

**RECUERDO Y ESPERA: PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA EN LA OBRA “EL
ÚLTIMO ENCUENTRO”, DE SÁNDOR MÁRAI**

ÓSCAR GIOVANNY FLANTRMSKY CÁRDENAS

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

2008

**RECUERDO Y ESPERA: PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA EN LA OBRA “EL
ÚLTIMO ENCUENTRO”, DE SÁNDOR MÁRAI**

ÓSCAR GIOVANNY FLANTRMSKY CÁRDENAS

**Monografía de grado para optar al título de
Filósofo**

JUDITH NIETO LÓPEZ

Maestría en Filosofía

Dr. En Ciencias Humanas

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

2008

A mis padres Henry y Matilde, y mi hermana Mónica por su apoyo; a Valeria por contagiarme con su asombro pueril; a mi hermano Henry por enseñarme que las preguntas que uno mismo se plantea no son “filosóficamente infortunadas”; al par de difuntos cuyo recuerdo sigue en mi memoria; a la profesora Judith Nieto por su paciencia y enseñanza en mis años universitarios y a todos aquellos que no menciono pero saben que tácitamente están aquí

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	1
1. FILOSOFÍA Y LITERATURA: COMPLEMENTOS OPUESTOS	5
2. MEMORIA Y ESPERA COMO PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA Y DEL VIVIR HUMANO	15
3. MEMORIA Y ESPERA EN LA OBRA <i>EL ÚLTIMO ENCUENTRO</i> , DE SÁNDOR MÁRAI	29
4. CONCLUSIONES	40
5. BIBLIOGRAFÍA.	44

RESUMEN

TÍTULO: RECUERDO Y ESPERA: PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA EN LA OBRA “EL ÚLTIMO ENCUENTRO”, DE SÁNDOR MÁRAI.*

AUTOR: FLANTRMSKY CÁRDENAS ÓSCAR GIOVANNY **

PALABRAS CLAVES: Memoria, Espera, Interpretación, Verdad, Reconstrucción, Proyección, Reconciliación, Tiempo.

DESCRIPCIÓN:

Habitualmente vivimos inmersos en el pasado y el futuro sin siquiera darnos cuenta de ello. Prueba de este fenómeno es que constantemente recordamos cosas y a partir de este recuerdo tomamos una decisión o nos proyectamos en una posibilidad inmediata. Así, el pasado y el futuro están íntimamente ligados en los fenómenos del recuerdo y la espera, ésta última entendida como algo que se aguarda a partir de la proyección que se haga. Mas, para que sea de esta forma, el proceso evocativo debe construir el pasado para luego interpretarlo, entender posteriormente el presente y así poder elaborar finalmente una proyección acorde con este proceso, no de una forma lógica necesariamente. Pese a esto, nunca somos conscientes de este proceso, y él se da de manera inadvertida, por lo que llegamos a experimentarlo casi como un acto mecánico, casi como un acontecer inconsciente.

Aunque es un problema que ha sido abordado por la filosofía, la literatura también ha aportado su saber para dilucidar este proceso. No en vano así lo demuestra el escritor húngaro Sándor Márai con su novela *El último encuentro*, obra monumental de la memoria, la espera y las implicaciones de ellas en la vida de sus protagonistas.

* Proyecto de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Directora: Judith Nieto López

SUMMARY

TITLE: REMIND AND HOPE: PROBLEMS OF PHILOSOPHY IN "THE LAST MEETING", OF SANDOR MARAI.*

AUTHORS: FLANTRMSKY CÁRDENAS ÓSCAR GIOVANNY**

KEY WORDS: Memory, Hope, Interpretation, Truth, Reconstruction, Projection, Reconciliation, Time.

DESCRIPTION:

We usually live in past and future and do not even realize. A proof of it is that we remember things and we take a decision from them or we project ourselves in a immediately possibility. So, past and future are closely tied in the reminds and the hope (it comes from the waiting), and we can take the last one word (hope) as something we are waiting for and whose origin is the projection we make. But the reminds process must construct the past to interpret it then and in this way to make a projection according with this process, not only as a logical way. In fact, we do this process as something automatic. It means, we do not realize of that and that's why one can say we do it without conscience or being conscientious of it.

Even it is a problem taken by Philosophy, Literature has given too its point of view to understand it. That's what shows the Hungarian writer Sándor Márai in his novel *The last meeting*, a book which is a representative work of the description of memory and hope and the consequences in the life of his characters and in life itself.

* Proyect of degree

** Faculty: Human Sciences. Program: Philosophy. Director Judith Nieto López

INTRODUCCIÓN

Hay ciertos aspectos en la vida que no dejan de perder interés, que no se pierden en la indiferencia, por más que, muy probablemente, no se trate de una preocupación individual. Es muy seguro que la mayoría de la humanidad se interroga y se haya interrogado desde épocas anteriores sobre los asuntos que más le preocupan, tal vez por el hecho de existir. El recuerdo, la espera, son tan sólo una muestra de esta inquietud por entenderse como parte de un universo cuya complejidad es mayor al avanzar la edad del individuo que se interroga a sí mismo.

Desde la antigüedad hasta la época contemporánea, este tipo de planteamientos ha resonado como eco de una necesidad interna de comprensión y, sin embargo, por más que se llegue a una respuesta satisfactoria, la vigencia de la pregunta no se agota en una tentativa de explicación y se configura, nuevamente, con mayor imponente y reto a la razón. Es por esto que no es necesario llegar a una respuesta definitiva: una característica de este tipo de preguntas es su capacidad de reaparecer vívidamente y prolongar el alcance de una explicación a los niveles asintóticos de la verdad. Tampoco exige una respuesta que rompa con las explicaciones dadas ni pretenda erigirse como novedosa. Precisamente por ser una pregunta repetida en el tiempo, su grado de novedad, podría decirse, es casi nulo. Mas una pregunta no pierde su validez por ser manida o no; muy por el contrario, se revitaliza con la manera como se han formulado y asumido. Tal vez en eso consista la originalidad, en esa suerte de apropiación de una duda a nivel individual, sin importar si muchos ya la han pensado; total, es una búsqueda por una explicación a ese problema que toca su vida, la vida del sapiens afectado por la duda. Justamente, originalidad atañe a origen, a ser yo, como sujeto pensante, quien pregunta por interés propio y quien quiere hallar la respuesta para sí mismo,

pues mis circunstancias son diferentes a las circunstancias de muchos otros que han rumiado este interrogante. El origen de la duda soy yo y, apoyado en las voces de otros, precisamente soy yo quien busca su respuesta, su explicación.

Es por esa razón que he llegado a trabajar la memoria y la espera en relación con el tiempo. Ya de mucho tiempo atrás resonaba esta pregunta. ¿Por qué recordamos? ¿Para qué? ¿Qué esperamos si es que siempre esperamos algo? Probablemente llegue a una explicación que parezca una gota más en la lluvia sobre mojado, mas es un esfuerzo individual por despejarme esta inquietud. Tampoco se trata de establecer un sistema de máximas y un catálogo de respuestas absolutas. De ser así, la labor de la filosofía habría llegado a su fin y su objetivo, el ejercicio del pensamiento, se hubiera cumplido cabalmente. Mas siempre estamos pensando y es en esa medida como se mantiene viva la llama filosófica; siempre habrá preguntas y siempre se tendrán respuestas insatisfactorias e incompletas...

Esta preocupación personal me ha llevado a dedicar mi tiempo a los planteamientos de las siguientes páginas, planteamientos que remiten no sólo a una disciplina sino que incumben también a la literatura como el escenario idóneo para personificarlos. No soy de los que creo que la respuesta brote de un extremo. La respuesta brota de un diálogo y aquí Filosofía y Literatura han puesto sus voces para iluminar una pregunta. Así, junto a las explicaciones de Aristóteles y Bergson, Márai y Beckett aportan sus recreaciones para dilucidar la duda inicial. Porque Filosofía y Literatura son orillas complementarias, ninguna de las dos ha de ser excluida: ambas tienen mucho que decir.

Tomando entonces como punto de partida este diálogo interdisciplinario, la memoria y la espera se presentan desde dos puntos de vista no tan distantes. Básicamente, al pensarse en estos dos fenómenos siempre hay una referencia al tiempo, sea en forma de pasado, sea en forma de presente y si bien la

epistemología o la filosofía de la mente las han auscultado con sus postulados, probablemente hayan llegado a una respuesta desde el punto de vista cognitivo. Mas no es del interés de esta investigación adherirlo a esta esfera. Más que una descripción del proceso, los lineamientos centrales se establecen en la importancia que tiene la memoria y la espera en la vida, en el vivir del individuo, sin tampoco procurar una extensa disertación sobre el tiempo, al que, indudablemente, deben referirse. Antes que un problema de tiempo, ellas se abarcan aquí desde el punto de vista del actuar; antes que un problema del tiempo, es un problema *ante* el tiempo, en la medida en que sólo mediante ellas el hombre fluctúa en las aguas de aquél. Así, recordar y esperar son formas de moverse en el tiempo pese a que dicho movimiento choque con las limitantes de la finitud, de las que surgen otras limitantes. Por un lado, aunque el recuerdo ayude a comprender el pasado, la certeza absoluta de éste siempre es ilusoria: del pasado sólo se tienen interpretaciones que la memoria, subjetiva por demás, rescata por medio del recuerdo. Por otro lado, sucede igual con el futuro: la proyección en un instante aún no acontecido choca con la contingencia, con esa *nada* que Kierkegaard sabiamente describe.

¿Qué se puede hacer ante esta ilusión de trasgresión cronológica sino revisar su motivo, su *para qué*? Hay una motivación para recordar y para esperar, y esa es la tesis propuesta: se recuerda para interpretar y comprender el pasado mediante las reconstrucciones de la memoria y así reconciliarse con el mismo y con el presente, y es entonces cuando, por efecto de este movimiento, el futuro se altera en su potencialidad, entendiendo el tiempo como un todo indivisible que encierra la vida.

Sin embargo, surge una duda acerca del futuro. No en vano, quien lea la anterior afirmación se cuestionará por el futuro, y más si se asume como un sitio definido de antemano por los dioses o una narración escrita en las bóvedas estelares. El futuro, entendido de la manera kierkegaardiana –y sin dejar al lado la idea del destino como necesidad y casualidad- es un telón de posibilidades que son sin ser

aún – la nada-y en cuanto posibilidades también son proyecciones. Recordar altera también las proyecciones que se tengan en un momento, pues el futuro, en rigor, es lo que está por venir así sea inmediatamente. Basta con apelar a las situaciones cotidianas para darse cuenta de cómo un recuerdo trastoca todo un plan que ya se tenía trazado y obliga a nuevas alternativas. Precisamente porque el tiempo no es, aunque bien sea reiterativo, una unión de tres estadios independientes sino un todo indivisible, aunque por practicidad e impotencia deba apelarse a esta división.

De esta manera, a partir de un problema personal se ha desencadenado una disertación cuyos vórtices han sido mencionados, como una suerte de mapa del lector. Y como tal, la ruta que ha de seguir la lectura incluye la adición de personajes literarios cuyas vidas ficticias ilustran la temática central como una preocupación de su existencia, en la que recordar es su leitmotiv y la espera una condena. Total que la literatura, contrario a las diatribas de la Academia y Arístocles, es un espejo más en el laberinto que camina el hombre.

