, ritmos, involucrados en la composición y disyunción de los procesos de reconocimiento. En éstos se funde en una síntesis disyuntiva, el espectro de las memorias y las concordias y discordias sobre el sentido de lo pasado.

Acto y reconocimiento no surgen así de un sujeto originario, primordial. Revelan un tiempo que antecede a toda acción y que hace de ésta un acto que responde a otros actos, un reconocimiento que responde a otro reconocimiento, que se expresan como una exigencia, como un imperativo. Induce a la acción ante la génesis de una apuesta de sentido, ante el vértigo teleológico surgido del reclamo de la *ανάγκη*. Es de esta confrontación con la *ανάγκη* de donde deriva la exigencia ética ante la emergencia del otro, en un mundo en perpetuo movimiento, en incesante catástrofe. Este reclamo hace patente la urgencia de la reinención de la memoria y la precipitación del horizonte de sentido sobre el deseo, sobre el impulso de la acción surgida siempre desde el concernimiento que lo otro suscita. Trastoca también el espectro completo de los tiempos; reclama la implacable invención del sentido y la diseminación del desarraigo, de la metamorfosis irreparable de las identidades exigida por la fuerza paradójica de la *ανάγκη*. Ésta conjuga acontecimiento y necesidad, transitoriedad e infinito, movimiento y fijeza, el espectro completo de los tiempos: pasado, presente y futuro. En la *ανάγκη* se enlazan destino, condición, imperativo, fatalidad lógica, haecceidad, origen,

finalidad, determinación de lo incalificable y condición invariante del devenir: prefigura la constelación de tensiones disyuntivas del ser como devenir. El presente se revela así como devenir presente de lo otro –siempre es lo otro–, tanto lo otro inherente al devenir de lo propio, al desastre de las identidades, como lo otro patente en el advenimiento de lo extrínseco: emergencia de lo que irrumpe, la fuerza que impulsa ese devenir presencia y la catástrofe de los vínculos y los umbrales del mundo propio.

El presente, entendido como el momento de la composición de las fuerzas antagónicas articuladas desde la irrupción de la *ανάγκη*, pone en juego en principio la experiencia del propio cuerpo en el dominio, la inteligibilidad y el impulso disruptivo de la acción. El cuerpo propio surgido como aprehensión de sí y como régimen pasional a partir del vínculo con el otro. Cuerpo y acción se revelan así en una composición inextricable, capaz de desplegar los regímenes simbólicos del vínculo y expresión de éste, pero también el acontecer mismo del cuerpo y la realización de sus afecciones potenciales, de sus tramas pulsionales y de las interferencias espectrales de sus deseos. No obstante, como se ha hecho patente desde Spinoza, la dimensión corpórea del sujeto en el mundo confiere una calidad específica a los movimientos anímicos.

La percepción del entorno, del otro, de sí, las sensaciones de la perturbación anímica son ya un vértice de confluencia entre el sentido y sus formas simbólicas objetivadas y las exigencias del vínculo: proyección de las intensidades, los tiempos, las duraciones, y la calidad de las afecciones y pasiones, sobre las capacidades anímicas, que conforman con ellas las figuraciones y las fisonomías de los objetos, establecen la proximidad o la lejanía, asumen su disponibilidad o su inaccesibilidad, su familiaridad o su extrañeza. La percepción, como “acción pasiva” que se expresa como contemplación, escucha, intensidades táctiles, demoras gustativas, son un momento, a su vez de la experiencia íntima que va del registro, al nombrar, al narrar, al testimonio, el recuerdo, la anticipación. A pesar de esta plena mundanidad del cuerpo, la inscripción del sujeto en el mundo no puede darse sin un extraño desarraigo: siempre dentro y fuera del mundo.

Lo contempla desde una radical extrañeza surgida de su incorporación en un régimen de sentido, pero sometido plenamente a sus reclamos, a las necesidades, a las dependencias y los destinos trazados por la trama de los procesos derivados de su estar en el mundo.

Es la acción lo que hace patente el acontecer corpóreo del vínculo; desplaza y transfigura, debilita o acentúa sus rasgos, dilata o restringe los alcances. El vínculo —que es simultáneamente reconocimiento, intersubjetividad, interacción, intercambio y compromiso pasional con el otro— se hace presente como forma de las intensidades, la variedad o la insistencia o duración de las afecciones, la aprehensión de sí como realización potencial de los vínculos. Pero también reclama una síntesis inusitada de la modalidad de la inscripción del sujeto en el eje temporal de un aquí y ahora; transforman el sentido del instante al modelar la inscripción del cuerpo en su diálogo con el mundo.

El aquí y ahora, forma espacio-temporal del presente como nudo de convergencia de las huellas de afecciones y las reminiscencias, como lugar de una síntesis disyuntiva de las huellas de lo vivido, no puede eludir tampoco un modo particular de integración del futuro, expresado como expectativa y promesa. La intensidad y el carácter de la espera derivan de la exigencia de la necesidad, de la implacable presión del deseo, del reclamo intransigente del mundo, y de las modalidades de su imperativo. Esta conjugación de necesidad, deseo y reclamo de respuesta, impuesta por las condiciones de la forma de vida, plantea la interrogante sobre las tensiones entre la forma objetivada —instituida— del tiempo y la experiencia subjetiva. Alienta la inquietud por el dualismo fundamental en el régimen del tiempo: su institucionalización y la expresión de ésta el espectro admisible de sus expresiones narrativas, y las formaciones subjetivas —intensidades afectivas, pulsionales y significativas propias. El tiempo propio, el tiempo íntimo, el tiempo enteramente cifrado en los mecanismos y en los horizontes de la experiencia, se distancia y se entrelaza con los nombres, las cifras y los encadenamientos de las transformaciones normadas, hábitos convertidos en ceremonias e imperativos, extraños a la plena determinación de las propias acciones.

