

MEMORIA HISTÓRICA Y AXIOLOGÍA HISTORIOGRÁFICA

Por GIOVANNI TURCO (*)

La exigencia de una «historia axiológica» (1), evidenciada concretamente como condición ineludible del ejercicio de la investigación histórica, pide una reflexión que se sitúa –por los mismos problemas que afronta– en las mismas raíces de la posibilidad y de las finalidades de la reconstrucción historiográfica. De hecho, las diversas formas de nihilismo y de escepticismo que niegan todo valor o, al menos, la posibilidad de conocer los valores (a partir de la verdad) no pueden más que hacer vana la inteligibilidad del objeto de la historia y la tarea del historiador. Mientras, las múltiples expresiones del inmanentismo asimilando fines y valores terminan, paradójicamente, por absolutizar los primeros y relativizar los segundos, reduciendo el empeño del historiador a una mera determinación de los mecanismos exigibles y haciendo esencialmente indiscernible el objeto de la historia de los mismos dinamismos naturales.

Ahora bien, el conocimiento de la connotación que fundamenta la cuestión relativa a la «dimensión axiológica de la historia» (2), comporta, al menos preliminarmente, un triple orden de consideraciones. En primer lugar las que interesan al entendimiento del tiempo histórico y su referencia a su transcripción científica. Consiguientemente, como el encuentro con cuanto se desarrolla en el tiempo se sedimenta en la memoria, la investigación no puede no considerar los caracteres constitutivos de la memoria histórica en cuanto tal. De donde, para finalizar, se deduce la oportunidad de considerar –precisamente en relación con la memoria– los aspectos íntima e irrenunciablemente deontológicos de la actividad historiográfica.

Desde este punto de vista, la reflexión sobre el significado de la memoria nos reenvía ante todo a la consideración del tiempo histórico, el cual a su vez es

(*) Instituto Oriental (Nápoles).

(1) R. de Mattei, «Per una assiologia della storia», en *Nova Historica*, 1 (2002), 1, pág. 14.

(2) *Ibidem.*, pág. 15.

impensable sin referencia a la memoria. Efectivamente, el tiempo adquiere relevancia humana en la medida en que surge en el nivel del conocimiento y no se detiene en el mero acontecer, propio de los fenómenos naturales. Igualmente, toda adquisición humana en el tiempo es capaz de asimilación y reconstrucción historiográfica en virtud de la memoria. Gracias a ella, no sólo el conocimiento se ordena en las imágenes y conceptos que la expresan sino que se ejercita la misma inteligencia humana (3), se constituye la cultura (4) y se reconoce la personalidad (5). Hasta el punto que San Agustín, en relación con ello, llega a representar la memoria como «un inmenso santuario» (6), donde la experiencia (en su capa perceptiva, emotiva, cognoscitiva y volitiva) es mantenida y exteriorizada.

La memoria, como condición concreta del ejercicio de la razón, como lugar donde se constituye una cultura y como contexto del autorreconocimiento de la identidad, aparece como relevante no sólo desde un punto de vista individual sino también desde un punto de vista social. La personalidad histórica de las comunidades particulares y de los pueblos en su conjunto se desarrolla en el tiempo gracias esencialmente a las adquisiciones que la memoria común salva del olvido y entrega a la duración del conocimiento. Todo elemento de carácter natural (desde el territorio al clima, a los confines geográficos) no puede más que quedar a este lado de los elementos esenciales que especifican una civilización como virtualidades susceptibles de varios resultados posibles, o bien como condiciones remotas de una vida que puede desarrollarse en una multiplicidad de direcciones. Mientras que toda pretensión de prever o casi preconstruir un porvenir colectivo se sitúa como tal más allá de la realidad, y, por tanto, de la misma vicisitud colectiva que pretendería explicar (7).

Ya desde una inicial determinación empírica surge que la memoria histórica despliega su eficacia a través de la asimilación, depuración y transmisión de la experiencia de las comunidades humanas que con el tiempo se constituyen y se desarrollan. Siendo su naturaleza inconfundiblemente histórica y caracterizándose su realidad en virtud de un conjunto de relaciones, la memoria histórica se configura como un elemento vital, sea en el sentido de que asegura la vida a sus orí-

(3) Al valor de la memoria San Agustín ha dedicado reflexiones de imprescindible relieve. Sobre el tema cfr. particularmente *Confessioni*, X, 11.

(4) Cfr. *ibidem.*, X, 9.

(5) Cfr. *ibidem.*, X, 8.

(6) «Magna nimis [penetrare amplum et infinitum]» (*ibidem*). El valor de la memoria como insustituible recurso de la inteligencia es subrayado en el mismo contexto con expresiones análogas. «lata praetoria memoriae», «aula ingenti memoriae», «ex eodem thesauro memoriae». Para un encuadramiento del tema se reenvía, entre otros, a G. Santi, «Conoscenza e memoria nella filosofia di San Agostino», en *Aquinas*, XXX (1987), págs. 401-139.

(7) Cfr. al respecto F. Elías de Tejada, «La causa diferenciadora de las comunidades políticas: tradición, nación e imperio», en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, Madrid, LXXVII (1942), págs. 113-136 y 342-365.

genes históricos, sea en el sentido de que permite a la actividad, en los múltiples campos de las relaciones interhumanas, enraizarse y desarrollarse.

Así, la auténtica memoria histórica no se confunde con una fijación que fosiliza determinadas formas culturales o institucionales que vendrían sustraídas de tal forma a la misma vida donde fueron generadas. La momificación del pasado no es la memoria histórica; ésta no podría presentarse a la mirada del estudioso con los caracteres de un verdadero simulacro o de la raigidez cadavérica, sino más bien con la fisonomía de aquello que ha sido capaz de generar huellas en el tiempo.