1. FILOSOFÍA Y LITERATURA: COMPLEMENTOS OPUESTOS

Tradicionalmente, la Filosofía y la Literatura han permanecido en extremos opuestos en los que no se admite la inclusión de la una en la otra y viceversa. Esto implica, por consiguiente, que hablar de Literatura en la disciplina filosófica sea catalogado como una suerte de herejía al pensamiento pues si bien la Literatura puede reflexionar, sus reflexiones, de acuerdo con esta división, carecen de toda rigurosidad que caracteriza a la primera¹. En el caso inverso, podría decirse que la Literatura entonces tiene ciertas prerrogativas hacia el ejercicio de pensar, siendo éste apenas un recorrido por el pensamiento sin entrar en la profundidad de un *tractatus* y sin siquiera tener tal intención. No en vano, esta relación, planteada así, puede describirse como una relación de lucha, en la que “cada una de las partes está convencida de haber dado un paso adelante en la conquista de la verdad, o de una verdad” (Calvino, 1995: 172). Esta relación de disputas continuas las ilustra el escritor Italo Calvino de la siguiente manera: hay que imaginar un tablero de ajedrez diseñado por los conceptos filosóficos y al que llega la Literatura para establecer sus concepciones; entonces, cada concepto adquiere ahora atributos y formas equinas, de alfil, de peón, y “un orden distinto se va abriendo camino paulatinamente” (Ibíd. 171), para, finalmente, encerrar esta confrontación afirmando que “quien descubre estas nuevas reglas del juego son nuevamente los filósofos, que se toman la revancha demostrando que la operación llevada a cabo por los escritores es reductible a una operación propia, y que las torres y los alfiles no eran más que conceptos generales disfrazados” (Ibíd. 172). En otras palabras, pareciera ser que la Filosofía se encargara de descubrir

¹ Esta disputa puede hallarse en Platón, quien en *República* ataca la poesía y el arte en general, por considerarlo ajeno de la verdad. Así, el arte, en su carácter imitativo es mentiroso, nocivo y fuente de males: “Sólo es vil lo engendrado por el arte imitativo” (República, 603a). Los libros III y X son una diatriba contra la poesía y el arte por las razones expuestas y por considerar que atentan contra la justicia, el orden. La poesía representaba la enfermedad que traía el caos, al que era preciso combatir mediante la verdad (Cfr. Larrosa, 1996: 69-89)

aquello que la Literatura oculta en sus formas, lo que ratifica el convencimiento descrito anteriormente: de haber hallado la verdad.

No obstante, esta pugna Filosofía - Literatura no implica consecuencias absolutamente negativas. Al igual que en un conflicto de cualquier índole, siempre es connatural a éste la evolución o mejoramiento de las partes implicadas (aunque la derrota pueda sobrevenir para alguna de ellas). En el caso concreto, esta tensión es necesaria para el fortalecimiento de una y otra, es “una guerra en la que los dos contendientes nunca deben perderse de vista” (Ibíd. 172) y cuya oposición no demanda una solución pronta, sino, por el contrario, un mantenimiento y una renovación constante para evitar la “esclerosis de la palabra” y con ella, la petrificación de la misma². Así surge un primer punto común en la aparente heterogeneidad de las disciplinas en cuestión: la palabra misma. Si bien puede tratarse de una “verdad de Perogrullo”, esta conexión no puede pasarse por alto, ya que sin la palabra el andamiaje sobre el que reposan ambas disciplinas sería nugatorio. Sin palabra no hay discurso y sin discurso no habría posibilidad de desarrollar el corpus propio de las mismas, lo que convierte a la palabra en una suerte de célula de la que brotan la Filosofía y la Literatura, entre otras disciplinas. Es por esta razón que ella representa un papel fundamental, no sólo en el tema referido, sino en el pensamiento humano. Entonces, ¿cuál es su importancia? Al decir de Sartre, la importancia de la palabra radica en la capacidad de denominar las cosas, de nombrarlas: “las palabras no son, desde luego, objetos, sino designaciones de objetos” (Sartre, 2003: 67). Es decir, las palabras ayudan a entender el mundo, a acercarlo a nuestro conocimiento, sea como cosa o como acción³, por lo que, al hablar de ellas y su uso, no se trata “de

² La expresión “esclerosis de la palabra” es mencionada por Italo Calvino en su texto “Filosofía y Literatura”, con la que alude precisamente a la renovación de la palabra. Es decir, la aparente fricción entre la filosofía y la literatura permite el redescubrimiento de las palabras y nuevas acepciones de la misma, en un ejercicio de la vitalidad de la misma, lo que tácitamente significa pensar y repensar los conceptos para evitar que tanto estos como aquella se oxiden un concepto inamovible (Calvino, Op cit. 172).

³ Para Sartre, la palabra “es cierto momento determinado de la acción y no se comprende fuera de ella” (Ibíd. 67) Lo anterior realza el carácter de la palabra como elemento para la comprensión de la realidad en un tiempo establecido, puesto que ella, con su carácter denominativo, aproxima esta abstracción a un grado inteligible, que se clarifica en el instante en que se narra un suceso: “Ciertos afásicos han perdido la

saber si agradan o desagradan en sí mismas, sino si indican correctamente cierta cosa del mundo o cierta noción” (Ibíd. 67). En este sentido, podría designarse este punto como el “carácter nominativo de la palabra”, carácter que surge a partir de la relación sujeto-mundo y que impide que aquella permanezca estática y sin repercusión en el entorno en el que se halla inmerso el emisor. Por el contrario, la palabra, al estar revestida de este carácter, obtiene una capacidad de afectación que se traduce en la transformación de la realidad, y su conversión en objeto, que habita el hablante. En efecto, en el momento en que algo es nombrado, este algo cambia: se le abstrae de una realidad en la que era parte de un todo indiferenciado y adquiere un carácter particular, un carácter de objeto. Este cambio y conversión de la cosa que se nombra implica el *reconocimiento* (acaso descubrimiento) de la misma dentro de un sistema escrito o fonético –al tratarse de la palabra- que la dotan de características restringidas a la percepción del sujeto (como lo son la explicación de un suceso o la descripción de un objeto, por ejemplo). Todo esto queda circunscrito a las palabras, que brotan de la forma como el individuo perciba, lo que lleva a que la objetividad y el abarcamiento de la realidad por la realidad misma sea una asíntota, en una relación en la que realidad y palabra pueden estar demasiado cerca, mas nunca llegar a ser una sola. Lo anterior se puede expresar en palabras de Sartre, en cuanto que “toda cosa que se nombra ya no es completamente la misma; ha perdido la inocencia” (Ibíd. 68).

Empero, en el sentido sartreano, el efecto de la palabra alcanza un punto más allá del aquí descrito, que no obstante puede inferirse del mismo: la esfera personal del individuo. Basta con decir, entonces, que aquí la relación palabra-mundo se manifiesta en la conducta del emisor y la descripción que éste haga de aquella.

posibilidad de actuar, de comprender las situaciones, de tener relaciones normales con el otro sexo” (Ibíd. 67) La anterior afirmación concuerda con su punto de vista acerca del lenguaje y el reconocimiento de la alteridad. En efecto, el lenguaje, dirá Sartre, es una prolongación de los sentidos y gracias a ello el individuo se protege de los demás y le dice qué son. De la misma manera, reconocerá a los demás como seres con lenguaje: “Estamos en el lenguaje como en el mundo, lo sentimos espontáneamente al pasarlo, como cuando nos dirigimos a otros fines, como sentimos nuestras manos y nuestros pies; cuando lo emplea otro, lo percibimos como percibimos los miembros de los demás” (Ibíd. 67). Por consiguiente, a través de él, se conoce el mundo y a los demás, quienes hacen parte del mismo.

Partiendo de la base de que al nombrarse una cosa la cosa parece existir para todos, al nombrar la conducta ésta se presenta al individuo como objeto, y al tratarse de algo suyo, obtiene un halo reflector y se constituye en una suerte de espejo en el que el individuo puede verse a sí mismo. Entonces la palabra, aquí, funge como elemento de *reconocimiento*; más aún, de *autoconocimiento*: “Si se nombra la conducta de un individuo, esta conducta queda de manifiesto ante él: este individuo se ve a sí mismo” (Ibíd. 69), puesto que a través de la palabra lo personal “comienza a existir enormemente, a existir para todos; se integra en el espíritu objetivo, toma dimensiones nuevas, queda recuperado” (Ibíd. 69). Lo subjetivo, por consiguiente, se vuelve objetivo.

Una lectura atenta de la importancia de la palabra permite inferir un carácter ético de la misma, que se vuelve obligación en relación con su uso, obligación que involucra más marcadamente a quienes se sirven de aquella para expresar sus ideas a un auditorio (entendiendo por auditorio todo receptor de un *mensaje* expuesto por un emisor), que en el caso particular serán los filósofos y los escritores, y el auditorio, los lectores. No se trata de una imposición arbitraria ni categórica; la razón que fundamenta esta suerte de imperativo reside en la explicación misma de la importancia de la palabra. Retomando, la palabra hace objetivo aquello que se expresa, pese a que al hablar de “objetivo” no se está tomando en la acepción que indica algo desapasionado o que raya en la neutralidad, sino que se hace referencia a la concreción de algo en objeto, que es lo que hace la palabra, por lo que se puede inferir entonces un efecto primario: la concreción. Esta concreción es una evidencia de la relación que mantiene el individuo con el mundo, relación por medio de la que penetra profundamente en él, sale, vuelve a entrar, y cada vez el mundo no será el mismo. Mediante la palabra, el mundo es revelado y a partir de esta revelación se descubre y puede cambiarse, no obstante cambiar con cada palabra que lo revela, y tal como se ha afirmado anteriormente, ello abarca también una situación, un suceso:

“Así, al hablar, descubro la situación por mi mismo propósito de cambiarla; la descubro a mí mismo y a los otros para cambiarla; la alcanzo en pleno corazón, la atravieso y la dejo clavada bajo la mirada de todos; ahora, decido; con cada palabra que digo, me meto un poco más en el mundo y, al mismo tiempo, salgo de él un poco más, pues lo paso en dirección al porvenir” (Ibíd. 69)

La idea del porvenir a la que refiere Sartre no es otra que el momento que ha de recibir el cambio que se ha dado a partir de la palabra, a partir del momento en que se habla, o se menciona, y para interiorizarse con el mundo y salir, en un devenir constante. Pareciera entonces que el mundo se renueva con cada oportunidad que una palabra es dicha o, inclusive, cada vez que una palabra surge. Aún así, no puede negarse que la palabra es activa, pues revela y da paso al cambio. Y de esto debe ser conciente quien hace uso de las palabras: ha de saber que revelar es cambiar. Mas aún, si la palabra implica tales consecuencias, no es para menos que ellas sean consideradas como “pistolas cargadas” (en alusión a Brice Parain, citado en el texto de Sartre), y que su uso esté sujeto a una ética y un objetivo, no de manera azarosa y descuidada, máxime cuando quien escribe, revela, pues la misión del escritor es revelar el mundo y especialmente el hombre a los demás hombres, para “que estos, ante el objeto así puesto al desnudo, asuman todas sus responsabilidades” (Ibíd. 70), y así, con su obrar hace “que nadie pueda ignorar el mundo y que nadie pueda ante el mundo decirse inocente” (Ibíd. 71).

No hace falta, por demás, explayarse en el porqué de esta responsabilidad que atañe a los escritores, sean filósofos o sean literatos. La comunicación que establecen con el lector es una comunicación cargada de un mensaje que no pasa inocentemente: el mensaje de las palabras transforma, exige del lector una actitud de diálogo y en esta dialéctica uno y otro se descubren, se convierten, mas

nunca serán los mismos⁴. Por consiguiente, la escritura no puede tomarse ingenuamente: escribir implica ser consciente de este alcance. No se trata de escribir descuidadamente sino con cierta rigurosidad, con cierta conciencia de que será leído por un número de personas a quienes, de una u otra forma, el contenido afecta. He ahí por qué esta exigencia se hace con mayor ahínco a los escritores.