Dar sentido al mundo –sentido inteligible e intensificación de la presión pulsional– ancla al sujeto plenamente en el mundo, pero también lo arranca de él. No puede haber ninguna incorporación plena del mundo cuando el sujeto se separa del mundo al objetivarlo en un régimen simbólico instituido. Pero es esta misma simbolización la que lo inscribe en el mundo y teje los vínculos pasionales con la expresión y las modalidades del acontecer. El mundo aparece plenamente al mismo tiempo como una exterioridad y como resultado de un modo particular de inscripción de sí en el seno de este mundo; afuera y adentro, extraño e inscrito plenamente en el mundo, arrancado por el propio sentido más allá de la mecánica silenciosa del mundo e inmerso en él en la medida en que el mundo existe sólo como sentido. En este juego complejo que explora Merleau-Ponty: la relación cruzada, ambivalente, doble inscripción paradójica de la mundanidad del cuerpo y la corporeidad del mundo, la percepción como acción, como interioridad y exterioridad de la conciencia ante y en el mundo, un mundo engendrado desde la interioridad de la conciencia. Merleau-Ponty asume este juego de inversiones y de inscripciones recíprocas entre sujeto y mundo; los identifica con la figura retórica del quiasmo; un juego de múltiples inversiones, de composiciones antagónicas, contrastantes, permanentemente en fusión. El quiasmo de la relación sujeto-mundo se expresa también en la relación entre el lenguaje y el silencio –silencio de los cuerpos, de los objetos, pero también forma silenciosa del espacio y el tiempo–, entre el adentro y el afuera del lenguaje, el devenir lenguaje del silencio, y el devenir silencio del lenguaje. Las figuras del quiasmo desbordan la clausura de una relación negativa cerrada sobre sí misma. Revelan tensiones dispares, imposibles de equiparar: tensiones en movimiento.

Cuerpo, espacio, tiempo, lenguaje: exhiben también esta conjugación de tensiones, modos de darse de la simbolización; pero también la relevancia que adopta en la aprehensión del sentido las potencias derivadas de la capacidad reflexiva del lenguaje, su posibilidad de transformación de su propia calidad significativa y las resonancias y las secuelas de su pliegue. El lenguaje se refiere a sí mismo, a

su objeto y a su génesis, a sus reglas y a la voz y las condiciones de su enunciación, a su significación y a las modalidades de su realización y a las condiciones de su eficacia. El lenguaje despliega una calidad singular de su atribución al revelar los múltiples juegos potenciales de este “pliegue”: volver sobre sí mismo para trastocar sus usos, el sentido de su realización como acto simbólico, las reglas que lo orientan, los objetos a los que se refiere, los sentidos que suscita, la fuerza de su incidencia en el espacio simbólico, su papel en la génesis de las identidades. Este pliegue ha sido designado con un concepto equívoco: metalenguaje. No obstante, es posible devolver a esta capacidad de pliegue una relevancia cardinal: crea, en la esfera misma del lenguaje, una discordia en las calidades de la significación, una disyunción que es al mismo tiempo de significación, de referencia, pero también y sobre todo de la fuerza inherente al impulso reflexivo del acto de lenguaje. Se instaura así un juego singular: el lenguaje se revela como una acción simbólica dotada de múltiples facetas. En realidad, la acción simbólica es una conjugación y asimilación de múltiples acciones, cada una con fuerza, orientación y regulación propia.

Así, el “juego” metalingüístico no es la conformación de un saber sobre el lenguaje, sino una conjugación de actos, de modalidades de simbolización, la implantación de un múltiple estrato de significaciones simultáneamente articuladas y disyuntivas. Ese “juego” metalingüístico instaura una presencia singular del sujeto en el seno del lenguaje y marca también su inscripción en la conjugación de los planos de temporalidad inherentes al decir: decir sobre el tiempo, decir en el tiempo, nombrar el tiempo, inscribirlo en un ámbito múltiple de designaciones, narrar para hacer inteligible el tiempo como transformación de identidades y procesos. Pero el “juego” de los pliegues metalingüísticos es también un modo de composición de los tiempos del lenguaje, sus modos de significar del tiempo: señala la posición del sujeto en el lenguaje y en la experiencia de sí, pero también señala la posición del sujeto en su relación con los tiempos del otro. Aparece así otro juego: el del diálogo, que no es sino la composición de las simbolizaciones propias y del otro, simbolizaciones a la vez corpóreas, rítmicas, reguladas y singulares,

objetivadas en la composición de voces, en facetas contrastantes de la narración y sus correspondencias. Acciones simbólicas disyuntivas que, sin embargo, se someten a las regulaciones de la reciprocidad, que participan en procesos de reconocimiento que modelan el sentido de sí a partir de la modelación del sentido del otro.

El diálogo invoca y evoca la fuerza significativa de la acción simbólica propia de los cuerpos. En el vértice del presente se desdobra la experiencia del tiempo en todas sus facetas: tiempo como régimen de lo vivido, tiempo como condición de toda inteligibilidad, tiempo como modo en que el sujeto distingue las figuras y las potencias de la imaginación –imaginación como presentación y como representación–, tiempo como ámbito de reglas con las que la experiencia responde a las exigencias de la identificación, tiempo como modalidad de inscripción de sí en un doble régimen de sentido: como reconocimiento de sí y del otro, como condición de la responsabilidad y como régimen de objetivación de la esfera de lo propio, del mundo, de los vínculos en una expresión material: las formaciones simbólicas, privilegiadamente, el lenguaje. La objetivación del lenguaje –todos los planos de relaciones entre las formas sonoras y su integración en la densa trama del lenguaje instituido: una lengua y las pautas reguladoras de su uso– no es una formación relacional inerte. Por el contrario, las formaciones del lenguaje constituyen constelaciones de fuerzas articuladas en un régimen de composición duradero capaz de orientar la cognición y las formaciones pulsionales, dotarlos de un tiempo que confronta y acota la violencia del acontecer, pero paradójicamente, lo hacen desde la posibilidad de hacer del lenguaje el germen mismo del acontecer del sentido, la irrupción corpórea y significativa de la imaginación.