I. MÁS ALLÁ DE LA CRONOLATRÍA Y DE LA CRONOFOBIA

Dos perspectivas simétricamente unilaterales han polarizado la relación entre la inteligencia y la memoria en el contexto del pensamiento contemporáneo, identificando en definitiva dos posiciones intelectuales opuestas que encuentran sus propias premisas generadoras más que en un fundamento teórico en una actitud de la voluntad. Tales opciones pueden ser denominadas respectivamente *cronolatría* y *cronofobia*.

La *cronolatría* tiene su esencia en una autorreferencia del sujeto con respecto al tiempo. De modo que identificando hecho y valor, tiempo y cumplimiento, se llega a hacer inmanente todo significado, asimilando como tal el dato que el tiempo, a la vez, presenta y realiza. De tal forma, el tiempo termina por ser implícitamente fosilizado y, a la vez, absolutizado hasta llegar a una especie de idolatría del hecho consumado, en la que todo sería, en definitiva, «sacralizado» sólo por el hecho de pertenecer a un cierto tiempo. El mero acontecer llega hasta representar el objeto de una especie de *religio temporis* que, como tal, constituye una verdadera y propia superstición, o bien un culto atribuido a lo que por sí mismo resulta caduco y efímero.

La actitud cronolática atribuye no ya al tiempo (entendido en su acepción de época) un valor que deriva de cuanto en él se verifica de hecho –y que, como tal, no puede ser valorado más que cuando el acontecimiento ha tenido lugar– sino que, al revés, pretende reconocer en lo sucedido, en cuanto tal, una connotación que depende de su colocación en un determinado tiempo. Salvo que acaba paradójicamente en una negación del tiempo mismo, pues en tanto que considerado como irrevocable condición de un pasado, de un presente o de un futuro, sería sustraído a sí mismo para asumir los caracteres de unicidad y homogeneidad, que precisamente excluyen el devenir que el tiempo señala y denota.

Simétrica, o más bien opuesta, negación del significado del tiempo histórico se verifica cuando toda doctrina o todo evento es pensado en la necesaria sucesión de repetidas negaciones dialécticas. De tal modo todo estaría irremediablemente destinado a ser superado y por lo tanto arrastrado por el propio devenir gracias al cual habría visto la luz. Así, todo observador terminaría por negar-

se a sí mismo como sujeto juzgador aunque se postule la necesidad inmanente del proceso dialéctico asumido subrepticamente como medida de juicio. Por otra parte, cualquiera que pretenda leer el destino de todo lo que se desarrolla en el tiempo como destinado inevitablemente a una más o menos rápida superación, termina por autoatribuirse el papel de necróforo de las vicisitudes históricas, más que jactarse del título de intérprete de un futuro permanentemente esperado.

En tal sentido, no es arduo observar que la inteligencia es conducida al supremo sacrificio de sí misma, en una especie de suicidio de la capacidad crítica. Si un acontecimiento asume una cierta connotación por el solo hecho de estar colocado en un determinado tiempo, la inteligencia se negará a sí misma la capacidad de apreciar su significado y su valor, renunciando en definitiva a cuanto en el ejercicio de la misma inteligencia hay de más íntimo y peculiar. Mientras que —con paradójica reciprocidad— puede decirse que en tal caso la inteligencia demostraría una especie de hipertrofia axiológica según la cual el tiempo mismo llenaría de significado aquello de lo que surge el desarrollo, más allá del contenido y del significado propio de doctrinas o acontecimientos que se perfilan en el tiempo.

Jacques Maritain encuentra en la *cronolatría* —considerada en su connotación epistemológica— una de las actitudes distintivas (junto a la logofobia) (8) de la crisis de la razón. Se describe como «un obsesivo fijarse en el tiempo que pasa» (9) para el que «ser superado es caer en el sheol» (10). Ahora bien «bajo una u otra forma está siempre la adoración de lo efímero, sea para ser devorado por él, sea para aceptar a ojos cerrados lo que ha producido» (11). Hasta tal modo que, desde un punto de vista psicológico, el mismo autor encuentra en tal procedimiento intelectual «una componente masoquista» (12) en tanto que el ansia por lo nuevo, aceptado como paradigma, está dispuesta a arrastrar y dudar de todo para sufrir a su vez un destino análogo, aunque nada más sea eventualmente como precursor y continuador de la misma obra del tiempo (13).

Está claro que la «adoración intelectual» del tiempo se puede expresar tanto en la absolutización del presente como en la del pasado y del futuro. De ellas, la forma más evidente puede ser designada —según la incisiva indicación de Nicola Petruzzellis— como la «idolatría del tiempo propio» (14). Se trata, viéndolo bien,

(8) Cfr. J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, trd. it., Morcelliana, 1969, págs. 25-28.

(9) *Ibidem*, pág. 26.

(10) *Ibidem*.

(11) *Ibidem*, págs. 27-28.

(12) *Ibidem*, págs. 26.

(13) Maritain eficazmente observa para los filósofos lo que pudiera aplicarse *mutatis mutandi* análogamente en los más diversos ámbitos (desde la historiografía a la política), «cada uno se pone en fila poniendo en discusión, para encontrar algo nuevo, lo que han dicho sus inmediatos predecesores (haciéndoles *ipso facto* definitivamente superados) pero en ningún caso el mundo pondrá en discusión la obra debida al Tiempo en los sistemas de aquellos que forman su propia ascendencia filosófica» (*Ibidem*, pág. 27).

(14) N. Petruzzellis, *Sistema e problema*, vol. II (III ed.), Astrea. Nápoles, 1976, pág. 185.

más de un estado de ánimo que de una consciente posición intelectual, hasta tal punto que «podría definirse como el egotismo del hombre de la calle» (15). En virtud de tal opción la colocación en el presente del sujeto –más allá de argumentos más o menos extrínsecos en apoyo de esta tesis– sería suficiente para conferir positividad axiológica o al menos interés histórico y teórico a cualquier tesis o igualmente a cualquier cuestión.