En este orden de ideas, de acuerdo con lo anteriormente expuesto, existe una génesis común a la Filosofía y a la Literatura que es, como se ha expresado, la palabra. Un mismo tronco, quizá un mismo óvulo que sirvió de punto de partida para un desarrollo individual aunque sigan siendo tan unidas, como un par de hermanas gemelas que en su particularidad son diferentes aunque remitan siempre a una mismo punto de partida. Sin embargo, una lectura más atenta devela que no sólo es la palabra el punto común sino también todo lo que la palabra deriva. Por consiguiente, Filosofía y Literatura, como discurso, también producen un efecto, una transformación y les concierne igualmente la responsabilidad de su uso. De ser así, entonces, ¿dónde radica la diferencia entre

⁴ La lectura se trata de un acto dialéctico donde es fundamental la presencia del escritor y del lector, en una labor de mutua complementación. En ella “el objeto es esencial porque es rigurosamente trascendente, impone sus estructuras propias y reclama que se le espere y se le observe; pero el sujeto es esencial también porque es necesario no sólo para revelar el objeto —es decir, para que *haya* un objeto— sino más bien para hacer que este objeto sea absolutamente —es decir, sea producido—”. (Sartre, op. cit. 86). En la concepción sartreana de lectura, el escritor nunca puede dotar del carácter objetivo a su obra, por lo que es precisamente el lector, quien alejado de la visión creadora de la que adolece el artista, es capaz de reconstruirlo y dotarlo de tal carácter faltante. Además, es un acto de entrega absoluta, de libertad plena por parte del lector para que éste, en la entrega de todo su ser, reconstruya paso a paso el objeto y aquí ocurre la transformación de su sensibilidad: “[...] Lo que el escritor pide al lector no es la aplicación de una libertad abstracta, sino la entrega de toda la persona, con sus pasiones, sus prevenciones, sus simpatías, su temperamento sexual, su escala de valores. Cuando esta persona se entrega con generosidad, la libertad le atraviesa de parte a parte y transforma hasta las masas más oscuras de su sensibilidad” (Ibíd. 92). Esta idea es similar a la concepción del filósofo español Emilio Lledó, para quien la lectura es un acto *dialógico*, en la que tanto lector como autor participan con sus voces, siendo importante la voz del lector, pues “la escritura sin lector es cosa, objeto inexpresivo, realidad sin sustancia” (Lledó, 1998: 157). Así, la lectura es un acto estético que involucra a los dos extremos, quien escribe y quien lee, pues ambos son movidos en su sensibilidad para crear o descubrir, y más allá, para reconocerse. Lledó, en su visión dialógica de la lectura, propone esta conjunción de voces como actos reconocedores, pues quien escribe piensa y se piensa al escribir, así como quien lee, al escuchar, se reconoce como sujeto que escucha y reflexiona en su interior, pues, a la larga, “el único lenguaje que habla es el lenguaje interior. En él queda sumida toda escritura” (Ibíd. 155). Por esta razón, la lectura, y más aún, la palabra, implica una afectación al lector y al escritor.

estos dos terrenos? Hay quienes sostienen que la filosofía “no es otra cosa que literatura: como si finalmente debiera encontrar su verdad en la literatura” (Macherey, 2003: 12)⁵. Es decir, pareciera como si la Filosofía hubiera brotado de la Literatura, y que aquella buscara su reivindicación y su verdad sólo a través de ésta, por ser su origen y, por tanto, dotarla de los límites necesarios para su consolidación: “Se diría incluso que lo filosófico de la filosofía, es decir la reflexión crítica de su propio discurso, regresa en última instancia a la literatura, que de alguna manera traza sus límites, hacia los cuales vuelve como a un origen secreto, donde se sumergen las pretensiones especulativas de un pensamiento puro y absoluto” (Ibíd. 12). Inclusive en sus inicios la Filosofía estuvo mezclada con la Literatura; muchas doctrinas presocráticas fueron expuestas por medio de poemas, como afirma Diógenes Laercio (quien escribe que Empédocles fue acusado por los pitagóricos de revelar sus secretos por medio de formas poéticas tomadas de Homero), y que aún Platón se valió de esta forma literaria para hacer público su pensamiento⁶.

Tal posición establece una relación en la que la literatura pone de manifiesto una verdad y la filosofía indaga por aquellos detalles no concientes de aquella, como escudriñando por una verdad latente y escondida. Subvertir tal posición sería trastocar esta relación, y por tanto, una admisión tácita de que la Literatura, espontáneamente, participa de un pensamiento; es “admitir que los textos literarios no son más que ocasionalmente atravesados por un pensamiento alusivo, al punto de parecer ausentarse, hasta la desaparición” (Ibíd. 12). Esta concepción parece hallar su asidero en discursos que consideran la Estética como desterrada de la razón, según manifiesta Macherey en su texto “¿En qué

⁵ Macherey, en su texto, reafirma esta proposición basado en Derrida, quien considera que “la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la produjo y que, sin embargo, continúa activa, inquieta, inscrita con tinta blanca, dibujo invisible y recubierto en el palimpsesto” (Macherey, op. cit. 12).

⁶ Diógenes Laercio escribe que, según Alcito, Platón se aprovechó del poeta cómico Epicarmo, quien casi a manera vaticinadora había dicho “Pues como yo imagino, o por mejor decir lo estoy ya viendo, tiempos vendrán en que estas mis palabras, anden en la memoria de los hombres. Habrá quien de estos versos haga prosa, y engalanando el todo variamente, con púrpura y ornato, se hará invencible superando a todos” (Laercio, 1990: 78).

piensa la literatura?”⁷. No obstante, al mirar los orígenes de la Filosofía, tal como fue expuesto anteriormente, es hallar que Filosofía y Literatura están mezcladas inextricablemente y que, muy probablemente, la secesión que las dotó de sendas formalidades se trató de un producto histórico que se sitúa, con base en la disertación del filósofo francés, en el siglo XVIII, “cuando el término ‘literatura’ comenzó a ser utilizado en su significación moderna” (Ibíd. 13). Según él, en aquél entonces los pensadores manifestaron su opinión a este nuevo cambio. Diderot, en un aire de melancolía, afirmó que

“Un sabio era en otro tiempo un filósofo, un poeta, un músico. Estos talentos han degenerado al separarse; la esfera de la filosofía se ha estrechado; las ideas le han faltado a la poesía; la fuerza y la energía a los cantos; y la sabiduría privada de estos órganos ya no se ha hecho oír más a los pueblos con el mismo encanto” (Diderot citado por Macherey. Ibíd. 14).

Diderot lamenta, de esta forma, la separación de la Filosofía y la Literatura, mixtura que aportaba belleza y sabiduría a la humanidad. Mas no todos los intelectuales fueron partidarios de esta nostalgia. Otros, como Kant, dieron su apoyo a esta ruptura, en el contexto de una radical revolución de pensamiento (a la que su época tocaba las puertas), que excluía todo retorno al estado anterior de fusión Filosofía-Literatura:

⁷ De acuerdo con el autor, esta manera de abarcar separadamente la filosofía y la literatura parece anunciada por la célebre proclama de la “muerte del arte” hecha por Hegel. La muerte del arte no era más que una forma de explicar que el arte, cuando alcanzara sus designios para los que fue creado, daría lugar a nuevas formas de producción espiritual con criterios propios. Esto desembocaría en un esteticismo del tipo profesado por Croce, para quien la creación artística es pre-racional y representa la intuición inmediata, liberada de toda dependencia con respecto a una toma postura ideológica; es decir, “el acto creador se expresa directamente en la totalidad pura de la obra, donde intuición y emoción reinan de una forma absoluta, en ausencia de una distinción entre una forma y un contenido” (Machery, op.cit. 15), que libera al arte de la ética, la política y la filosofía. Ergo, la creación artística queda ausente de toda participación racional, de acuerdo con esta premisa, y más aún, poner en forma poética la filosofía, “sería conducirla de nuevo a la resolución de un problema de ajuste, sometida estéticamente a juicios de gusto” (Macherey, op. cit. 12); es decir, sería conducirla a un punto relativista en el que la búsqueda de la verdad es inane, máxime cuando el arte se ha declarado extinto.

“No existen bellas ciencias, sino sólo bellas artes... Una ciencia que deba ser bella como tal es un sinsentido. Pues si se preguntara, en tanto que ciencia, por los principios y las pruebas, sólo se obtendrían palabras llenas de gusto (*bons mots*)” (Kant citado por Macherey, *Ibíd.* 14)

De esta forma, tal sentencia constituye la imposición de un límite infranqueable: someter el discurso especulativo a un juicio de gusto sería menoscabar el contenido racional que le debe asistir, consideración que concuerda con las descritas anteriormente, que desechaban la racionalidad de la Estética. Pero, sin tener en cuenta tales apreciaciones salvo como un momento en el tiempo, es posible entender esta separación más como un producto histórico que propiamente de contenido. “Entonces se inauguran simultáneamente” - expone Macherey- “el reino de la Literatura y la especulación sobre el fin de la Filosofía: dos paradigmas ‘modernos’ por excelencia” (*Ibíd.* 15). Siendo así, ¿cómo es posible la reconciliación de las mismas? No se trata tampoco de volverlas a compaginar e ingenuamente asumirlas como una sola e indivisible, mas tampoco se trata de mantener una distinción de tipo esencialista que las determina y separa tajantemente, tal como se ha mantenido desde hace un poco más de dos siglos. Ahora bien, habría que reconocer primeramente que la Filosofía y la Literatura se hallan cruzadas, no sólo en los puntos señalados al comienzo de este ensayo, sino también en lo que a sus orígenes atañe, como un entramado, una red diferenciada en la que ambas se unen sin confundirse. Entonces, la solución no estaría dada en los términos de mantener esta separación sino en cómo evitar que una subestime a la otra. Por consiguiente, puede considerarse, y con justa causa, que la Literatura también puede desenvolverse en los linderos de la especulación filosófica, sobre todo si ella tiene valor de experiencia de pensamiento (sin que esta consideración dé paso a una clasificación de literatura filosófica y literatura que no lo sea). Mas se trata, finalmente, de reconocer cómo una y otra pueden convivir y ayudarse, de poder leer la literatura a la luz de la Filosofía y de reconocer que “lo filosófico interviene en los textos literarios en

diferentes planos” (Ibíd. 16), que a la sazón deben ser disociados según los medios que requieren y las funciones que cumplen (la lectura a la luz filosófica).

De la relación Filosofía-Literatura puede decirse aún mucho. Por ejemplo, que en su entrecruce se forman ciertos tipos de relación como son la documental (en la que la Filosofía aflora superficialmente en la obra literaria como una simple referencia cultural, una sencilla cita que pasa inadvertida a los lectores) y otra en la que el argumento filosófico cumple el papel de un verdadero operador formal (que diseña el personaje sin caricaturizarlo y ayuda con el relato para que tampoco caiga en esta mirada baladí). Aunque no es lo primordial en esta dualidad. Basta con tratar, reiterando, de no dejar que una u otra predomine y reconocer este carácter de asistencia recíproca, que permita demostrar que la Literatura puede filosofar y que la Filosofía puede escribirse con los escenarios literarios. Por esta razón, en los capítulos posteriores, se trabajará el problema de la memoria y de la espera desde una lámpara de doble luz: la luz literaria y la luz filosófica. Total que, al final, la relación Filosofía y Literatura no es más que un asunto de *reconocimiento*.

2. MEMORIA Y ESPERA COMO PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA Y DEL VIVIR HUMANO

Suele suceder, y realmente es lo más adecuado, que, antes de iniciar una disertación, sea el tema que sea, deba hacerse una pausa, un paréntesis con fines didácticos, en el que se condense la no fácil tarea de las precisiones conceptuales y, por consiguiente, la menos difícil tarea de enfiar al lector en la senda de la explicación que se pretende dar. Dicho en otras palabras, se trata de esbozar el camino que ha de seguirse y de prevenir posibles confusiones. Por ejemplo, un término puede tener diversas acepciones dependiendo del contexto, es el mismo contexto el que debe aclararse como condición previa para poder comprender entonces por qué esto significa esto y no aquello. De omitirse una explicación previa, probablemente el lector deba nadar en la confusión y, probablemente, fenecer en sus aguas.