Pero el acto de lenguaje, al apelar a las formas objetivadas de la expresión, infunde a la significación instituida la fuerza ficticia de una generalización sin agente, sin tiempo, sin circunstancia. El lenguaje aparece como una formación al margen del tiempo. Esta ficción hace de las formas objetivadas del lenguaje fuerzas ajenas a todo anclaje subjetivo, disipa en ellas toda huella duradera de apropiación. Imponen con ello un marco potencial para las formaciones

generales de la afección y el pensamiento. Ofrecen el espejismo de una identidad estable, completa, derivada de la insistencia de la regulación, que surge así con el aura de una ley, asume su fuerza imperativa. La lengua aparece entonces como una formación autónoma, una estructura articulada y completa. Sustenta además todas las formas de objetivación de la regulación y su fuerza de obligatoriedad –lo que denominamos “normas”– y engendra, con ello, algo que podemos reconocer como una formación duradera, persistente, finca un tiempo colectivo.

La objetivación del lenguaje expresa una decantación de las fuerzas psíquicas² en formas expresivas, simbólicas, que hacen posible la realización de esas fuerzas potenciales psíquicas, que hacen posible una afectación de los otros, una demanda a los otros para la creación de una inteligibilidad expresada a su vez en formas simbólicas dinámicas. La forma de lenguaje expresa esa síntesis compleja y la despliega de manera espectral como una fuerza que se sustenta en la resonancia entre las formas objetivadas. Expresa, en una constelación específica de formaciones sonoras materiales, tanto las regulaciones, restricciones, y condiciones de las formaciones cognitivas, como las propensiones y potencias marcadas afectivamente en los procesos conscientes e inconscientes del desempeño psíquico. Las formas objetivadas del lenguaje y los procesos subjetivos –las formaciones cognitivas y afectivas en acto– no guardan entre sí correspondencia plena ni adecuación mimética, tampoco revelan una analogía, ni correspondencia estricta con los procesos psíquicos ni con la forma de los procesos extrínsecos al acto de lenguaje. Lo que emerge del juego simbólico no es sino un espectro de resonancias entre todas las facetas de la acción simbólica y el régimen de interacción y reconocimiento.

Los procesos psíquicos y los impulsos corporales son extraños a la materia misma del lenguaje, pero emergen como actos significativos a partir de su expresión material en los símbolos objetivados e

² La metáfora de la decantación supone, en principio una desagregación, una discriminación, una extracción y una síntesis de esas fuerzas y composiciones.

instituidos. No obstante, esta institucionalización de lo simbólico no articula universos homogéneos, sistemas ordenados, completos, patrones estructurales. Por el contrario, los patrones simbólicos, sus composiciones admisibles, las derivaciones conceptuales y relacionales, las secuencias inferenciales, la traslación de juicios y fórmulas de comprensión en hábitos y en nuevos patrones de acción simbólica ponen en juego formaciones de reglas heterogéneas, configuraciones relativas a situaciones específicas de la interacción. Fijan modalidades para la heteronomía de los sentidos. Pero cuerpo y palabra, enlazados en la composición de acciones simbólicas despliegan su propia temporalidad: son asimismo procesos, un devenir sentido, devenir vínculo; asumen la incidencia de la memoria y la espera, fundan y ordenan los tiempos de la subjetividad y de los vínculos.

El vínculo y la acción expresan modalidades fundamentales del tiempo. No hay vínculo que no involucre necesariamente las vicisitudes de la duración y las modulaciones y ritmos de la intensidad. Duración, identidades, intensidades, afecciones, memoria, son invención también de cronologías, mitos, memoria de orígenes e imagerías de futuros, proyección, horizonte; el vínculo exhibe en su propio devenir el espectro de la temporalidad. El vínculo reclama constelaciones de acciones, pero no deriva su sentido solamente de ellas. Asume la forma y la experiencia del instante, de lo puntual, pero asimismo reclama siempre el sentido de la duración, de los ritmos como recapitulación de las regularidades y la certeza de las identidades, como confirmación y renovación del sentido de lo ocurrido y como anticipación, vislumbre y resguardo de sí ante la incertidumbre del porvenir. Invoca el sentido de la repetición. Suscita las imagerías del retorno o del abandono, las fantasías de la circularidad, la fuerza o los espejismos del aprendizaje. Mitiga el desconuelo de lo irreparable, da cabida a la serenidad del duelo. La experiencia del vínculo sustenta otra experiencia crucial: la del consuelo, como expresión de la solidaridad, como la forma inusitada, incondicionada del vínculo. Una duración sin sustento, que se preserva más allá de las desapariciones.

Vínculos y ritualidad: tiempos imaginarios del drama colectivo

La relación del sujeto con la comunidad como totalidad no puede derivarse de las tensiones, alianzas y conflictos de la interacción o de la reciprocidad, y la confrontación y lucha inherente a los procesos de reconocimiento, no puede ser sino imaginaria y apuntalada en el sentido que se desprende de la vigencia de lo normativo. De ahí la relevancia privilegiada de los rituales, incluso ínfimos, circunscritos a esos intercambios precarios y ceremoniales que suscitaron la atención de Goffman. La interacción objetivada en tipologías de situaciones, en regulaciones al margen de la confrontación eventual de los sujetos, se plasma en esos hábitos reiterativos, normas locales y ceremoniales particulares que rigen la vida cotidiana. Esos intercambios ceremoniales, interacciones residuales y desdibujadas que prevalecen en los márgenes, en las riveras crepusculares de los grandes rituales, son la vía para la visibilidad integral e integradora, sinóptica, de las colectividades. Conforman las identidades en un marco normativo duradero que sustenta la experiencia de estabilidad de las culturas tradicionales.