Así que, desde el prejuicio criptohistoricista que impondría la atención al presente en cuanto traído por un devenir que todo lo produce y lo arrastra en la imparable riada de la historia (según cuyo criterio todo contexto y toda teoría tendría que ser continuamente revisada y reformulada), hasta las más banales formas de «neolatría» (la cual reconocería a lo nuevo en cuanto tal una primacía por encima de toda valoración crítica), la idolatría del presente manifiesta toda su inconsistencia teórica. Ello tanto en cuanto al presente (como toda novedad) y en cuanto tal relativo y provisional y, por lo tanto, incapaz de ofrecer algún parámetro de referencia, como en cuanto que, paradójicamente, precisamente la asunción del presente como criterio prospectivo (cognoscitivo o práctico) lo hace precipitarse en el pasado pues de otro modo lo vacía de cuanto precisamente lo constituye como tal: la temporalidad (16). Por otra parte, como se ha recordado, «considerar que lo nuevo coincida siempre con lo verdadero significa ceder a una euforia [...] que ignora la auténtica historia» (17). Efectivamente, en su dinamismo concreto los sucesos humanos entrelazan continuamente lo que cambia con lo que permanece, cuanto en ellos parece como efímero con cuanto es duradero por sí mismo.

Conceptualmente, análogas y formalmente simétricas –tanto de un lado como del otro– se perfilan a su vez la absolutización del pasado y la del futuro (18). En uno como en otro caso, ambas se presentan como opciones de carácter autorreferencial (por lo tanto privadas de auténtico fundamento teórico) y se colocan en un terreno praxiológico –voluntarista o emotivo– más que en el campo del

(15) *Ibidem*, pág. 186.

(16) Tanto que Petruzzellis hace observar que «quien no ha sobresalido en dotes personales colma el vacío que siente en sí mismo con el complacimento ilusorio de que forma parte de un mundo privilegiado» (*ibidem*). Mientras subraya que –sea sobre el plano del juicio histórico como el teórico– «no es ni puede ser otro criterio válido de discriminación que el examen intrínseco de ideas, opiniones, concepciones puestas frente a la realidad independientemente de su longevidad o de su infancia» (*ibidem*).

(17) *Ibidem*.

(18) Análogamente, ante la idea de una cualificación del pasado o del futuro en relación con un eje sustancial presupuesto, Paul Ricoeur pone de relieve la fragilidad de la idea del incremento cualitativo absoluto entre un tiempo irrevocablemente transcurrido y uno absolutamente venidero (o apenas iniciado): «la idea de tiempos nuevos nos parece sospechosa por varios motivos: ante todo nos parece ligada a la ilusión del origen [...]. Pero la discordancia entre los ritmos temporales de los diversos componentes del fenómeno social global hacen difícil caracterizar en modo global una época como rotura y como origen» (*Tempo e racconto*, vol. III, *Il tempo raccontato*, trd. it., I ris., Jaka Book, Milán, 1994, pág. 324).

pensamiento reflexivo. Incapaces de dar razón de sí mismas, se postulan a sí mismas; más que representar la conclusión de una argumentación se proponen como la premisa de una opción. Sea el mito de un pasado absolutamente feliz, sea el de un futuro donde se realizará toda esperanza, tienen evidentes caracteres de irracionalidad.

El tiempo mitificado en cuanto dotado por sí mismo de una superordenación cualitativa, es un tiempo irreal. Es decir, constituye la hipóstasis de lo que se refiere a la medida del porvenir y que compete al hombre en tanto que capaz de recordar, de considerar, de esperar, de temer. El auténtico tiempo —sea como conjunto de relaciones históricas, sea como condición del sujeto cognoscente— no se da por sí mismo, no vive ninguna vida autónoma con respecto a cuantos viven en un determinado arco cronológico. De donde la irracionalidad de toda pretensión de primacía discriminante del presente sobre el pasado o, viceversa, del futuro o del pasado sobre el presente.

Propiamente, el tiempo ni genera la verdad ni produce la ciencia. Sólo aquellos que buscan una y elaboran la otra —aplicando su propio ingenio en una duración datable temporalmente— tienen la auténtica paternidad de aquéllas. Los hombres no son vividos por la historia sino que, más bien, viven su propia historia que se entrecruza de varias formas —choca o coopera— con otras historias de individuos o de comunidades. Viéndolo bien, nadie pertenece a su propio tiempo sino que más bien es el propio tiempo el que le pertenece ya que, sin sujeto al que referirse, aquél sería simplemente inconcebible. Considerar el tiempo como extrínseco al sujeto —o bien a una época en la cual alguien pudiese reconocerse o algún otro declararse hijo (o, viceversa, expulsar de ella a otros)— significa ontologizar el tiempo (19) y deshumanizar la historia. Asumir el tiempo histórico como autónomo con respecto a la vida humana en su realización concreta equivaldría en definitiva a pensar en una vida sin seres vivos o en una humanidad sin seres humanos particulares y así privada de la libertad y de la responsabilidad que son inevitablemente y radicalmente personales.

Al revés, de *cronofobia* como actitud intelectual cultiva el mito de la terminación de la historia como «salida» de todo lo que marcaría negativa —pero esencialmente— la misma historia: los límites ontológicos de la condición humana (donde el mal se considera dialécticamente radicado), y las relaciones interpersonales (pensadas como esencialmente conflictivas). En tal caso, el tiempo presentaría los signos de una «caída» y marcaría el ritmo de una extinción inevitable y deseable a la vez. La historia en su conjunto sería un mal necesario, pero siempre un mal, casi como un «accidente» en el conjunto de las vicisitudes cósmicas.

(19) Ricoeur observa oportunamente que «una crítica de las perspectivas totalizadoras de la historia, unida a un exorcismo del pasado sustancial y, más aún, el abandono de la idea de representación [...] constituyen otras tantas operaciones de limpieza que se deben volver a hacer continuamente» (*Ibidem*, pág. 229).