De la misma manera sucede al quererse hablar de la memoria y de la espera. Podría esperarse, de manera ingenua, que se trate de un compilado acerca de estos temas, dictado de una manera científica. No obstante, no es ésta la intención. No se trata de hablar acerca de la memoria como si se estuviera redactando una definición enciclopédica y mucho menos un tratado de fisiología, como tampoco se busca hacerlo en un sentido epistemológico, pese a que éste sea más cercano a la filosofía – y acaso lo primero que se piensa al enunciar la conexión entre ésta y aquella. Más que en una orientación epistemológica, la importancia de la memoria en este apartado versa con la vida misma. ¿Cuál es la importancia de la memoria en la vida humana? Más aún, ¿cuál es la importancia de la espera en el mismo ámbito? No obstante, para responder a estas preguntas es imprescindible dar unas primeras definiciones, más de la memoria que de la espera. Sin embargo, y como última salvedad, no se pretende hablar sistemáticamente de uno y otro tema, de tal forma que parezcan islas separadas

unas de otra. Por el contrario, a esta pretensión de secesión se contrapone la pretensión de unión para, así, encontrar el punto, o los puntos, en común entrambos.

¿Qué es la memoria? Semejante pregunta no es para nada un cuestionamiento reciente en la historia humana. Basta con recordar a Platón - por citar tan sólo un momento de la Antigüedad, sin que ello signifique que fuera él el primero en plantearse esta pregunta- y su concepto de memoria ligada al conocimiento⁸. Sin embargo, una primera definición de la misma, más cercana a esta investigación, la refiere Aristóteles, para quien la memoria “es un estado producido por una imagen mental, referida, como una semejanza, a aquello de que es semejante [...] que pertenece a la facultad sensitiva primaria” (Sobre el recuerdo y la memoria, 1973: 91). La anterior definición aún es precaria pues, de ser así, entonces, ¿qué implica la memoria? ¿Es universal o sólo ciertos seres las poseen? ¿Qué implica, en el sentido aristotélico, que pertenezca a “la facultad sensitiva primaria”? Sin ánimos de hallar una definición apodíctica y necesaria, es preciso remitirse a hacer unas precisiones más.

De si la memoria es exclusivamente humana o se comparte con los animales, es preciso hacer mención. Ya el mismo Aristóteles había mencionado esta diferencia al afirmar, de la memoria, que “si ella formara parte de la facultad intelectual, no pertenecería, como pertenece, a muchos otros animales” (Ibíd. 91). Esta apreciación no ha sido errónea. Otras alusiones se han dado en la literatura de siglos posteriores: “Tienen memoria. Memoria igual que la tuya. Memoria de cucaracha de archivo, trescientos millones de años más vieja que el homo sapiens. Memoria del pez, de la rana, del loro limpiándose siempre el pico del mismo lado. Lo cual no quiere decir que sean inteligentes” (Roa Bastos, 1987: 9). Que los animales tengan memoria no es producto de la especulación ni de la

⁸ Para Platón, la memoria jugaba un papel importante en su teoría epistemológica pues todo conocimiento estaba en cada individuo y éste lo único que tendría que hacer era recordar. Recordar era la manera de acercarse al conocer, tal como lo manifiesta en algunos de sus diálogos.

ficción literaria. Basta con ver cómo el comportamiento instintivo de los animales obedece a un tipo de memoria conocida como *filética*⁹, y más aún, cómo el condicionamiento de la conducta induce a recordar, aunque mecánicamente, qué hacer o qué no hacer mediante la interposición de estímulos. ¿Qué hace diferente la memoria del ser humano y la del animal? En términos de neuropsicología, la diferencia estriba en la capacidad de abstracción y aprehensión simbólica que posee el hombre. Podría aceptarse esta explicación y así cerrar la pregunta.

Empero, a la luz de la filosofía, es menester hallarle una respuesta conciliadora. Así, si la diferencia está dada en los términos abstracción y aprehensión de símbolos, ello remite a un punto común: la conciencia. Ahora bien, no conviene centrarse en si ella es anterior a la abstracción o no, pues tal discusión haría parte del terreno epistemológico, terreno que, por razones de coherencia con el texto y su intención, no es necesario explorar. En líneas generales, no puede obviarse la presencia de la conciencia; inclusive, si se quiere, y si alguien encontrase una objeción a la conciencia como abstracción, aunque no es la discusión pendiente, la conciencia es el resultado de la abstracción del sujeto de la realidad, algo así como lo que diferencia el yo de las cosas exteriores: el sujeto se piensa, se juzga diferente de lo exterior, se abstrae y aparece la conciencia. Y a su vez, es a partir de la conciencia como un sujeto se conoce a sí mismo y se sabe existente. Lo refería Bergson de la siguiente manera:

“La existencia de que estamos más seguros y que conocemos mejor es indiscutiblemente la nuestra, porque de todos los demás objetos poseemos nociones que pueden juzgarse exteriores y superficiales, mientras que a nosotros mismos nos percibimos interiormente, profundamente” (Bergson, 1994: 7).

⁹ Memoria filética es aquella que se halla en la información genética de un ser. Es decir, aquella que se transmite de generación en generación por medio de la información contenida en la cadena de ADN.

Aunque reiterativo, si la conciencia es anterior o no, poco aporta. Lo realmente importante en este caso es que la conciencia es el camino que seguimos para identificarse cada uno en su individualidad y así cuestionarse su existencia.

En este sentido, la conciencia parece un requisito para la memoria. Pero más que una conciencia como tal, es lo que ella representa, que es, a saber, la noción de tiempo. Inclusive Aristóteles ya lo afirmaba en sus tratados: “sólo aquellos seres vivos que son conscientes del tiempo puede decirse que recuerdan y hacen esto con aquella parte del alma que es consciente del tiempo” (Sobre el recuerdo y la memoria, 86). Es preciso entonces entender que, para hablar de la memoria y lo que ella representa en la vida humana, ha de partirse de la conciencia y aún más, si la conciencia otorga un sentido de existencia – en cuanto se reconoce el individuo como un ser vivo, independiente de las cosas externas, identificado para sí mismo- y la existencia se halla inscrita en el tiempo, debe tenerse en cuenta este factor si se quiere una amplia concepción. El tiempo es fundamental a la hora de abarcar la memoria y la espera; no es necesario hacer una amplia argumentación de su porqué, ya que, grosso modo, es suficiente con tomar el sentido de memoria y de espera para darse cuenta de cuál es su significación, hablando a nivel temporal. La respuesta es sencilla: la memoria, el recordar, apunta siempre hacia el pasado, hacia lo que fue. La espera, la expectativa, hacia algo que aún no ha sido, entonces refiérese al futuro. No puede recordarse el presente porque el presente es y no ha sido, así como tampoco se puede esperar el presente porque él ya es, ya no es algo que vendrá. Así lo ha planteado acertadamente Aristóteles: “Es imposible recordar el futuro, que es objeto de la conjetura o de la espera; tampoco hay memoria del presente, sino tan sólo percepción de él” (Ibíd., 85). Así, sólo se puede recordar el pasado y esperar el futuro.

Es en este orden de ideas como debe entenderse la memoria y la espera. Es decir, desde una perspectiva de tiempo. Mas ¿cómo comprender el tiempo? O

mejor, ¿cómo se es conciente del tiempo? Sin duda debe haber una manifestación del mismo para que el individuo comprenda que está inmerso en el tiempo –como la metáfora que Dilthey hace del hombre y su vida¹⁰. La manifestación más precisa del tiempo es el cambio, o en la terminología de Bergson, la duración. Para el filósofo francés, el ser humano es conciente de los cambios que experimenta: sabe que en su interior algo cambia, los estados psicológicos pasan de uno a otro sin detenerse. Y en la relación con el exterior, las cosas no son las mismas siempre: cambian constantemente, de tal suerte que algo que se percibe no se percibe siempre igual. Esto es la duración: “Duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo” (Bergson, op. cit. 13). Y de la mano con la duración se encuentra el tiempo, o mejor, el tiempo mismo es duración. Esto no es la excepción en la vida del hombre: “mi estado del alma, al avanzar en la ruta del tiempo, crece continuamente con la duración que recoge” (Ibíd. 8). Entonces, la vida del hombre, al ser duración, no permanece constante: cambia, no es igual en ningún momento. Ello repercute en la concepción del tiempo, sea a nivel de pasado (memoria) o a nivel de futuro (espera).

Con miras al concepto de duración, tanto la memoria como la espera deben definirse de otra forma. Es decir, la memoria no es una facultad, mucho menos la facultad de clasificar recuerdos o inscribirla en un registro, porque “una facultad se ejerce de modo intermitente, cuando ella quiere o cuando puede, mientras que el amontonamiento del pasado sobre el pasado prosigue sin tregua” (Ibíd. 47). Es decir, si aceptara como facultad, el flujo de la duración se vería interrumpido pues se trataría de hacer del pasado algo estático, lo cual es contrario a la idea de duración, pues la duración es constante, imparable, y nuestro pasado, si bien puede tenerse de él unas imágenes, ellas son tan sólo un porcentaje ínfimo de lo

¹⁰ Dilthey establece la vida del hombre como si éste estuviera inmerso en un río y él en una barca. Tal río es el tiempo y la posición de la barca su presente. La corriente que viene hacia él es el futuro y la corriente que ha pasado es su pretérito. El presente es un escenario donde se percibe; inclusive, donde se oscila entre el porvenir y lo que fue (Cfr. Dilthey, 2000: 115)

que en realidad representa todo aquello que ha sido. De alguna manera, el pasado es inabarcable por la memoria: sólo ella conserva imágenes que representan algo para el sujeto (o imágenes donde se ha intensificado la atención, para explicarlo en términos de Bergson), mas no su totalidad. De alguna manera, podría compararse esto con lo que habitualmente se conoce como “memoria selectiva”, de la que Aristóteles en su época se había referido con estas palabras: “Recordamos algunas cosas que tan sólo hemos visto una vez mejor que otras que hemos visto muchas veces” (Sobre el recuerdo y la memoria, 95).

En realidad, y de acuerdo con Bergson, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. La importancia del pasado radica en que él se prolonga en el presente y permite vislumbrar el futuro, aunque no se logre ser conciente de su totalidad; es decir, el pasado siempre estará en el pasado y lo que se alcance a comprender de él (recordar o representar) es siempre una proporción muy pequeña, lo que no quiere decir que se desconozca la influencia de éste. Así,

“no pensamos más que con una pequeña parte de nuestro pasado; pero es con nuestro pasado todo entero, como deseamos, queremos, actuamos. Nuestro pasado se manifiesta íntegramente en nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque sólo una débil parte se convierta en representación” (Bergson, op. cit. 48).

En este orden de ideas, la memoria es duración, o dicho de manera más clara, la duración es memoria, pues la duración, lejos de ser tomada como un instante que reemplaza a otro, y sí como un progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y se hincha al avanzar, es la totalidad de cambios que han sido y que son. La duración es memoria porque en la duración se sitúan todos los cambios, todo lo que el individuo ha sido, conciente o inconcientemente, pero cuya influencia alcanza el presente y el futuro.

En este sentido, el hombre tiene memoria en cuanto es conciente de su duración: es conciente del tiempo, y es dada esta característica como él recuerda. Al recordar, al entrar a este mundo del pretérito llamado memoria, sucede que en la mente del individuo se dibuja una imagen, una imagen que intenta recrear aquello que fue. El recuerdo surge así, como una ilustración que se aproxima a algo que ya fue. Precisamente, y no es un error, afirmar que se aproxima ya que si se trata de buscar la causa a una situación presente, el recuerdo no es un medio idóneo. Buscar la causa del presente amerita situarse en el pasado mismo, como lo afirma Bergson: “La verdad es que jamás alcanzaremos el pasado si no nos colocamos en él de golpe” (Ibíd. 49). El recuerdo es una forma de traer el pasado, de sumergirse en la memoria al estilo del pensador francés, al presente, pero no de una manera objetiva. En este punto pareciera que hay una diferencia entre Aristóteles y Bergson en torno al recuerdo. Para Aristóteles, el recuerdo corresponde a una relación de semejanza con un objeto real; es decir, un objeto real despierta en el individuo una sensación y a partir de esa sensación se desencadena un recuerdo que establezca una equivalencia entre eso que se percibe y aquello que una vez se percibió (Cfr. Sobre el recuerdo y la memoria, 94-100). Es decir, se establece una relación de semejanza entre percepción y recuerdo. Bergson aclara que esto, si bien puede ser así, la relación semejanza es imprecisa, al no haber una intención de utilidad, puesto que “dos ideas cualesquier y dos imágenes tomadas al azar, por alejadas que se las suponga, se parecerán siempre por algún costado, porque siempre se encontrará un género común en qué meterlas” (Bergson, op. cit. 60), “de suerte que una percepción cualquiera evocaría un recuerdo cualquiera” (Ibíd.). Por el contrario, recordar es una acción ejecutada con algún fin específico; es decir, no se recuerda por el placer de recordar sino por una utilidad que vemos en el recuerdo. La utilidad del recuerdo es ser guía y así lo concibe Bergson:

“Lo cierto es que si una percepción evoca un recuerdo, lo hace con el objeto de que las circunstancias que han precedido, acompañado y seguido a la situación pasada arrojen alguna luz sobre la situación actual y muestren el camino por donde salir de ella. [...] El recuerdo que tiende a reaparecer es aquel que se parece a la percepción por un cierto lado particular, aquel que puede esclarecer y dirigir el acto en preparación” (Ibíd. 60-61).