Esos ceremoniales –*interaction rituals*, en la conceptualización de Goffman– como recurso de aprehensión sintética, ficticia, de la generalidad de la norma y de su observación consensual. Los ceremoniales asumen una fuerza metonímica particular: en principio, como formas atómicas, residuales, germinación de los rituales integradores de la colectividad; pero también como formas indicativas de ordenamientos e identidades. Si bien las ceremonias cotidianas son inconmensurables con los rituales de integración colectiva de las comunidades, se teje entre esta constelación de ceremonias y la serie articulada de procesos rituales comunitarios una trama de vasos comunicantes que cristaliza en la experiencia íntima. Como las series rituales, esta constelación de ceremoniales puntúa y define los tiempos y los ritmos de la interacción cotidiana, hace patente la “realidad” íntegra de la presencia comunitaria como una fuerza intemporal, como un imperativo sin exterioridades. Sustraerse a la fuerza integradora del ritual o a este espectro complejo de ceremo-

nias es asumir la violencia excluyente de la marginalidad normativa, es experimentar el eclipse de las identidades o bien en un modo de inexistir simbólico, la vacuidad del reconocimiento como expresión radical de la violencia sin agente, ejercida por la entidad intangible de lo social. Con estos ceremoniales se enlazan unos con otros los hilos de las tramas vitales que dan su fisonomía a las formas de vida y se revela, en patrones gestuales, verbales, escénicos y afectivos, la fuerza patente del orden imaginario de la totalidad social.

La interacción, así, no tiene un tiempo o una duración, sino múltiples. Ritualizada, o en el modo indicativo de la ceremonia, la interacción emerge como restauración de la memoria, toma la edad insondable del mito y se proyecta sobre el horizonte como una plenitud de la vigencia inalterable de la norma. No obstante, la realización ritual, siempre en confrontación real o imaginaria con el acontecer potencial, asume una realización siempre singular. Si bien es, por consiguiente, realización de la memoria, es también su reinención y su revocación. Revela siempre una faceta del acontecer social. Pero es la preservación de la norma y su revocación, su enrarecimiento y su restauración. Es la plena reapropiación de una identidad pasada y su olvido. Cada interacción o bien ritualizada, o bien meramente bosquejada en la ceremonia, fraguada en hábitos generalizados y particulares, es, por consiguiente, repetición, recreación y distanciamiento de las figuraciones que emanan de la fijeza meramente conceptual, ficticia, de la norma.

Los tiempos de interacción exhiben los planos temporales y abiertos de la reciprocidad como condición ineludible del efecto imaginario, producido por la escenificación sinóptica de la integridad imaginaria de comunidad. No obstante, esta integridad imaginaria se experimenta como efectiva. La realización comunitaria tiene el tiempo del refrendo de la alianza: es una doble promesa, la de la irrelevancia de los quebrantamientos –no su olvido ni su perdón–, la de la preservación y cumplimiento futuros de los ciclos de intercambio. En los ceremoniales y los rituales, el tiempo de la promesa, y en particular el momento de su cumplimiento se asume de antemano como inexorable, una figura equívoca de la necesidad. De ahí

su fuerza cohesiva. No habrá suspensión de la trama de los intercambios. No habrá jamás un abandono o una interrupción de la serie que exige como condición de lo colectivo la “reacción ante la reacción del otro”, en la fórmula sintética y compleja de Bateson, la preservación de las fórmulas de reconocimiento e intercambio. Pero esta serie no habla de una continuidad plena entre cada fase de la interacción. Una reacción muestra, ante la otra, una discontinuidad, un desfase, un momento disyuntivo. Lo que separa una reacción de otra es un hiato introducido por la intervención simbólica —a su vez instituida y singularizada por su realización específica y adecuada en la acción simbólica— que hace de toda respuesta, la realización de una respuesta postergada. Ni siquiera en la reacción súbita, intempestiva, inmediata de un sujeto frente a otra acción hay inmediatez: se inscribe entre ambas una postergación introducida por el anacronismo de la memoria, de las reminiscencias, de la irrupción de lo pasado sobre lo presente y la anticipación, por mínima que sea de la respuesta y las resonancias por venir y por la propia iluminación y opacidad inherente a la intervención constitutiva de lo simbólico.

Ceremonias y rituales asumen, sin embargo, los tiempos contrastantes de la reciprocidad y la huella del acontecimiento mismo del intercambio: creación y preservación de las regulaciones, pero, asimismo, preservación de la fuerza disruptiva del acontecer que aparece con cada fase del intercambio, con cada modalidad de la acción incorporada en el proceso de ratificación y reinención de la norma. En efecto, cada fase del intercambio es al mismo tiempo ratificación de las prescripciones y prohibiciones, pero también interpretación autónoma de las exigencias de cada imperativo del intercambio. Esta “aplicación” de la interpretación es un acontecer que marca potenciales enrarecimientos, incertidumbres, distanciamientos y confrontaciones en el trayecto mismo de refrendo de las identidades y las regulaciones. La preservación de la cohesión colectiva reclama así un olvido de esos momentos del acontecer. Su visibilidad introduce la potencial fragmentación de la colectividad, la incitación de las confrontaciones, la exhibición de sus fisuras, sus jerarquías conflictivas, su potencial disolución. La fuerza de creación de la ceremo-