En tal caso, el final del tiempo histórico llevaría consigo el fin de todo mal y la entrada en el reino de la utopía, en una salida llevada al ámbito de la inmanencia, donde el fin de la misma historia constituiría una especie de salto ontológico, gracias al cual la nueva duración lograría modular una condición humana, por así decir, cristalizada en la ausencia de cuanto el ejercicio (y el riesgo) de la libertad comporta.

No es difícil encontrar expresiones de una actitud cronofóbica ya sea en las varias formas de utopía, ya sea en los varios mesianismos (con las correspondientes promesas de salvación final) de impronta gnóstica y neognóstica. En tal sentido, Paul Ricoeur subraya eficazmente que la utopía se convierte en «ucronía». Efectivamente, «cuando la espera ya no puede fijarse en un porvenir determinado, alcanzado por etapas reconocibles, el mismo presente se encuentra atrapado entre dos fugas, la de un pasado superado y la de un último que no tiene ningún penúltimo alcanzable» (20).

Respectivamente, la laicalización de la esperanza (21) y el rechazo del concepto de creación (del que se deduce la positividad y la inteligibilidad del cosmos y de la historia), terminan así por legitimar la idea de un tiempo final, anunciado como próximo venidero que se traduciría como fin de la historia. En razón de tal acontecimiento, todo tiempo merecería extinguirse y la misma realidad, sedimentada y transmitida por la experiencia histórica, debería ser cancelada. Mientras, todo lo que condujese a tal acontecimiento estaría justificado radicalmente (más allá de los medios utilizados y de las consecuencias producidas).

Es curioso observar, más allá de la evidente carencia de fundamento de la perspectiva cronofóbica, el paradójico pero inevitable vuelco por el cual el mito del renacimiento final de la edad nueva en el mundo nuevo, conduciría a una forma ulterior de cronolatría, cuya recuperación quedaría fijada en una edad sin tiempo, en una condición irrevocable e intrascendente a la vez.

II. ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA MEMORIA HISTÓRICA

Más allá de las opuestas deformaciones perspectivas de la cronolatría y de la cronofobia, el entendimiento axiológico de la historia encuentra en la reflexión sobre la memoria histórica su propio y preliminar punto focal en cuanto ésta

(20) *Ibidem*, pág. 326. Con la utopía, como se ha evidenciado con incisiva caracterización, la tensión propia del tiempo histórico entre espacio de experiencia y horizonte de espera «se convierte en cisma» (*Ibidem*, pág. 329). De tal modo que la espera se proyecta en un escenario sustancialmente indeterminado y la experiencia asume el carácter de la irresponsabilidad.

(21) Acerca del tema resultan imprescindibles los análisis de E. Voegelin (cfr. sobre todo *La nuova scienza politica*, trad. it. Borla, Turín, 1968; *Il mito del mundo nuovo*, trad. it., Rusconi, Milán, 1976; *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, trad. it., Astra, Roma, 1980). Para un encuadre de conjunto cfr. también L. Mistrorigo, *Erc Voegelin: decadenza e ordine politico*, Città Nuova, Roma, 1994.

constituye realmente la condición imprescindible de toda reconstrucción historiográfica. Pero pensar la memoria histórica significa esencialmente identificar sus caracteres constitutivos. De donde la exigencia ineludible de una consideración específica.

En la búsqueda del significado de la memoria histórica —considerada fundamentalmente como capacidad para retener y transmitir saberes y experiencias— los caracteres que especifican su individualidad resultan deducibles de la doctrina aristotélica de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final) (22) en cuanto determinan a todo ente en su aspecto estático y dinámico respectivamente. Tal perspectiva de investigación se refiere no sólo a la consideración noética sino también al aspecto noemático de la memoria histórica en cuanto tal.

Ahora bien, si la exigencia de dirigir la reflexión sobre la naturaleza de la memoria histórica satisface la urgencia de la clarificación conceptual, es todavía más decisiva como premisa para una deontología de la memoria. El estudio del ser de la memoria histórica constituye el fundamento imprescindible para la consideración de su finalismo íntimo y, por lo tanto, de su auténtico deber ser (23).

En esta perspectiva los caracteres constitutivos de la memoria histórica pueden ser determinados, respectivamente, en lo que se refiere al elemento material en la *integridad*; en lo que respecta al elemento formal en la *autenticidad*; en lo que respecta al elemento eficiente en la *axiologiad*; en lo que se refiere al elemento finalista en la *politicidad*.

Ante todo debe subrayarse que no puede darse una auténtica transmisión anamnésica si falta lo que permite delinear con suficiente perfección todo lo que se entrega al porvenir a través del presente. Dicho de otra forma, un acontecimiento mutilado de aquello que le es esencial, resulta ininteligible en su realidad ofreciendo una comprensión inadecuada o, lo que es peor, desviada. La *integridad* constituye, por tanto, la premisa para la autenticidad de la memoria historia. Por ello, aquélla debe ser considerada su componente noemático.

El recuerdo de un acontecimiento (o de un conjunto de conocimientos) y su transmisión son precisamente tales si lo acogen y lo transmiten como aquello que ha sido, íntegramente, asumiendo en ello todos los momentos que lo integran y sus diferentes aspectos. Se entiende que tal exigencia de integridad en la documentación se refiere a cuanto es posible concretamente, ya sea en razón de los límites subjetivos y objetivos del conocimiento histórico, ya sea en consideración de la posibilidad de encontrar datos y aspectos ulteriores. La exigencia de adqui-

(22) Cfr. *Met.*, I, 3 987a; *Ibidem*, I, 7, 988a-988b; *Ibidem*, II, 2, 994a-994b.