Así, recordar reviste una función, una utilidad: el comprender. Mas, antes de proseguir con este punto, es preciso aclarar que, de lo anteriormente dicho no puede inferirse que no se deba aplicar la ley de semejanza al momento de recordar, pues si se toma esta premisa como cierta, se estaría afirmando que todo recuerdo es espontáneo, lo cual no es cierto a nivel psicológico excepto en casos de neuropatologías. Siempre una percepción (presente) evoca un recuerdo. Sin embargo, la interpelación de Bergson corresponde a un sentido teleológico del recuerdo; y es que una acción, o situación, del presente puede atraer un recuerdo, máxime cuando dicha situación es confusa. Como ya se dijo anteriormente, en el pasado se halla la causa del presente¹¹, pero no es posible, por medio del recuerdo, buscar la causa absoluta de aquél a no ser que el movimiento en el tiempo sea posible. Siempre el presente llama el recuerdo, así sea un objeto o una situación, cuando la percepción así lo amerita (pues, de lo contrario, siempre se estaría recordando todo y, como se ha dicho, se recuerdan sólo fragmentos de un todo). Y es aquí donde la memoria, en cuanto recuerdo, se acerca al sentido buscado: el recuerdo como interpretación del pasado. En efecto, de todo lo anterior se puede afirmar que es el recuerdo, dada la imposibilidad de ubicarse en

¹¹ Válido es aclarar que en el concepto de Bergson, si bien la duración corresponde al cambio y de alguna manera se mezcla con el tiempo, cuando no es el tiempo mismo (según Bergson la duración es cambio y la duración real es el tiempo), al hablar de causalidad no debe representarse esto en un sentido de línea recta. Es decir, la duración no puede representarse de tal forma pues ello sería distanciarse, salirse de la duración cuando la duración lo es todo y allí se encuentra todo. La duración, dirá Bergson, es como una composición musical donde las notas se agregan a ella sin necesidad de representarse sino de sentir, pues la duración, antes que un acto mental es el tiempo vivido (Véase: Bergson. Ibíd. 7-31).

el pasado nuevamente, la explicación a una situación presente y a su vez, la interpretación del pasado que sirve de sustento al momento actual. Dicho en otras palabras, el recuerdo es la interpretación de un pasado que explica un presente, y, como interpretación, no es una verdad absoluta sino un acercamiento a lo que fue. No en vano, también el recuerdo es susceptible de contaminación. La experiencia así lo demuestra: un recuerdo que se narra varias veces tiende luego a estar más adornado o desprovisto de detalles en la medida en que es recordado. Más aún, cuando el recuerdo constituye un recuerdo colectivo –de una experiencia vivida por varios- esta contaminación se hace más palpable. Pese a ello, siempre estará en la búsqueda de una interpretación satisfactoria de su existencia.

Ahora, en esta terminología, ¿cómo explicar la espera? Ya se ha dicho, en palabras de Bergson que el pasado se inmiscuye en el presente y determina lo que se quiere, lo que se desea, además de lo que se es. La espera, por sí misma, alude a un tiempo futuro, futuro que no es otro que aquél que se encuentra bajo las formas de la volición y el deseo. Para entender el problema de la espera hay que despojarse de ciertos lugares comunes que impiden entender este concepto. Un primer lugar común, y quizás el mayor, es la creencia de la espera enmarcada exclusivamente en un lapso muy amplio, como un estado en el que se aguarda algo que tardará en llegar. Todo querer, todo deseo, es una forma de esconder una espera, o mejor, acuna la espera en su seno. Es decir, el hombre, por medio de estas acciones, se proyecta, hace una proyección de sí en un escenario que aún no ocurre, pero que se espera que ocurra. En este sentido, siempre se está a la expectativa, aunque la proyección no siempre implique tales aspiraciones. En realidad, siempre se está proyectando en cuanto siempre se trata de responder a una situación presente, y es esa situación que motiva la que propicia una proyección, proyección que en primer lugar se da en los términos de elección. Podría ejemplificarse con diversas situaciones cotidianas. Caminar por ejemplo. Caminar exige un punto de llegada, aunque se camine por caminar, y en caso de ser así, una ruta, un camino que debe seguirse. Mientras se camina, se piensa en

tales cosas y se proyecta en escenarios posibles, y mientras uno de ellos se concreta, hay una espera. Esta proyección es, en el sentido kierkegaardiano, la nada. Por esta razón, según Kierkegaard, el hombre se mueve ante la nada, ante el no-ser que es la posibilidad, pues, al no tenerse certeza del porvenir, la posibilidad es aunque no sea algo concreto (pues aún no es pero es como proyección). Entonces, el hombre se mueve en la nada¹², y más cuando la duración constituye el sentido de la vida (todo cambiar, todo variar, es un espacio de la nada).

Pese a que siempre se esté proyectando, la espera, aunque común, también se dirige a aquellos acontecimientos u objetos que toman su tiempo para concretarse. Es decir, en el sentido amplio de la palabra, la espera es amplia, abarca lo inmediato como lo lejano, pues la proyección individual no son todas a corto plazo. Aquella espera que todos conciben como la única es la espera lejana, la cual reviste de un tratamiento especial por el amplio lapso que comprende, y este tratamiento es frente al tiempo. En este sentido, la literatura ha dado grandes luces a este problema. Si se revisa atentamente la pieza dramática “Esperando a Godot”, de Samuel Beckett, se aprecia mejor lo que es la espera y lo que ella implica.

Godot, personaje que titula la obra, es alguien, o un algo, que anuncia su llegada a los personajes principales, Vladimir y Estragón, quienes esperan su llegada, llegada que nunca ocurre. Hasta este punto, el argumento ayuda a entender que se trata de un esperar, pero un esperar que encierra situaciones que rayan la mayor de las veces en lo absurdo. No es para menos: la espera conlleva a este tipo de reacciones. ¿Por qué? La elongación del tiempo da la sensación de que éste pasara lento, lo que da a la espera la sensación del tedio. Para ello, para evitar esto, es necesario actuar, hacer, aunque el tedio y la rutina sigan estando

¹² Incluso en sentido inverso se manifiesta la nada. Es decir, como posibilidad de lo que fue, o en palabras vulgares, lo que pudo haber sido (Cfr. Kierkegaard. 2001: 81-95).

presentes. Todo cuanto se haga se hace en pos de la espera, y en el caso concreto, siempre teniendo en la mira la llegada de Godot. No es fortuito que en la pieza aparezca constantemente el siguiente diálogo: “ESTRAGÓN: Vayámonos. VLADIMIR: No podemos. ESTRAGÓN: ¿Por qué? VLADIMIR: Esperamos a Godot” (Beckett, 2004: 114). Este pasaje, muy común en la pieza dramática, explica sin mayores detalles lo que es la espera: hacer algo en pos de algo que se quiere que ocurra. Ni siquiera la muerte ocurre por la misma razón, aunque sea una idea recurrente en la forma del suicidio. Aunque parezca exagerado, Beckett describe las emociones sórdidas a las que se someten estos individuos quienes, como el árbol que adorna el escenario, permanecen allí sin moverse nunca, sin salirse nunca de allí. Quizá el sentimiento que más se capta en este sentido de la espera es la soledad. Estragón y Vladimir no pueden vivir el uno sin el otro por más que así lo quisiera, al igual que Pozzo y Lucky, dupla que parece reflejar la dependencia servil a la que se ve forzado el individuo en su vivir, vivir que es a la espera de algo.

Si bien pareciera que se está esperando a largo plazo, el contexto de Beckett parece anunciar que siempre se ha de vivir bajo tales condiciones, no importa qué se espere, si sea pronto o tome su tiempo (en realidad, podría decirse que la espera es atemporal pues, dado que no se sabe cuándo llegará, mucho menos se sabe si demora o no, igual en las mencionadas proyecciones inmediatas o a corto plazo). Siempre se sabe que se está esperando: “[...] en medio de esta inmensa confusión una sola cosa está clara: estamos esperando a Godot” (Ibíd., 128). Probablemente esta condición de espera es el motor de la existencia humana, en su cotidianidad aunque parezca no serlo, y sea la razón de cuanto acto se realice, cotidiano o no. Así lo expresa Beckett por medio de Vladimir:

“Lo cierto es que el tiempo, en semejantes condiciones, transcurre despacio y nos impulsa a llenarlo con manejos que, cómo decirlo, a primera vista pueden parecer razonables y a los cuales

estamos acostumbrados. Me dirás que es para impedir que se ensombrezca nuestra razón. Bien, de acuerdo. Pero a veces me pregunto, ¿acaso no anda errante en la interminable noche de los grandes abismos?” (Ibíd., 129)

De este pasaje se desprenden dos apreciaciones. En primer lugar, la espera y el tiempo con su andar paquidérmico – gracias a este estado- que impulsa a obrar con hechos que parecen ser los hechos cotidianos, como si la cotidianidad fuera precisamente un esperar. El segundo aspecto, la razón que se enturbia ante este estado y que, reafirma Beckett, se comporta así siempre como si siempre estuviéramos en tal estado: como si la vida entera fuera un esperar prolongado, lo cual empata con lo dicho anteriormente: la vida humana es proyección y la proyección es un esperar. Sin embargo, desde la perspectiva del dramaturgo irlandés, si bien la espera es una condición ineludible, el problema radica en la indecisión, en un no poder decidirse entonces por alguna opción que apacigüe el tedio que produce este estado: “VLADIMIR: Es cierto que, si pesamos el pro y el contra, quedándonos de brazos cruzados, honramos igualmente nuestra condición [...] Esperamos, nos aburrirnos como ostras, es indudable. Bueno, se nos presenta un motivo de diversión, y ¿qué hacemos? Dejamos que se pudra. Vamos, manos a la obra” (Ibíd. 127). Y este parece ser no un aspecto singular, como puede entreverse en la cita anterior, sino un aspecto de nuestra condición humana, que se recalca nuevamente en las palabras de Vladimir, que, pese a tratarse también de una especie de llamado a dejar el solipsismo, bien incluye esta condición: “¡Hagamos algo ahora que se nos presenta una ocasión! No todos los días hay alguien que nos necesita [...] La llamada que acabamos de escuchar va dirigida a la humanidad entera” (Ibíd. 127).

Ahora bien, el objeto de la espera, en este contexto, puede interpretarse como un algo contingente, tal contingencia no hace parte de su esencia, por nominarlo de alguna forma. Aunque suene categórico, el objeto de la espera siempre es algo

definido: esperar algo es esperar un objeto cierto, como era el rumbo del camino o el punto de llegada. Se sabe qué se espera. Entonces, ¿dónde radica la contingencia? La contingencia no es inherente al objeto de espera. Más bien, ésta se halla dentro de la contingencia, de tal manera que si bien el objeto que se espera es algo definido, ella depende de factores que no dependen del sujeto que espera. Es decir, puede que suceda o no, pero el objeto se espera independientemente de la contingencia: no se espera contingentemente aunque lo esperado sí se circunscriba en esta esfera. Aún cuando alguien crea en la predestinación, en el saber que algo ocurra, aquello que espera que suceda, si bien se tiene certeza, desde este punto de vista, de su realización, se espera es el cuándo, pero aún así, se espera el momento de su llegada.