nia y del ritual surge de la integración y fuerza de disrupción de estas tensiones temporales en la trama de las interacciones. Lo comunitario se revela así no como una calidad específica de un conjunto de interacciones, no define un sujeto integral, coherente, sin diferencias y sin fisuras. La identidad comunitaria, su cohesión no es sino un sentido que se le atribuye metonímicamente a un patrón interacción comprendido siempre como inacabado, fragmentado, recorrido por tensiones que emergen incesantemente de las formas y los propios procesos de interacción, pero cuya correspondencia se asume como necesaria, postergada pero actual, potencial, pero asumida como ya realizada. Lo comunitario es un atributo ficticio pero eficaz, creador de experiencias generalizadas de identidad, anclada en la visibilidad de lo ritual o en las resonancias metonímicas de las diversas ceremonias, un valor atribuido al régimen que entrelaza y que conjuga las tensiones y las dinámicas de interacción.

Acaso, un concepto crucial para reconocer este juego de temporalidades se exprese en el concepto psicoanalítico de la instauración retroactiva del sentido de la experiencia [*Nachträglichkeit*]. Es un movimiento reflexivo de la significación, un juego singular de la memoria que suscita un momento de certeza a partir de un instante de aparición relevante de lo no significado del pasado que, sin embargo, se preserva aparentemente como una huella indiferente en la memoria. Es una operación singular de memoria en la medida en que este recordar no es una evocación ni una mera incidencia o reaparición de lo no significado, sino su interferencia en las certidumbres de la identidad de sí, de los vínculos, de la colectividad, del mundo mismo. Pero también una recreación de todo relato de la experiencia del tiempo derivado de este significar lo insignificante, inscribirlo en la historia que se revela como un relato opaco, inacceso, marcado por lo insignificable. La significación retrospectiva obliga así a rehacer no sólo la propia historia, sino el sentido mismo de la memoria, de los procesos de reconocimiento, las figuras de la identidad. Pero quizá lo más perturbador de esta iluminación retrospectiva es que el sentido de lo insignificable no emerge de una mera operación reflexiva de la conciencia, no es una “reconsideración” ni un retorno puramente

reflexivo hacia las huellas de lo vivido. Por el contrario, ese sentido emerge de instancias ajenas a toda simbolización, a todo proceso de significación dado. Surge de las presiones del deseo y de las vicisitudes pulsionales expresadas como significación aberrante, como una significación sin regularidad ni referencia, como un acontecer puro de la significación que surge de los tiempos y las huellas inaprehensibles de la subjetividad. La memoria, a la luz de la operación retroactiva de atribución del sentido a la experiencia, desde la inscripción patente de lo no significado, revela una forma de sentido que conjuga el reconocimiento del acontecimiento mismo del significar, como de las modalidades inusitadas de la memoria. Pero esta retroacción no surge del sujeto mismo, sino del proceso de interacción, del intercambio, del reconocimiento; proviene de esta incidencia del vínculo. Introduce una oscuridad y una iluminación en la génesis misma de los procesos de reconocimiento y de conformación de la identidad, marca con la inquietud de lo pulsional todo relato de la memoria y toda prospección, toda imaginación del futuro.

*Las modalidades de la historia y el espectro
de lo imaginario: las modalidades éticas
como síntesis disyuntiva de la experiencia del tiempo*

La construcción de las identidades y los destinos de la interacción no requieren sólo la intervención eficaz de la memoria, las incidencias significativas de las fantasmagorías del deseo y las sombras figurativas de la pulsión, de las imaginerías y los umbrales significativos del proyecto y la anticipación. Reclaman la formulación de las narrativas que den inteligibilidad de estas identidades, a su génesis, a su posible destino.

Estas narrativas no son simples expresiones reflexivas de la experiencia, sino tramas en las que se enlazan, se conjuntan, se conjugan, se funden, se sintetizan las historias múltiples de los otros, del propio sujeto. Los discursos sobre el pasado se separan en modalidades distintas –asumiendo la caracterización hecha por Benveniste del

discurso histórico—: aquellas, como los relatos de la memoria, que ofrecen la marca del acto mismo del evocar, que exhiben la huella de la afección suscitada por la evidencia de lo desaparecido, y aquellas, el discurso propiamente histórico, que ofrecen el relato de lo pasado en la retórica de la realidad, testimonio sin testimoniante, relato descriptivo o valorativo de lo ocurrido. La historia, entendida por consiguiente en la perspectiva de Benveniste, surge como conjunto articulado de relatos de hechos pasados privados de toda huella patente de su relator, arrancadas de acto de decir, asumidos como descripciones y valoraciones sin otra temporalidad que la formulada en su propio contenido. Los géneros de la historia y la memoria exigen así modos disyuntivos de significar el tiempo: por una parte, la memoria exhibe una comprensión dinámica que asume la experiencia presente como síntesis de lo evocado, las reminiscencias, el deseo, la expectación o incitación, la demanda de las situaciones de intercambio y de la conformación de las supremacías; por otra, el discurso de la historia como la comprensión surgida reflexivamente de la puesta en narración de acciones significadas como pasado sin la huella viva de la memoria: el simulacro de memoria sin subjetividad, un “*así fue*” sin tiempo ni forma de la enunciación.