(23) Para la relación entre ser y deber ser en una perspectiva metafísica realista se remite a N. Petruzzellis, *Il valore della storia*, III ed. (I rist.), Istituto Editoriale del Mezzogiorno, págs. 20-28; *Idem*, *I valori dello spirito e la coscienza storica*, III ed., Libreria Scientifica Editrice, Nápoles, 1965, pág. 96. Para un estudio conjunto del realismo axiológico pretruzzellusiano, cfr de quien escribe, *I valori e la filosofia. Saggio sull'assiologia di Nicola Petruzzellis*, LER, Nápoles-Roma, 1992, págs. 51-57.

rir y transferir íntegramente en el campo de la memoria resulta siempre de algún modo susceptible de contribuciones ulteriores, puesto que presupone la capacidad de acoger cognoscitivamente todo lo que es verdadero y, en cuanto tal, idóneo para delinear completamente hechos o doctrinas.

La aceptación deliberada de una actitud de prejuicios selectivos, es decir, que preste espacio a algunos acontecimientos y calle más o menos deliberadamente los otros (o, de otro modo, presente algunos datos de forma exclusiva y parcial) evidencia una fundamental falta de autenticidad de la memoria histórica. En tal caso, su transmisión obedecerá evidentemente a criterios extra amnésicos, ya que subordinaría la fisionomía del acontecimiento al prisma deformante de una perspectiva voluntarista, en lugar de dejarlo asimilar según el realismo esencial de la memoria.

Igual que la mutilación de la imagen falsea su fisionomía de conjunto e impide su percepción correcta, así la omisión de los elementos que son la base del cuadro histórico (que se traduce no raramente en la infravaloración de figuras relevantes con ventaja para la búsqueda de probables precursores de un supuesto curso obligatorio de la historia, o en el encuentro de nuevas confirmaciones de ideas que deben realizarse) no puede más que traducirse en una representación manipulada hasta el engaño. En tal caso, la reconstrucción a través de documentos resultará, por lo menos, mutilada. La memoria histórica se transforma en este caso en un unilateralismo tal que compromete radicalmente de raíz todo derecho a ser adquirida y transmitida.

Por otra parte, no es arduo reconocer que la intrínseca condición, o, de otro modo, la causa formal de la memoria histórica es la *autenticidad*. Si la memoria individual o colectiva constituye un ámbito propiamente cognoscitivo –incluso antes que un campo de transmisión de saberes socialmente relevante– aquella necesariamente será regida por el criterio de encontrar lo verdadero y, recíprocamente, de lo verdadero como criterio de inclusión. Tal principio debe ser necesario e imprescindible.

Cuanto es propuesto para que sea entregado a la memoria histórica constituye su legítimo patrimonio y merece ser aceptado, sí y sólo, si es verdad. La negación de la verdad es carencia del mismo conocimiento. Aceptar lo falso comporta la propia ausencia de realidad. Como el conocimiento por sí mismo sólo puede ser asimilación del ser y, por lo tanto, de lo verdadero, así la memoria para ser sí misma no puede más que asumir –según derecho– sólo lo que resulta conforme a la verdad.

Consiguientemente, el irrenunciable diafragma epistemológico verdadero-falso se proyecta imprescindiblemente sobre la investigación historiográfica, pero no como paradigma extrínseco y subrepticio sino como criterio intrínseco y esencial. Ello implica la instancia de una permanente vigilancia crítica y requiere que todo elemento de la reconstrucción histórica sea diligentemente comprobado, con una tensión consciente dirigida a evitar toda falacia documental o argumen-

tal. Por lo tanto, tal exigencia comporta una permanente e inagotable disponibilidad para revisar toda aportación testimonial o valorativa. De donde la exigencia, coexistencial con la misma índole científica de la reconstrucción historiográfica, de la apertura a la exégesis, al reexamen, a la integración y a la corrección de toda investigación.

En tal plano el criterio de autenticidad da lugar a una tarea finalista que a su vez plantea una consideración deontológica, ya que la búsqueda y transmisión de la verdad fundamentan el significado de la reconstrucción y de la memoria histórica e indican contextualmente el horizonte de una ética de la inteligencia histórica. En uno como en otro caso, no se trata de límites extrínsecos sino de íntimas e irrenunciables condiciones de validez. En tal sentido, la investigación historiográfica, igual que la memoria histórica, pueden reivindicar un título pleno para discernir cuanto entra en su propio campo a la luz de una documentación confirmada y de una correcta capacidad explicativa, más allá de todo posible intento de subordinación praxiológica o de codificación viciada.

Efectivamente, la verdad es aquel valor que da sentido a todo conocimiento y sin la cual ninguna ciencia es tal. Toda verdad buscada, adquirida y por lo tanto transmitida proyecta en forma finita la verdad como valor al que lógicamente se encamina como su participación. De tal modo, la memoria histórica sin la luz de la verdad tiene que solidificarse en un vano simulacro de una vida ya apagada o, peor, en las múltiples formas de la manipulación ideológica.

Si la fisonomía esencial de la memoria histórica encuentra en los dos caracteres de la integridad y de la autenticidad sus constitutivos intrínsecos (o estáticos), quedan por localizar los elementos extrínsecos (o dinámicos). La consideración de la memoria en referencia al patrimonio de experiencia que es capaz de sustraer al olvido requiere una reflexión específica acerca de los factores propulsivos que identifican su razón de ser y la función humana. De manera que la reflexión desde el campo epistemológico tiende a dilatarse hasta llegar al campo ético.

La búsqueda de la causalidad eficiente de la memoria histórica permite determinar en la *axiologividad* su connotación esencial. En efecto, lo que es adquirido por la memoria lo es implícita o explícitamente en virtud de un juicio de valor que reconoce importancia a momentos o aspectos de la experiencia. En virtud de tal reconocimiento, la memoria histórica substraer el acontecimiento al olvido y lo transmite, o bien juzga que cierto dato merece ser entregado a la continuidad de las generaciones a diferencia de otros, y análogamente acompaña cuanto es asimilado con un juicio que declara —en forma más o menos refleja— su significación.