De esta manera, al hablar de la memoria y de la espera, se alude siempre al tiempo. Pero, más que tratarse entonces un problema del tiempo, se trata es un de un problema *ante* el tiempo, de cómo él, mediante estos dos puntos, condiciona la vida del hombre. He ahí la influencia de la duración, del cambio, del tiempo, pues sin duda no es posible zafarse de él y sólo queda asumir una posición ante los embates que golpean la vida. No en vano Dilthey refería dos actitudes ante el tiempo: de impotencia al pasado y de expectativa al futuro, de un actuar para intentar que algo se dé aunque este actuar no sea del modo certero (Dilthey, op. cit. 116). O en palabras de Maquiavelo, de la virtud y la fortuna. Precisamente, también como un problema ante el tiempo, las aborda el escritor húngaro Sándor Márai en su novela *El último encuentro*. En líneas generales, su protagonista deambula en los extremos del tiempo, el pasado y el futuro, como un semoviente que rumia sus recuerdos y mira al horizonte, al acecho, como un cazador, de una presa tan esquivada que ha estado aguardando durante años. Así desarrolla Márai una problemática tan humana en unos personajes en nada distantes al individuo cotidiano de carne y hueso, pues todos cuantos intervienen en la novela son sujetos de esta pregunta que constituye una constante en la reflexión. Aunque de manera más detallada se analizará posteriormente.

Brevemente, entonces, la intención de estas líneas fue procurar una descripción de la influencia del tiempo en la vida, influencia que, a nivel literario, ya que la literatura recrea mundos y situaciones posibles, puede palpase mejor. Pero la literatura y tiempo son tema de un siguiente capítulo.

3. MEMORIA Y ESPERA EN LA OBRA *EL ÚLTIMO ENCUENTRO*, DE SÁNDOR MÁRAI

La memoria, como se ya se ha explicado, mantiene esa estrecha relación con el tiempo, de manera directa con el pasado, de manera indirecta con el futuro. No es difícil llegar a esta afirmación si se asume el tiempo, tal como lo propone Bergson, no en la forma de la línea sino como un conjunto en el que el hombre y las cosas se hallan inmersos, no en una quietud sino en la forma del cambio, del dinamismo. El pasado es, según este planteamiento, un cúmulo casi inabarcable del cual un individuo apenas sí tiene uno que otro recuerdo, pues la función de la memoria es iluminar, por medio del recuerdo, aquella oscuridad del pasado, o en otras palabras, la memoria se encarga de rescatar, haciendo uso del recuerdo, los instantes que cada individuo precise recordar. La función de la memoria es, de acuerdo con lo dicho hasta ahora, una forma de evidenciar el paso del tiempo por medio de la reconstrucción de aquello acontecido. La prueba del tiempo, su andar y sus cambios se encuentran en la asombrosa capacidad re-creadora de la memoria, en su labor de “restituir aquello que un día fue y que ha tenido lugar” (Nieto, 2008: 1).

Es por la memoria como se puede indagar el pasado, la única manera de acceder a lo que físicamente no puede retornar ni mucho regresar. Y si bien es la única llave de acceso, no significa que, por esta condición, deba ser la más fidedigna. Aunque la labor del recuerdo sea, en palabras de Paul Ricoeur, “preservar los restos del pasado” (Ricoeur, 1997: 110), no siempre se trata de una labor exenta de obstáculos. Probablemente el impedimento más común se trate del olvido, de ese gran espacio vacío que emerge cuando se sumerge (en sí mismo) el hombre para alcanzar los vestigios del pasado. Ese espacio inhabitado, si es posible la utilización de la palabra espacio, es una forma de dificultar el acceso, pese a que el olvido, como lo señala el filósofo francés Ricoeur, no se dé sólo de una forma.

El olvido será una forma evasiva del dolor o una forma liberadora de la memoria, además de la simple extinción de los restos del pasado en la memoria (Cfr. Ibíd. 110). Y cuando llega el olvido, cuando al volver la vista atrás se encuentra una brecha sin contenido, y se pretende rellenarla con imágenes –pues todo recuerdo es una imagen–, la memoria rescata aquellos fragmentos que parecen concordar con los contornos del presente, sin saber a ciencia cierta si ellos sean realmente los que encajan allí. Y aún cuando la evocación no se debiera a un olvido si no a un evocar un recuerdo antiguo, ¿cómo saber si él es lo que el pasado realmente fue? No puede tenerse acceso al pasado tal cual ha sido sino a partir de lo que se recuerda, y recordar es, de alguna forma, una mirada subjetiva al pasado, una mirada que se contamina más y más con apreciaciones individuales cuya única función es *tratar de entender* algo que ha sido y se muestra, a partir de su elongación, en el presente, y termina por proyectarse en el futuro. En otras palabras, recordar es, además de una reconstrucción de hechos, una *interpretación* del pasado, motivada por una situación del presente y que termina por modificar el futuro. Así, no se recuerda espontáneamente y, quiérase o no, la espera se trastoca con el recuerdo.

El paso destructor del tiempo exhorta a la memoria a que cumpla con su papel conservador. Mas el tiempo mismo hace que las líneas de esas imágenes desaparezcan poco a poco, razón por la que la memoria las reconstruye con los recuerdos, siendo así que, entre mayor es el tiempo, más difiere un recuerdo de lo que pasó realmente, si se puede tener certeza de lo que realmente aconteció. Se trata, por tanto, de interpretaciones sobre interpretaciones que modifican un estado y a su vez condicionan la espera, el futuro, en cuanto abre o reduce posibilidades y cambia o reafirma el objeto esperado. Inclusive, aunque parezca reforzado, si bien la espera se encuentra sujeta a la condición del recuerdo en un primer lugar, algo así como en una causalidad, hay aún una sujeción en la que persiste la relación memoria-espera: la espera pretérita. Anteriormente se había expuesto la idea kierkegaardiana de la posibilidad en un sentido bidireccional, a

saber, tanto al futuro (lo que puede ser) como al pasado (lo que pudo ser), que termina por conformar la así llamada *nada* del filósofo danés. De manera similar sucede con la espera (que puede emparentarse con la posibilidad, y por tanto, con la nada) y su sentido bidireccional. No se trata, la espera, de un fenómeno exclusivamente del futuro. También se encuentra circunscrita al pasado, a la memoria. San Agustín explica esta fenómeno diciendo que el tiempo era una progresión, un movimiento de atrás hacia adelante, al que, una vez se le añadía la esperanza, se alteraba su sentido. Con la esperanza, dirá Agustín, se puede atravesar el tiempo, de tal manera que la esperanza adquiere un carácter de pasado que se resume en el recuerdo de todo aquello que se *quiso* que fuera, que ocurriera, y no fue (San Agustín citado en Ricoeur, *Ibíd.* 117). De esta forma puede asumirse la temporalidad como un conjunto no dividido, pese a que las nociones de pasado, presente y futuro se conciban como etapas diferentes, aisladas. El tiempo es uno solo aunque se conciba tradicionalmente como una división casi lineal, división que, al final, es sólo una ficción.

La memoria, la espera, estos problemas de la temporalidad y las actitudes humanas, se pueden encontrar en la forma de una mansión y sus habitantes en la novela *El último encuentro*, de Sándor Márai, novela en la que el recuerdo se constituye como un protagonista silencioso que recorre las estancias de una mansión que parece ser la efigie de una memoria viva, de un hombre en la postrimería de su vida, quien luego de cuatro décadas fermentando en la oscuridad un episodio, como el vino y la cava con la que inicia el relato, enfrenta finalmente su espera. Y si bien este tema puede quedar ligeramente explicado de esta forma, el tratamiento que el autor húngaro da a esta problemática va más allá de una pálida reseña. Basta con leer el inicio de la novela para avizorar, por medio de las imágenes empleadas por Márai, para avizorar la complejidad de la obra: “El general se entretuvo casi toda la mañana en la bodega del lagar. Había salido al viñedo de madrugada, junto con el vinatero, para ver qué se podía hacer con dos barriles de vino que se habían empezado a fermentar” (Márai, 2005:7). Apenas

mencionado, entre líneas se puede ver la figura del vino como una representación del recuerdo. Y es que el recuerdo, en la novela, parece correr la misma suerte del vino; un hecho sobrevive en el tiempo, persiste, como si estuviera fermentándose en la memoria del general con los años, a la espera del momento ideal en el, como el buen vino, pueda disfrutarse. Precisamente, ya desde este punto se establece una reciprocidad entre la memoria y la espera, pues es un recuerdo lo que se mantiene –y mantiene vivo el pasado- y es un recuerdo lo que mantiene al general en una situación de espera.

Mas no es la única alusión a la memoria. Tal cual se afirmó escuetamente, la memoria adquiere las dimensiones de una casa enorme, de una mansión, morada del general. Sin embargo, no se trata de una residencia vulgar. Palmo a palmo, las paredes de la mansión constituyen una clase de museo donde se conserva el pasado de una manera incorruptible, donde el tiempo no ha hecho estragos en este escenario donde las luces y las sombras se mezclan, se unen y se disocian como los recuerdos. Todo está de acuerdo con un momento específico. Todo permanece intacto, encerrado al paso del tiempo, con la decoración sin alterar. Todo permanece en el orden que había en la última cena de los tres amigos, Henrik, Konrád y Kriztina; todo debía permanecer tal cual, como antes. Así es la voluntad del viejo general, de Henrik:

“La nodriza preguntó:
-¿Quieres que todo sea como antaño?
- Sí, eso quiero – respondió el general-. Exactamente
igual. Como la última vez” (Ibíd. 18)

Ésta es la obsesión del general. Vivir dentro de su recuerdo, vivir rumiando el pasado, mantenerlo allí. Pero Márai es consciente de algo, y es de la vulnerabilidad de la memoria frente al tiempo, de esa incapacidad por conservarlo todo tal cual es, sin deterioro: “El tiempo lo conserva todo, pero todo se vuelve descolorido, como en las fotografías antiguas” (Ibíd. 19). Márai lo escribe en

términos de tiempo, más el tiempo no es quien conserva: es la memoria, de forma tal que no hay memoria sin tiempo y no hay tiempo sin memoria, en franca complementariedad de la relación, de la inecuación pasado-memoria –pues la memoria no es igual a la cantidad de tiempo pasado, pues éste es mayor, inabarcable¹³-. Mas el tiempo, como la memoria, no conserva. Pareciera que todo se tratara de un intento por mantener, por conservar, sin lograr la consumación de este acto. Al igual que la fotografía que se decolora con los años, a los recuerdos les sucede lo mismo, y, para no ceder en la batalla contra el olvido, se deben reconstruir cada vez de manera diferente, “mirar la imagen desde distintos ángulos y buscar la luz apropiada para reconocer el rostro de la persona cuyos rasgos han quedado fijados en el espejo ciego de la placa” (Ibíd. 19). No se trata de ninguno de los olvidos que Ricoeur expone, sino de una condición humana relativa a esa dificultad que resaltaba el pensador francés, esa negación que “tenemos de acordarnos de cosas que hemos conservado perfectamente” (Ricoeur, Op. Cit, 110). Por esto mismo, una primera versión de un recuerdo no es igual a la segunda que se emita, y así sucesivamente. Mas en la obsesión del general, la mansión obra como un museo, que conserva, que retiene. La mansión es la simbología de una mente obsesionada por todo lo que permanece, que contiene todo. Para Márai,

“la mansión lo comprendía todo, como una enorme tumba de piedra tallada donde se desmoronan los restos de varias generaciones y se deshacen las vestimentas de seda gris y paño negro de las mujeres y de los hombres de antaño. Comprendía también los recuerdos, la memoria de los muertos que se ocultaban en los recovecos de las habitaciones, unos recuerdos que

¹³ Tanto Bergson como Ricoeur ya habían señalado esta imposibilidad, admitiendo también que lo que puede llamarse historia personal no es más que un relato construido a partir de los recuerdos que aún se conservan, sin ser este relato la totalidad del pasado vivido, pues una gran proporción permanece en la oscuridad, en el olvido. En términos de Bergson, lo que se recuerda es lo que ha sido iluminado por la atención y, en otros casos, lo que es rescatado del pasado por un motivo del presente. (Cfr. Bergson, 1994: 57 y Ricoeur, ibíd. 111). Márai, en la novela mencionada, lo resume de esta manera: “De la misma manera se desvanecen en el tiempo todos los recuerdos humanos. Luego, en algún momento inesperado, nos llega un rayo de luz y entonces volvemos a ver el mismo rostro olvidado” (Márai, Op. Cit. 20).

crecían como hongos, como el moho, que se multiplicaban como los murciélagos, como las ratas o como los insectos en los sótanos húmedos de las casas demasiado antiguas” (Márai, op. Cit 29).