Pero la memoria propia como ejercicio de una capacidad de inteligibilidad de lo desaparecido en la experiencia del sujeto, y la memoria colectiva originada desde el conjunto articulado de relatos singulares sobre lo pasado reclama un modo complejo de composición. El tránsito de los discursos particulares de la memoria propia, anclada en la experiencia de los sujetos, a la conformación de la trama diferencial de los relatos que se asume como memoria colectiva conlleva la conformación de un género narrativo, que no es otra cosa que un conjunto de reglas aceptables de inteligibilidad compartida y de la cual se deriva un campo de variaciones narrativas admisible y verosímil. La memoria colectiva emerge, así como un marco regulador de los patrones narrativos del pasado, asumido como condición de inteligibilidad reclamado en los procesos de intercambio colectivo. Como figura de la verosimilitud de las narraciones de lo pasado, la memoria narrativa no es sino un género a su vez histórico. Se dis-

tingue así de las modalidades del mito que se presentan bajo la imagen del relato intemporal de la temporalidad.

No obstante, ambas, el género de relatos míticos y el género de relatos de lo pasado comprendido como el género discursivo llamado “memoria colectiva”, se integran en lo que emerge, en las condiciones de intercambio como condición y como evidencia de todo régimen de intercambio y todo destino dialógico de la interacción. No obstante, la historicidad del género llamado “memoria colectiva”, al inscribirse como condición de las acciones recíprocas, las figuras de reconocimiento y los procesos de identidad se integra plenamente en las estrategias para construir supremacía, sometimiento y exclusión. Aparece como condición de las formas del poder y de su ejercicio. Es esa la dinámica que rige su transformación. Los relatos del pasado se transforman unos en otros por las situaciones que rigen la dinámica de la supremacía de las identidades y los ámbitos y capacidades de acción.

El tránsito de un momento en la invención de los relatos del pasado a otro no ocurre según una sucesión progresiva. No hay regularidades ni lógicas invariantes en el desplazamiento, composición, fusión o discordia entre esos relatos. Asumen modos de composición en series de variantes en las que la invención narrativa, los juegos imaginarios, las fantasmagorías del deseo y las incidencias de la retroacción despliegan los tiempos entreverados de la edificación de las facetas estratégicas de la voluntad de dominación. Historia, mito y memoria revelan géneros y modalidades distintas de la referencia narrativa a lo pasado articulados necesariamente en procesos de enlace, composición y coalescencia. El mito no puede fincar su validez como relato de los polos escatológicos –origen y destino comunitario– sin hacer posible el tránsito incesante entre su propia textura alegórica y los arraigos patentes con los relatos de historia y las variantes de relatos de la memoria.

Pero cada uno de estos géneros –historia, mito y memoria– involucra eficacias y modos de incidencia distintos en el curso de los procesos de interacción y el desenlace de éstos. Cada género participa así de manera particular en la instauración eventual de las supremacías y en la inteligibilidad del fundamento imaginario de las accio-

nes. Cada género revela también impulsos diferenciados inherentes a la atribución de identidad y al proceso de reconocimiento. Estos planos de la temporalidad, a pesar de su conjugación, de su aparición simultánea, no se funden. Interfieren uno en otro, se dislocan recíprocamente, pero sin disipar su calidad propia. Más aún, las facetas que intervienen en la síntesis dinámica del tiempo: memoria, deseo, expectación, incitación no designan condiciones o actos simples. Emergen a su vez de otras síntesis: la memoria conjuga a su vez invocación y efusión, voluntad y juego pulsional, exigencia derivada del diálogo real o virtual con el otro, de las exigencias reflexivas derivadas del imperativo de inteligibilidad de la demanda, y la incitación del presente.

El deseo, por su parte, no se expresa en un acto simple: conjuga series de actos –“el deseo es siempre deseo de algo”, pero también impulsa a expresiones pragmáticas diferenciadas, esfuerzos orientados por la necesidad de cumplir el deseo o por el rechazo de esta necesidad–, asimismo el deseo reclama la traslación de las afecciones al régimen de la figuración y su edificación como fantasmagoría. Por consiguiente, involucra la conformación figurada de su propio objeto que surge, ineludiblemente, no del propio sujeto, sino del vínculo con otro y de las pautas de intercambio y reciprocidad. La inscripción del deseo, como figura del tiempo, de la memoria y la anticipación, inscribe en el régimen de intercambio tensiones derivadas de la inadecuación constitutiva entre deseo y objeto. Marca con ello el vínculo, le confiere una carga intensiva de las afecciones que trastoca el curso mismo de las afecciones y la experiencia de las supremacías, el sometimiento y la exclusión.

Deseo y memoria son inextricables. Así, la memoria no designa sólo una capacidad que confiere sentido al evocar, recordar o hacer presente la memoria propia, compromete también, en la forma de la propia evocación la incidencia y la interferencia de las memorias de otro, de los otros, como condición de la implantación en la memoria del tiempo futuro marcado por la huella intensa del deseo. La memoria se finca en las disciplinas de los cuerpos y en los hábitos gestados y consolidados en el diálogo con los otros, en la relevancia

en los arraigos afectivos de la interacción, de los automatismos subjetivos y colectivos. Es una composición de acciones, afectos y movimientos incesantes de la conciencia, pero marcado y puntuado por los automatismos de la repetición, las interferencias de la pulsión, la irrupción de las fantasmagorías fragmentadas del deseo. Participan en esta conjugación de planos formas, relaciones, figuras que emergen de una doble inscripción subjetiva de la conciencia y del inconsciente, pero que se funden y recomponen de los sentidos expresos y tácitos que derivan de las tramas normativas del espectro social. La memoria toma así figuras, esquemas, y figuras dinámicas que se despliegan en múltiples planos: corpórea y psíquica, consciente e inconsciente, afectiva y cognitiva, íntima y pública, derivada de los automatismos propios y de las dependencias normativas. Su expresión adopta los esquematismos corporales y los atavismos y recurrencias de los hábitos, patrones narrativos y esquematismos míticos, formaciones dramáticas y rituales colectivas y patrones particulares de intercambio, modos normados del reconocimiento y la reciprocidad, fórmulas verbales petrificadas y certezas sin enunciador, hundidas en las fórmulas intemporales de la cultura. Sus significados expresos surgen de la interferencia, la amalgama, la síntesis y la incesante reconstrucción de estos ámbitos de la figuración de lo pasado, es este conjunto de fuerzas y tensiones lo que modela el sentido de todo juego de identidades individuales y colectivas.