Está claro que el reconocimiento de una cierta relevancia puede atravesar su fisonomía o puede quedar en su superficie. Ello no quita que la misma adquisición por parte de la memoria pasa en todo caso a través de un juicio de valor. Como en toda valoración también en este caso el valor mismo es presupuesto implícita o explícitamente por el hecho de juzgar. Sin el valor como criterio tal

acto sería inútil, incluso resultaría radicalmente imposible, ni el intelecto estaría en condiciones de ejercitar adecuadamente su función cognoscitiva (24).

El juicio constituye no sólo la selección crítica no eliminable, sino también la razón de ser de la misma apropiación por parte de la memoria histórica. El interés humano –religioso, moral o intelectual– es el elemento propulsor de la misma comprensión en el lecho de la memoria.

La valoración acompaña constantemente a los acontecimientos y a las doctrinas aceptadas y las distingue de otras consideradas escasamente significativas. Ningún dato de la memoria persiste en ella en una condición de neutralidad axiológica. Los mismos términos a través de los que es transmitido algo no pertenecen a ella indistintamente, sino en razón de un discernimiento más o menos concreto, pero en todo caso decisivo.

Nunca la memoria histórica se encuentra efectivamente en una situación no valorativa, al menos por la necesidad de considerar preventiva y contextualmente el valor de verdad de cuanto se le ofrece. La adquisición y la transmisión de cualquier dato o tesis presupone el reconocimiento de la verdad, no sólo del acontecimiento o del concepto, sino también de la calificación que lo acompaña. Así que, parafraseando la célebre expresión kantiana, bien puede decirse que sin el conocimiento de los acontecimientos, la memoria estaría vacía, pero aún más, sin el juicio profundo de la valoración sería ciega.

Sin la luz de un juicio de valor la memoria histórica ni siquiera sería humanamente interesante, desde el momento en que se presentaría como un magma indiferenciado, privado de significado y por ello de inteligibilidad en lugar de configurarse como una herencia viva que señala a cada uno y de la cual es partícipe más o menos conscientemente.

En tal sentido, la memoria, sea como forma de conocimiento, sea como patrimonio de experiencias, no presenta ningún indiferentismo, sea como hecho o sea como principio. Ni una pretendida indiferencia pudiera configurarse objetivamente como una ventaja si el juicio de valor no es entendido como una especie de subrepticia y desviada superposición sino como una intrínseca e insuprimible condición de discernimiento y de responsabilidad cuya penetración se fundamenta en la misma realidad de todo lo que retiene la memoria.

La causalidad eficiente reenvía a su vez a la causa final como aquello que guía y dirige la tensión del agente. Sin la determinación de la finalidad ni siquiera el actuar tiene inicio. Ahora bien, como el fin no puede ser constituido más que por un bien cuya consecución resulte posible y ventajosa, el proceso de adquisición, sedimentación y transmisión de la memoria histórica no podrá más que ser dirigido hacia un bien específico. Tal es, ante todo, un bien de orden cognoscitivo ya

(24) El intelecto humano revela así una íntima estructura axiológica. Acerca del tema son penetrantes las reflexiones de N. Petruzzellis (cfr. particularmente *Meditazioni critiche*, II ed., Astrea, Nápoles, 1959, págs. 49-93).

que la herencia de la memoria ofrece a la inteligencia un patrimonio de datos y juicios que fecundan su ejercicio y lo señalan irrecusablemente.

Por otra parte, la memoria histórica no se refiere simplemente a la dimensión individual de la existencia humana: se extiende a los sucesos, a las instituciones, a las doctrinas, a las costumbres que se refieren a una comunidad o al entrelazarse de múltiples comunidades hasta poderse dilatar en la trama de concretísimas relaciones a toda la familia humana. La formación de la memoria histórica expresa y enerva el extenderse de las relaciones humanas en el ámbito de las comunidades particulares y concretas, desde los ámbitos microsociales –a partir de la familia, de las asociaciones profesionales, territoriales, voluntarias– a los ámbitos macrosociales de las grandes formaciones religiosas, culturales y políticas.

Efectivamente, la memoria histórica se sustancia en el álveo de sistemas de vida asociada y –en modo más o menos explícito– da razón de ellos y asegura su continuidad. De hecho, sin la referencia a una identidad compartida –asegurada por un origen y por una pertenencia fundacional– las mismas motivaciones de una existencia común cesarían de hecho de ser una eficazmente significativa. Hasta tal punto que las razones de cohesión de una comunidad encuentran –si bien en formas varias y múltiples– en la sedimentación de la memoria su principio constitutivo, su tejido conectivo y la orientación hacia sucesivos incrementos.

El finalismo de la memoria histórica debe ser colocado, por lo tanto, en el orden del bien común. Tal es, en su objetividad, todo lo que alimenta la vida de una comunidad, desde sus vínculos a sus relaciones, desde el orden que la rige hasta las actividades que de él se deducen. Se trata no de un bien sustancial que oponer al particular sino del bien de la comunidad que vive en la interdependencia de sus miembros y de cada uno de los miembros que pertenecen a la comunidad. Así que el bien común es tal en cuanto común a cada uno y, a la vez, en cuanto asegura la finalidad propia de la comunidad.

En tal sentido, la memoria histórica figura ciertamente entre los elementos conectivos de una comunidad; aquel que señala más íntimamente su identidad, que asume las huellas impresas en el espacio y en el tiempo y que permite la determinación de un destino común. La memoria histórica expresa y realiza la solidaridad entre generaciones. Es el lugar de la identidad personal y colectiva. Su sedimentación asegura el vínculo vital en orden a toda forma de comunión y lo proyecta más allá de la provisionalidad del presente como condición de desarrollo y progreso. En suma, la memoria histórica constituye parte integrante del bien común y es su imprescindible factor de empuje. Así se comprende según qué acepción la *politicidad* identifica el finalismo de aquélla, tanto *in fieri* (o bien en su formación) cuanto *in facto esse* (o bien en su constitución). Con intencionalidad implícita o explícita la memoria histórica acoge experiencias y transmite saberes en orden al bien común (de cualquier conjunto), considerando (con más o menos conciencia) su misma adquisición como un bien.