Aristóteles ya había señalado la importancia del tiempo para el recuerdo, y más aún, la importancia de la conciencia del tiempo para comprender qué es la memoria y cómo operan los recuerdos. No se recuerda el presente ni el futuro, sino el pasado. Así, el Estagirita alude al transcurrir del tiempo para poder recordar un suceso, un algo. Hay que dejar que pase un lapso para entonces permitir que el recuerdo surja. Así parece entenderlo Márai en la novela. El protagonista, el general, asume que no se suele recordar “hasta que han pasado muchos años” (ibíd. 35), y que existe un referente externo que despierta la evocación, que no surge caprichosamente, sino en aspectos a veces tan sencillos como cuando “pasamos por una habitación a oscuras donde alguien murió, y entonces oímos el sonido del mar, las palabras de antaño” (ibíd. 35). No es para menos; para el general “todo es memoria, recuerdos son los que vienen a su cabeza de manera ordenada una vez termina de leer la carta” (Nieto, ibíd. 8), esa carta que ha de cambiarle la vida y que le da sentido a tantos años, cuarenta y uno, a través de los cuales aprende a rumiar, conservar y procurar que el pasado no salga de la mansión. Es esa carta la que permite entrar a la vida del general, escudriñar, como él hace consigo mismo, en sus vivencias. Y el general sabe muy bien que el tiempo ha pasado y que es gracias al tiempo que su lucha contra el olvido no ha sido infructuosa. Gracias a la memoria que ha mantenido, a la memoria selectiva “que todo lo pasa por su tamiz mágico” (Márai, Ibíd. 96), la espera cobra sentido, porque lo esperado está en franca relación con la memoria -como se explicará posteriormente-. Es en esta confrontación memoria-olvido que vive el general.

Sin embargo, la mansión no es el único detalle que resalta la memoria, como tampoco son sus alusiones precisas en boca de los protagonistas o del narrador omnisciente que se inmiscuye en las mentes de este silente personaje que entre

la sombra, el silencio y la rutina, de hechos como de recuerdos, aguarda sigiloso un día ya presentado, un encuentro inevitable que, como un lazo trágico de los dioscuros, debe ser, sin otra alternativa más que esa. Es tal la fuerza de la memoria, que termina por abrazar a todos los personajes, haciendo que la novela se constituya como un panegírico de esta, podría decirse, facultad, o en últimas, como un manifiesto de un sentir que podría encajar en la denominación “panteísmo de la memoria”. De principio a fin, todos los personajes se ven envueltos en la retrospección, como espectadores de su propio *flash back* que ayudará a develar, o mantener, un secreto. Cada quien a su manera es partícipe del recuerdo, aún cuando compartan una circunstancia específica, a saber, compartir un punto de su vida en el que la muerte es la única esperanza cercana. El general, por un lado, quien hace del recuerdo el impulso de sus últimos años. Konrád, cuyos recuerdos no son parte esencial de su vida o nada le importan, como le hace saber al general en su encuentro: “Resulta que después de diez o veinte años te das cuenta de que algunos acontecimientos, por más importantes que hayan parecido, no te han cambiado absolutamente en nada. Un día, sin embargo, te acuerdas de una cacería, del detalle de un libro o de esta sala” (Ibíd. 96)¹⁴. Finalmente, Nini, “quien se acordaba de todo” (Ibíd., 16), y quien se ve obligada a confesar al general un recuerdo suyo respecto de Krisztina: “Tengo que decirte algo. Cuando Krisztina entró en agonía, te llamó a ti” (Ibíd. 74). Esta sentencia acerca de un hecho que el general ignoraba, implica ya un recordar de Nini, el descubrimiento de un recuerdo que ha de modificar, leve o magnamente, la actitud del general.

¹⁴ Pareciera que Konrád conformara el antagónico necesario para constituir la relación dialéctica de su amistad. Mientras que para el general el recuerdo es significativo y vital, para Konrád el recuerdo es algo simple, algo que ocurrió sin mayor relevancia, no obstante no pueda zafarse de ellos fácilmente, pues recuerda la cacería y otros detalles. Se trata, entonces, de una forma voluntaria de olvido, siguiendo los lineamientos de Ricoeur, en el que se busca liberar de toda emoción y responsabilidad por los hechos ocurridos anteriormente, o acaso en lo que podría llamarse “olvido compasivo”, en el que los hechos no son olvidados mas sí su significado “respecto a su proyección en el futuro” (Ricoeur, op. cit. 115).

Paralelo a la memoria, *El último encuentro* encierra un tema no menos importante: la espera. Hay algo que espera el general, algo que junto al recuerdo de aquella noche y aquella cacería son el *leitmotiv* de su tiempo, que calcula minuciosamente, y que se traduce en la frase que bautiza la novela: un último encuentro, un frente a frente de dos amigos separados por décadas y un secreto tan violento como la tormenta que escenifica este encuentro y cuyo silencio se consume con las velas, aunque finalmente se mantiene fiel a su característica reservada. Todo se trata de esperar así como de recordar. La vida entera resulta ser una preparación para algo que se desea, una antesala a esa bienvenida. Así es la espera: una decantación de las pasiones, un esperar desprovisto de emociones. Así espera el general; paso a paso desnuda la furia, la venganza, y le da paso a un verbo tan abstracto como insondable: esperar, esperar sin más, pues “uno pasa toda la vida preparándose para algo. Primero se enfada. A continuación quiere venganza. Después espera” (Ibíd. 19). A esto dedicaba sus días el general: “Él llevaba mucho tiempo esperando”.

Un encuentro. Eso esperaba el general. Un encuentro, y con él la verdad, el descubrimiento del secreto, algo que se aleja y difiere tanto de la realidad, tal como él le manifiesta a Nini, su nodriza:

“¿Qué quieres de ese hombre? – preguntó de repente
la nodriza.
– La verdad- respondió el general.
– Conoces muy bien la verdad
- No la conozco - dijo él, en voz alta [...] - La verdad es
precisamente lo que no conozco.
-Pero conoces la realidad - observó la nodriza, con un
tono agudo, casi agresivo.
-La realidad no es lo mismo que la verdad- respondió el
general-. La realidad son sólo detalles” (Ibíd. 74)

La verdad, aquello que subyace más allá de los detalles, es el objeto deseado. Pero la espera es del encuentro, de aquel momento en que los dos amigos

vuelvan, como un llamado al que no pueden escapar. No importa si se trata de algo que puede decirse, está destinado a suceder. El general sabía que ese momento llegaría, pero aguarda, no al encuentro como tal –pues sabe que ha de darse- sino el instante en que el encuentro sea, de la misma manera como se espera la muerte cuando una enfermedad terminal ha sido diagnosticada: se espera el cuándo, no el qué. Sabía que Konrád vendría, que su encuentro debía darse, como una condición tácita de su circunstancia de amigos que se han alejado: “Y yo te he estado esperando, porque no he podido hacer otra cosa. Y yo te he estado esperando, porque no he podido hacer otra cosa” (Ibíd. 103).

Ésa es la vida que ha elegido: la vida del solitario cazador que espera a que la presa llegue al encuentro con la celada, la vida del juez que espera al acusado para juzgarlo finalmente. Eso lo sabe el general. Resignado en su soledad se prepara para el duelo que ha de tener en pos de la verdad, sin desconocer que ese sea el destino propio de los hombres que se entregan sin fe a ella, a la soledad: “Sólo esperan. Esperan el día o la hora en que puedan dilucidar todo lo que les ha conducido a la soledad con las personas responsables de ello” (Ibíd.105). Aunque pudiera esperar en pretérito, como también hace¹⁵, esta espera es la primordial y a la que el general otorga sus días.

Ahora bien, hay una pregunta válida en la actitud del general. ¿Para qué esperar? Si bien anteriormente, de manera sucinta, se respondió a este interrogante diciendo que la espera obedecía a un encuentro con su amigo de infancia, y con esto el develar la verdad, en este punto la respuesta no puede permanecer en un punto tan textual de la novela. En su debido momento se explicó que mediante el recuerdo se reconstruye no solamente el pasado sino también el presente y así también el futuro, lo que lleva a afirmar que, de alguna forma, esta reconstrucción

¹⁵ El sentido de la espera en pretérito se halla también presente en la vida del general. Como ilustración de esta afirmación, está el instante en que el general confiesa a Konrád que esperaba que volviera o que escribiera. Ésta es, palabras más, palabras menos, la ya explicada espera en pretérito, es decir, lo que se quiso que ocurriera, la esperanza, y nunca llegó a ser (Cfr. Ibíd. 95)

tiene un propósito aclarativo (explicar por qué sucede una situación presente), o tiene un propósito reconciliador (apaciguar los efectos presentes de un pasado por medio de una explicación que se dé a éste), siendo este último un grado más complejo ya que implica una interpretación satisfactoria del suceso, que empate con el presente, no sólo de manera causal sino que refiera también a sus efectos. Esta explicación es compatible con el olvido que Ricoeur explica y que puede llamarse “olvido compasivo”, no obstante aquí no se trata de un olvido. Precisamente, en la novela el general no olvida, pues sabe que el olvido truncaría su búsqueda, su espera. Al analizar por qué la espera y para qué la verdad, se entiende la realidad del general. Condenado a la espera, no tiene paz: un secreto roba su calma y lo acorrala en los laberintos de la soledad. Sólo el contenido de ese secreto, la verdad, puede retornarle a la calma. Para ello, no puede olvidar; necesita de los recuerdos para mantener avivada esa espera y no perder su norte en la empresa que ha decidido llevar, a este duelo, voluntariamente aceptado, entre él y su amigo, entre su pasado y su presente: “¿Con qué se puede entrenar un hombre solitario? Con sus propios recuerdos, para que la soledad y el tiempo transcurrido no le permitan perdonar nada en su alma ni en su corazón” (Ibíd. 105).

En el pasado se esconde la verdad que él no conoce. Revelar el pasado es ir en busca de la verdad, en cacería de ésta, tal como ha estado aguardando a Konrád. Y toda cacería implica paciencia, saber esperar. Mas no es éste el punto importante ahora. Se recuerda para unir el pasado con el presente, y en el caso del general, sus recuerdos son la manera de conciliar su presente con el pasado. Es una conciliación lo que pretende el general por medio de la espera y el recuerdo, una conciliación que sólo por el recuerdo se da y no por el lánguido ejercicio del recordar, pues recordar también sirve para conservar y, como afirma el general, puede conservar el odio por lo que la conciliación no se daría. Para conciliar pasado y presente es necesario confrontar, retarse y asumir un duelo de dos posiciones diversas, de dos recuerdos diferentes, los de Henrik y los de

Konrád, dos interpretaciones aisladas por años y años de ausencia, siendo este duelo la parturienta de la conciliación pues de él brotará algo que podría llamarse verdad, la verdad de lo ocurrido.