Pero esta conjugación de memoria y deseo, de fuerza testimonial, sin sujeto, de los relatos, estas modalidades narrativas de la historia, inscriben en la trama y la dinámica de los vínculos entre sujetos –incluso aquellos enmarcados en el ritual y la ceremonia– una tensión suplementaria: la que enlaza, en los discursos sobre el pasado y en los regímenes de acción, las experiencias de verdad, certeza, fuerza normativa y compromiso pasional, ético. Esta tensión surge de la relación entre tiempo y evidencia, entre tiempo y verdad. Señala los modos de incidir de la memoria individual y de las reglas del género de memoria colectiva en la inteligibilidad y los actos en la fuerza del vínculo que emerge al margen de las normas y de la juridicidad –la ética de la solidaridad. La que surge de dos modalidades de significa-

ción reflexiva, la atribución de verdad y la experiencia de la certeza, ambas modalidades a su vez diferenciadas y en un juego complejo de conformación recíproca que involucra a su vez, modos de inscripción de la relación del sujeto con su entorno y con su esfera de vínculos. Estas modalidades de la certeza “apuntalan” el sentido ético de las acciones.³ La modalización de la certeza –posible, experimentada, ineludible– asume la fuerza de una formulación ética en la medida en que reside esencialmente en la relevancia de la relación entre el enunciador y su enunciado, y cobra, eventualmente, la figura de lo ejemplar. La memoria se expresa como un relato histórico con alcances pedagógicos y asume la fuerza de una acción de validez general –acotada o no a las condiciones propias de la situación.

La relación de la certeza y la atribución de verdad a lo pasado íntimamente relacionadas entre sí por la fragilidad puramente argumentativa de toda corroboración de la evidencia de lo desaparecido, corresponde a un apuntalamiento del efecto pedagógico de la memoria a partir de su transformación en paradigma, en ejemplo, trasladada a la acción ejemplar –con toda la variedad de sus expresiones simbólicas: verbales, corporales, objetales, espaciales, rítmicas, y sonoras, tanto como sus modalidades afectivas articuladas– se conjugan en una objetivación y su expresión instituida. La generalidad tácita de su fuerza ejemplar toma la forma de una regulación articulada de las acciones. Asume una generalidad ajena ya a la singularidad de la situación: indiferente a la identidad específica de los actores y de su marco imperativo. Esa traslación al régimen de una generalidad anónima preservada en la memoria corporal, verbal, rítmica o sonora de los otros, trasladada a una exigencia afectiva en consonancia con los reclamos pedagógicos inherentes, Gadamer ha llamado la atención sobre el carácter constante, necesario, dinámico

³ En efecto, la relación entre cognición y el sentido ético de la acción no deriva de una modalidad de la implicación entre ambas, ni de una necesidad lógica específica: ni derivación ni grados de obligatoriedad. No obstante, es posible admitir que entre ellas se da una relación de apuntalamiento en la conciencia, una relación no determinada, que responde a las condiciones específicas de una situación y que se expresa como motivación, como respuesta adecuada, legítima que, a su vez, se asume como una racionalidad singularizante.

y, no obstante indeterminado de estos sentidos objetivados del pasado. En su perspectiva toman el sentido de “la tradición”, y ésta, el sentido de una historia que incide efectivamente sobre cada acto de atribución de sentido: es el alcance de la “historia efectual” [*Wirkungsgeschichte*]. No obstante, la relación entre la “tradición”, la historia como saber y como discurso sobre el pasado con pretensión de verdad instituida, la historia “efectual” y las formas genéticas de la memoria no es inmediata. Más aún, la noción de historia referida a la experiencia de lo pasado como incidencia efectiva de las reminiscencias y las huellas de la experiencia sobre la atribución de sentido es radicalmente inconmensurable, no sólo con las múltiples expresiones y facetas de la memoria, sino con la “tradición” –constelación de certezas desplazadas al régimen de lo ejemplar, de lo pedagógico, objetivada en modelo normativo, o asumida como regla de orientación ética, afectiva o cognitiva– y con la historia como discurso con pretensión de verdad.

El desafío de la historia como saber es la transformación de lo desaparecido en evidencia mediante la recreación de las huellas equívocas de lo ocurrido –señales, monumentos, reminiscencias, testimonios, documentos– y su transformación en objeto de conocimiento mediante la conformación del archivo y su gestión sistemática de esas huellas. La historia concebida como saber instituido es la transfiguración de las trazas dispersas, fragmentarias, incompletas del archivo, en figura patente de la plena inteligibilidad de acontecimientos y procesos extintos, marcados al mismo tiempo por la atribución de verdad y por la experiencia de la certeza. Pero la historia efectual se expresa privilegiadamente en la exigencia de atribución de sentido, no sólo a una textualidad patente, sino a las orientaciones y las modalidades del intercambio, a las facetas múltiples y opacas de la interacción.