En consecuencia, ni el bien común puede hacer abstracción de la memoria histórica ni la misma memoria histórica puede prescindir del bien común. Efectivamente, el bien común, según la eficaz expresión de Marcel de Corte se configura como *tout ce qui unit, le tiers inclus qui rassemble les hommes entre eux* con un tejido de vínculos que comprenden los más diversos aspectos de la existencia y que compaginan no sólo la horizontalidad de la vida común sino también la verticalidad de la continuidad entre generaciones.

III. ACTUALIDAD DE LA MEMORIA Y CONTEMPORANEIDAD DE LA HISTORIA

La memoria histórica en su auténtico significado instituye una presencia viva del pasado en el presente. De donde el pasado no es actual en cuanto pasado sino en cuanto presente en el presente, o bien en cuanto —y en su medida— la herencia de la historia permanece eficazmente en el hoy y lo empapa significativamente. La transmisión del saber y la sedimentación de los valores históricos —aceptados, entendidos y quintaesenciados en el seno de la memoria— revelan una fecunda actualidad con un dinamismo que no pretende trasponer o sobreponer las fases del tiempo, pero que propone a la atención del intelecto y de la voluntad la presencia del pasado para que oriente su juicio y su acción.

Por lo tanto, la actualidad de la memoria histórica no tiene nada de artificioso. Es la premisa natural del ejercicio de la inteligencia en sus diversos órdenes de aplicación así como de la actividad de los individuos y la comunidad en cuya vida se refleja la existencia de las generaciones precedentes. Tal actualidad, lejos de vaciar la responsabilidad de la libertad, la corrobora y, mientras identifica su efectivo espacio de iniciativa, evidencia su compromiso y su tensión. En otros términos, la presencia de la tradición es la condición de la agnición en el sentido de que permite el reconocimiento de la identidad, sea *ab intra* o *ab extra*, permitiendo el emerger de los elementos distintivos del patrimonio recibido.

El presente de la memoria no se confunde con la contemporaneidad de la historia, entendida como subordinación del estudio del pasado a los intereses del presente o como atribución al acercamiento al pasado de los parámetros del presente. Una contemporaneidad que pretenda disolver el diafragma entre lo acontecido y lo eventual o, de otra forma, que altere la relación con el pasado en función de una praxis que hay que convalidar, no puede más que dar lugar a una patología tanto en la conciencia histórica como en la reconstrucción historiográfica. Una contemporaneidad absolutizada —desmentida, por otra parte, por la evi-

(25) M. de Corte, *De la justice*, Dominique Martin Morin, Jarzé, 1973, pág. 11. El mismo autor prosigue incisivamente subrayando que el bien común comprende «las relaciones de todas clases que se anudan en el curso de las generaciones sucesivas, las realidades inmensurables que la vida en sociedad amontona y que se perpetúan más allá de su breve existencia» (*ibidem*).

dencia de la irrepeticibilidad de la experiencia en su singularidad— presupone, en definitiva, la tesis idealista según la cual la historia debe ser entendida como el desarrollo de una totalidad que deviene, a la vez, siempre idéntica y siempre distinta.

La distinción entre lo ya ocurrido y el no todavía, puede sufrir una opuesta pero simétrica alteración, tal que dé lugar a dos unilateralidades antitéticas, definidas respectivamente como una forma de *nominalismo* y de *ultrarrealismo* de la temporalidad. En ambos casos, al realismo de la memoria subentra una deformación de perspectiva. Cuando la memoria histórica se reduce a un vacío simulacro, en el que la distancia entre el presente y el pasado es superada en alguna forma, vaciando los testimonios de la tradición de su peculiar validez, o bien esterilizando su presencia con un homenaje puramente exterior, la memoria histórica cae en un relativismo extrínseco privado de significado axiológico. En tal caso, la contemporaneidad del pasado asume la forma de una aséptica aceptación de modelos privados de auténtica eficacia, objeto de mera erudición, relativizados en una recepción privada de eficacia intelectual y moral.

De modo opuesto, una consideración ultrarrealista de la memoria histórica pretende atribuirle —más o menos subrepticamente— una consistencia en orden a la cual sería posible interactuar con el patrimonio de experiencias ya dadas hasta el punto que pudiera modificarse la misma realidad. En esta perspectiva el presente de la memoria asume la forma de una presencia hipostática de los acontecimientos históricos, perpetuada en cierta medida por una evocación capaz de transferir el pasado al presente. Así, la memoria llega a configurarse como lugar de resentimiento en el que la recriminación pretende un permanente derecho al rencor o, viceversa, como situación de autorrepulsión en la cual el pasado propio es rechazado más o menos ampliamente o, también, como contexto de autovalidación en el cual su exaltación asume las connotaciones de una reactualización de aquello que ha sido ya concluido irrevocablemente. De ahí la actitud de considerar de algún modo eficaces las reparaciones idealistas o imposibles reconciliaciones entre protagonistas ya desaparecidos de la escena de la historia, actitudes que, en realidad, se salen del ámbito cognoscitivo propio de la memoria.

Una ulterior deformación de la memoria histórica está constituida, también, por la actitud praxeológica propia de las ideologías. Se expresa en una forma de pensamiento funcional a la que se añade una praxis en la que la exigencia de una fundamentación se sustituye por la aserción autopostulatoria y la necesidad de un control crítico es suplantada por la autoinmunización con respecto a la posibilidad de que se ponga en cuestión. La alteración ideológica de la memoria histórica es, por lo tanto, de carácter esencialmente voluntarista, en cuanto que la relación cognoscitiva propia de la memoria se somete a un proyecto que requiere una especie de dominio sobre el pasado. La relación con el patrimonio histórico se

resiente de tal modo de la dimensión futuroológica —o bien, de la implícita reivindicación totalizante— propia de las ideologías.