Así, se espera, se espera la verdad y con ella la reconciliación que trae el develar el pasado. Y esta conciliación encierra la temporalidad, pues abarca pasado, presente y futuro, si es que se quiere asumir el tiempo de manera fragmentaria. Se recuerda, se vive recordando, y este recuerdo condiciona el presente. Se espera a que llegue el momento de contrastar los recuerdos, de exponer al oponente los recuerdos y el silencio fermentados en la sombra por los años recorridos, para, finalmente, hallar la verdad, o una verdad que brota de la fricción de dos versiones del pasado. Así se da en la novela. El general habla, habla lo que en cuarenta y un años y cuarenta y tres días calló en el paquidérmico rumiar de su memoria. Habla luego de una expectativa cierta: la llegada de Konrád. Y aunque éste se asemeja más a un convidado de piedra, su silencio quizá sea una forma de respuesta con la que el general llega a la tranquilidad, pues ha encontrado la verdad, la conciliación con su vida, no obstante dicha verdad no está de manera explícita, como si la verdad se mantuviera siempre oculta en los secretos inaccesibles para el hombre, quien debe conformarse con la prolongación asintótica a la que lo lleva el recuerdo y el presente cuando encajan, explican y complementan. Finalmente, si bien la verdad resulta esquiva, el recordar y confrontarlo con el presente y con recuerdos ajenos sobre un mismo hecho, tal como confronta el general a su amigo de infancia, daría un resultado también necesario en la vida del hombre: la catarsis, paso obligatorio para la llegar a conciliar su vida entera¹⁶.

¹⁶ El término catarsis tiene diversas acepciones, si bien apuntan a un mismo objetivo. Así, si para Aristóteles la palabra catarsis designaba la purificación del alma a la que llegaba el espectador de la tragedia (Cfr. Poética 606b), en el sentido amplio de la palabra catarsis lude a la purificación, a una liberación, y si se quiere, a la extirpación de recuerdos nocivos y rencores que perturban la conciencia.

4. CONCLUSIONES

Contrario a lo que tradicionalmente se ha pensado, la literatura y la filosofía pueden converger en un diálogo de reconocimiento y aporte mutuo, en el que ambas disciplinas, al permanecer conjugadas, proyectan luces que permiten iluminar con mayor intensidad los problemas que la filosofía, anteriormente, se abrogaba como suyos. Este mutualismo bipartito permite la interactuación de un problema pensado desde la filosofía con un mundo posible recreado por la literatura. En este aspecto Platón tenía razón al establecer la literatura como una mimesis, no obstante su rechazo a ésta por la confrontación representación-verdad. Aún así, la literatura es un mundo construido a partir de un mundo real, un escenario que se mueve con los mismos ímpetus de la vida misma y con las problemáticas propias de un hombre de carne y hueso que son asumidas por una construcción ficticia como es el personaje.

Prueba de tal reciprocidad son la memoria y la espera que tan humanamente recrea el escritor húngaro Sándor Márai en su novela *El último encuentro*. Encarnados en la mayoría de sus personajes, la memoria y la espera recorren una mansión que, encallada en una suerte de estepa, sumen al lector en un ambiente de retrospectiva y visualización constante. Con esta sensación fácilmente emerge el punto subyacente que conecta la ficción literaria con el pensamiento filosófico como una aproximación general a la importancia de la memoria y la espera para el hombre. Vistos someramente, ambos fenómenos remiten al tiempo, como pasado y futuro respectivamente. Mas el tiempo, ese enigma milenario que ha inquietado el pensamiento humano, se erige aquí, nuevamente, con su rigidez. Desde el momento en que el hombre adquiere conciencia de su carácter de ser determinado por el tiempo, todo su hacer es como un procurar huirle. Y he aquí que la memoria y la espera se constituyen como una vía para enfrentarlo, para comprenderlo y circundar por él. Recordar es iniciar un viaje por el pasado, una exploración por las vivencias –porque no se

puede recordar lo que no se ha vivido, en contraposición al innatismo platónico- y sus lados oscuros, aunque sea una exploración demasiado subjetiva. Subjetiva, porque sólo se recuerda aquello que fue relevante para aquel que evoca, y aún así, cada evocación no es igual a otra, algo se modifica, algo ha huido de la memoria o algo se ha colado en ella arbitrariamente. Mas, sea cual sea, no deja de ser una forma de atravesar el tiempo en la dirección contraria, si fuese representado con flechas: es una forma de transponerse y, acaso e irónicamente, de proyectarse en el pasado. Irónico, porque a la espera, al apelar al futuro, le es intrínseca la proyección. Si se toma el futuro no como aquel punto separado abismalmente del presente sino como instantes no acontecidos que están en la contingencia, la idea de la proyección es menos difusa. De alguna manera cada acto cotidiano es una proyección. Decir que dentro de unos minutos o unas horas haré esto o lo otro, es una forma de transponerse al tiempo y proyectarse allí. Mas este proyectar no es seguro: lo proyectado se halla inmerso, como se dijo, en la contingencia, en ese vaivén del poder o no poder ser, y en la medida en que esa proyección se da o no, nuevamente se proyecta con base en lo acontecido –que, dicho sea de paso, es ya pretérito.

Memoria y espera son dos formas de desplazarse en el tiempo, en retrospectiva o a futuro. No obstante, y pese a ciertos indicios de obiedad, la evocación y la espera se hallan íntimamente ligados, al punto en que ambos se modifican si se modifica uno de ellos. Como ya se explicó, recordar es una vista al pasado de manera subjetiva, mas esa mirada no es una mirada ingenua, es una mirada que escudriña las esquinas y los recodos del pasado en busca de algo. Así como el recordar es un andar con linterna en la oscuridad, recordar también es tomar el pasado y reconstruirlo. En la medida en que la luz ilumina otros espacios oscuros, el recuerdo se torna más rico en elementos, a su vez que, a partir de esta reconstrucción, quien recuerda interpreta. La reconstrucción del pasado se hace a partir de la evocación y es esa reconstrucción lo que lleva a una interpretación de lo sucedido, a un entender qué sucedió y su porqué. Mas no es sólo el pasado el

sujeto pasivo de la reconstrucción y su interpretación. También el presente se ve alterado: algo se modifica cuando algo se recuerda, la visión del mundo cambia. Es decir, se reconstruye el presente nuevamente y su percepción es otra, se interpreta de una forma nueva, a su vez que el futuro, entendido también en lo que he llamado pequeñas proyecciones, también sufre modificación: las proyecciones mutan, unas se añaden y otras se suprimen. Cotidianamente sucede, cuando recuerdo algo que, por ejemplo, debía hacer, y a partir de ese recuerdo, una serie de posibilidades surgen, diferentes a las que tenía minutos antes de ese recuerdo. Y así otros ejemplos se presentan frecuentemente. Empero, un ejemplo bastante detallado lo trae la novela en cuestión: un hombre viejo, al recibir una carta, recuerda y ese recordar lo sume en la reconstrucción de su vida y su posterior interpretación, mientras su presente se modifica - dedica ese día a esperar a su huésped así como a recordar- y así, su espera cambia también, pues espera al amigo y con él, espera saber la verdad. Esta cadena de modificaciones es consecuencia del tiempo mismo; el tiempo no es una división en etapas paralelas como se trata de representar comúnmente –pasado, presente y futuro- ya que, de ser así, todas ellas serían independientes una de otra. El tiempo es un conjunto, si se quiere, de las tres etapas señaladas, sin distinción alguna, y ya que, al tratarse de un conjunto, un cambio en alguno de sus elementos es un cambio en el conjunto mismo, tal como lo concebía Bergson. El tiempo, entonces, es un todo en el que todo se encuentra inmerso. Las divisiones tradicionales no son, sin más, convenciones arbitrarias para entender la dinámica del mismo y poder explicarlas. Por esta razón, pasado, presente y futuro se modifican constantemente con la transformación de uno de sus componentes.

Ahora bien, ligado a la memoria y a la espera, se encuentra otro problema: la verdad. Recordar y esperar apuntan a un objetivo, pues no se da ciegamente. Recordar, como se dijo, constituye una re-creación de hechos con el fin de esclarecer un punto confuso, y es este esclarecimiento una forma de buscar la verdad. Mas la verdad no ha de entenderse como la causa última sino como

aletheia, como aquello que está oculto y ha de ser develado, que debe ser despojado de su velo. Márai lo explica muy bien en la novela cuando diferencia entre realidad y verdad, y es que la primera alude a los hechos, a lo que aconteció, lo inamovible del pasado, mientras que la verdad es lo que está oculto en esos hechos, en esa realidad: aquello que subyace en ellos y se encuentra al excavarlos. El General lo sabía muy bien: conocía con lujo de detalles los momentos del pasado, mas la verdad era algo que no tenía asegurado. Y probablemente no la llegase a tener nunca, pues la verdad, al estar en conexión con el pasado, es inaprensible y sólo puede darse de forma interpretativa, siendo entonces lo que se adapta al presente y al pasado o, en otras palabras, al tiempo. Y sólo en la medida en que esta verdad, que se construye con interpretaciones, se va descubriendo, se inicia un proceso de reconciliación con el presente y con la vida misma.

Se acepta lo que fue y se entiende el presente que, igualmente, es aceptado. Sucede con el General de *El último encuentro*. Finalmente, luego de contrastar versiones –curiosamente su amigo Konrad parece dar su versión de forma silenciosa- el General sabe que puede tener calma, que el pasado ha sido develado y el presente ha traído la satisfacción de su espera. Un cuadro que ordena colgar representa esta reconciliación, para entonces así poder dormir en paz. La reconciliación, finalmente, es una suerte de trofeo que ha ganado en esa cacería, en ese acecho por la verdad. Por fin la noche ha pasado y en la madrugada se cierra la búsqueda, se cierra el libro.

Así, página tras página, una noche se consume. La espera concluye, la memoria arde y en la tormenta la verdad grita en los secretos de una mansión que, durante años, fue la mansión de un hombre -que a su vez es todos los hombres como escribiera Márai en otra de sus novelas- cuya vida, como péndulo, oscilaba entre el pasado y el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. 1973. *Del sentido y lo sensible y de la memoria y el recuerdo*. Traducción de Francisco Samaranch. Buenos Aires: Aguilar.

BECKETT, Samuel. 2004. *Esperando a Godot*. Traducción de Ana María Moix. Barcelona: Tusquets.

BERGSON, Henri. 1994. *Memoria y vida*. Traducción de Mauro Armiño. Barcelona: Altaya.

CALVINO, Italo. 1995. Filosofía y Literatura. En: *Punto y aparte. Ensayos sobre literatura y sociedad*. Traducción de Gabriela Sánchez Ferlosio. Barcelona: Tusquets.

KIERKEGAARD, Sören. 1997. *Migajas filosóficas*. Traducción de Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta.

MACHEREY, Pierre. 2003. ¿En qué piensa la literatura? Literatura y Filosofía entreveradas. En *¿En qué piensa la literatura?* Traducción de Rubén Sierra Mejía. Bogotá: Siglo del Hombre.

MÁRAI, Sándor. 2005. *El último encuentro*, traducción de Judit Xantus. Barcelona: Salamandra.

NIETO, Judith. 2008. Mujer, memoria y escritura en *El último encuentro*. Artículo inédito citado con permiso de la autora.

RICOEUR, Paul. 1997. "Paul Ricoeur: memoria, olvido y melancolía" [entrevista de Gabriel Aranzueque], en *Revista de Occidente*, núm. 198. Madrid.

SARTRE, Jean-Paul. 2003. ¿Por qué escribir? En: *¿Qué es la literatura?*

Traducción de Aurora Benítez. Madrid: Losada.

_____. ¿Qué es escribir? En: *¿Qué es la literatura?*

Traducción de Aurora Benítez. Madrid: Losada.

BIBLIOGRAFÍA AUXILIAR

ARISTÓTELES. 2001. *Poética*. Traducción de Yebrail García. Madrid: Gredos.

DILTHEY, Wilhem. 2000. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Istmo.

LARROSA, Jorge. 1996. Venenos y antídotos. En: *La Experiencia de la Lectura*,. Madrid: Editorial Alertes

LLEDÓ, Emilio. 1998. "La escritura de la mismidad". En *El silencio de la escritura*. Madrid, Espasa.

PLATÓN. 2000. *La República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza.

ROA BASTOS, Augusto. 1987. *Yo el Supremo*. Bogotá: Oveja Negra.