Es en la dimensión ética del vínculo donde se expresa en una síntesis abierta, incesante, disyuntiva, todas las facetas de la experiencia del tiempo. En la medida en que esta dimensión ética deriva de una modalidad expresa del sentido del actuar. El carácter múltiple de la acción –la noción de que lo que se aprecia como acción única se

revela como una multiplicidad de acciones en composiciones diversas, dotadas de su propia temporalidad, ritmos, regulaciones, horizontes, modalidades y condiciones de relevancia— se expresa en las modalidades éticas inherentes a ésta. Cada una de estas facetas expresa también, por consiguiente, lazos propios con facetas de la memoria, asume su propio sentido en el dominio histórico, responde a facetas del deseo que se revela asimismo como múltiple a la luz de la forma multifacética de la acción y se orienta según diversas expectativas. Las modalidades de la ética así, responden a condiciones normativas diferenciadas: aquellas ajenas a toda derivación normativa y engendradas como singularidad de una composición incondicional de una relación con el otro derivada de una reciprocidad afectiva (en el sentido spinoziano), aquellas conformadas según la expresión imaginaria de la relación con el otro derivada de un orden normativo particular, y aquellas derivadas de una forma general de la reciprocidad ajena a todo régimen de identidad y de reconocimiento y que, en los marcos de la modernidad está destinada a intercambios meramente instrumentales y estratégicos.

Las diversas modalidades éticas de la acción guardan relaciones singulares con la memoria. La ética singularizante conforma, por sí misma, a partir del acontecer de la composición afectiva, un régimen propio de la memoria, ajena a toda fuerza prescriptiva derivada de la generalidad. La modalidad normativa de la ética apela a las formas objetivadas, instituidas de una memoria colectiva —el género narrativo de la memoria— que se acoge a ámbitos normativos específicos y se confunde con figuras del relato histórico. Las modalidades generales, instrumentales o estratégicas, derivan de una memoria y una historia derivada de patrones cognitivos destinadas a sustentar la inteligibilidad y aceptabilidad —formas equívocas de lo legítimo— de los desenlaces del intercambio.

Estas modalidades éticas toman una calidad específica del régimen de verdad y certeza de los relatos de la memoria y de los patrones de verdad asociados a los géneros de la historicidad. La experiencia del tiempo se expresa en una síntesis incesante de pasado, presente y futuro en cada modalidad ética de la acción y en su régimen de

composición. La fuerza de la ética no condicionada, singularizante, deriva de la certeza de lo íntimo, es decir, de la duración y la intensidad de la relevancia del otro, de la fuerza incesante y recurrente de la pulsión que encuentra en el otro, la confirmación y el reconocimiento ajenos a la figura de la supremacía; es la vigencia radical del vínculo asentado en la diferencia como fuente de intensidad afectiva, expresada como responsabilidad primordial, es un régimen de potencia incesantemente realizado y en disipación, sometido a una exigencia implacable de reinvencción.

La modalidad ética que deriva de patrones normativos toma su fuerza de la incidencia de la norma en la conformación de los patrones de reconocimiento, en la modelación y orientación de patrones y situaciones de creación de identidad, individual y colectiva. Invoca por sí misma una alianza entre validez y certeza, entre verdad y necesidad. De ahí el sentido de intemporalidad, de duración sin linderos, que acompaña la plena realización, la incidencia efectiva de la fuerza normativa en el curso y el sentido de las interacciones y los intercambios. Esta duración y esta intemporalidad apelan asimismo a la regularidad y la aceptabilidad general de los relatos de la memoria, de los presupuestos de verdad de la historicidad. Por su parte, las modalidades de la ética general apelan a un régimen de naturalidad del sentido de las interacciones, cesa la exigencia de reciprocidad del intercambio que se transfigura en un horizonte vago, equívoco, elusivo.

La fuerza de la memoria se disipa en la evidencia de lo inmediato y en la vigencia incontrovertible de la evidencia surgida de los presupuestos de la naturalidad. La instrumentalidad plena y la aceptabilidad de la acción estratégica restringen la fuerza del reconocimiento a las condiciones de eficacia de la propia acción. Es el dominio del olvido, más que de la historicidad. Pero el olvido inherente al sentido instrumental y estratégico de los intercambios aparece como una exigencia propia de la naturalidad de los patrones instrumentales de la acción. Es un olvido orientado a las afecciones de la memoria y la fuerza vinculadora de la memoria colectiva, y que acentúa, sin embargo, la memoria cognitiva, restringida a la operación práctica, capaz de asegurar la eficacia y la relevancia de los patrones de intercambio.

Es también un olvido de las formas singulares de la reciprocidad, de su exigencia incesante de recreación tanto progresiva como regresiva.

El olvido no es la cancelación de la memoria. Señala sus límites, sus patrones, la fragilidad de sus recursos, la reiteración de sus vacíos y sus derrumbes. Olvido y memoria no son cosas separadas ni antagónicas. El olvido no es tampoco lo contrario de la memoria. Es su borde, el dominio de su extrañamiento. Una fuerza que alienta en la memoria misma. La modernidad las separa, las vuelve una contra la otra. Busca la primacía del olvido como garantía de la racionalidad instrumental, eficiente. Hace surgir una modalidad equívoca de la historia: el relato de lo pasado como objetivación de la exigencia de olvido. Es el olvido de las modalidades éticas de la solidaridad y de la fuerza cohesiva de la memoria colectiva, de la incertidumbre que emerge de las interrogaciones sobre la condición finita de la experiencia.

Referencias

- Bateson, Gregory (1958), *Naven*, 2a. ed., Stanford University Press, California.
- Benveniste, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale 1*, Gallimard, París.
- Benveniste, Émile (1974), *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, París.
- Gadamer, Hans-Georg (1986), *Wahrheit und Methode*, J. C. Mohr, Tubinga.
- Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual. Essays on Face-to-face Behavior*, Pantheon Books, Nueva York.
- Husserl, Edmund (1980), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inner Zeitbewusstsein*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga.
- San Agustín (1991), *Confesiones*, en *Obras completas*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.