La pretensión de hegemonía sobre el pasado que caracteriza a la actitud ideológica se expresa en las formas opuestas del *negacionismo* y del *justificanismo*. En el primer caso, la memoria histórica expulsa de su propio campo todo lo que resulta extraño o dañoso para las tesis funcionales dirigidas a una deliberada praxis, negando a los acontecimientos o situaciones hasta el derecho a ser retenidos en la memoria, incluso negándoles su misma pertenencia a la historia. En el segundo caso, el juicio que acompaña a los elementos de la experiencia pretende plasmar positivamente su fisionomía en función de una contemporaneidad que hay que acreditar o de un proyecto que hay que legitimar.

La deformación praxiológica de la memoria histórica puede enredarse, no menos, a lo largo del eje de una proyección del pasado sobre la pantalla de un futuro considerado más o menos inminente. En tal caso, la memoria histórica es presentada como lugar de una *celebración* que consagra un particular momento del pasado. Éste viene así sustraído a las vicisitudes del tiempo y absolutizado como epifanía de una plenitud futura, casi como inserción de lo que vendrá en el acontecido devenir, como apertura de los resplandores de la utopía en la penumbra de la historia. Por ello, la celebración de un acontecimiento pretende sustraerlo a su esencial dimensión diacrónica para postular su unicidad cualitativa presentándolo como una unidad del devenir en sí, cumplida y capaz de señalar un definitivo incremento cualitativo. En tal sentido, la idea de la celebración de acontecimientos históricos —cualesquiera que sean— revela una innegable actitud mitopoiética y coloca por ello objetivamente la misma realidad más allá de la memoria histórica propiamente dicha con una especie de acto mágico que pretende volver a proponer un *novum* absoluto de modo que, atravesando el pasado, constituya en el presente el alba de un futuro ya realizado.

Más allá de las posibles deformaciones de la memoria histórica, se entiende que no puede ser concebida auténticamente atribuyéndole sólo calificaciones conformes con su naturaleza y diferentes de toda racionalidad instrumental. En realidad, la memoria en cuanto tal puede ser más o menos auténtica (en referencia a su significado objetivo) o, igualmente, más o menos enraizada o reflejada (en relación con su significado subjetivo). La verdad de la memoria es la memoria de la verdad. Es entendimiento de lo sucedido, de lo consabido y, por ello, de la tradición.

Finalmente, la clarificación del valor de la memoria histórica contribuye a conocer un aspecto esencial de la axiología historiográfica: la tarea del historiador, efectivamente, adquiere en relación con la memoria un carácter esencial teleológico y deontológico. Es decir, la reconstrucción historiográfica presupone el valor de la memoria —por tanto, la necesaria apreciación del ser del recuerdo contra el no ser del olvido— y la memoria como valor, o sea, como condición de la trans-

misión de valores históricos. La misma investigación histórica requiere como premisa fundamental la verdad de la memoria alcanzada a través de fuentes, así como el reconocimiento de la bondad de la memoria en orden a la cual la representación historiográfica revela un propio e inconfundible significado ético.

En tal sentido, así como la consideración del ser de la memoria histórica ilumina su deber ser, así la reflexión sobre la memoria histórica permite entender axiológicamente la actividad del historiador. Su pesquisa (en la medida en que es auténticamente tal) se pone objetivamente al servicio de la memoria histórica. Como se ha subrayado, «tiene una *deuda* ante el pasado, una deuda de reconocimiento ante los muertos, que hace de él un deudor insolvente» (26). El historiador se alimenta de la «inagotable fuente del pasado» (27), haciendo de modo que el pasado, a través de su conocimiento, sea una fuente para el presente y, de algún modo, continúe viviendo en éste y con éste. El historiador consigue tal finalidad tratando con realismo de «hacer justicia al pasado» (28), además de, aún más explícitamente, «*dar lo debido a lo que es y a lo que ha sido*» (29).

La dimensión axiológica de la actividad historiográfica resulta esencialmente congénere con respecto a la de la memoria histórica. Así como la memoria permite el encuentro vivo y fecundo con cuanto nos precede en el tiempo, así el historiador es llamado –según la incisiva expresión de Henri-Irénée Marrou– a «una amplia y profunda comunión fraterna entre el sujeto y el objeto [...] o, mejor, entre el historiador y el hombre que se revela a través de aquel signo que es precisamente el documento» (30). Como la memoria vincula estrechamente la herencia recibida con cuantos la han transmitido, así el historiador será tanto más capaz de penetrar en su campo de investigación cuanto más esté en grado de «crear una relación de amistad con su objeto», obviamente no para justificar todo o cualquier aspecto, sin simplemente para sentir y dar cuenta de su concreción humana. Sin olvidar que «en la vida, como en la historia, la auténtica amistad presupone la verdad» (31). Análogamente, como la memoria histórica requiere el ejercicio de una cierta gratitud hacia el patrimonio de experiencia que en ella se ha sedimentado, de igual modo la actividad del historiador exige «una constante, profunda humildad» (32), que le haga abierto efectivamente al encuentro entre su humanidad y aquella que vive en la riqueza del pasado.

De tal modo, el interés de la investigación histórica aporta una contribución fundamental al insustituible recurso de la memoria histórica y adquiere aún un mayor relieve a la luz de la consideración tomista, según la cual la

(26) *Ibidem*, pág. 214.

(27) *Ibidem*, pág. 215.

(28) *Ibidem*, pág. 231.

(29) *Ibidem*.

(30) H. I. Marrou, *La conoscenza storica*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1966, pág. 97.

(31) *Ibidem*.

(32) *Ibidem*, pág. 100.

memoria del pasado y el entendimiento del presente constituyen elementos esenciales del ejercicio de la prudencia en cuanto que «del recuerdo del pasado y del conocimiento del presente conjeturamos lo que debemos proveer para el futuro» (33).

(33) «Ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis» (Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 1).

