

LA MEMORIA COLECTIVA Y EL TIEMPO

por Maurice Halbwachs

A) INTRODUCCION (Vicente Huici Urmeneta, UNED-Bergara)

1. BIOGRAFIA INTELECTUAL DE MAURICE HALBWACHS

Maurice Halbwachs nació en Reims el 11 de Marzo de 1877 en el seno de una familia de origen alsaciano. Poco después, en 1879, su padre, profesor de alemán, consiguió una plaza en París, por lo que toda la familia se trasladó a vivir a la capital francesa.

Son muchos los testimonios que hablan de Halbwachs como un niño inquieto y curioso " qui lisait Jules Verne avec un atlas " [\[1\]](#). Pronto, sin embargo, su curiosidad iba a ser absorbida por una influencia mayor, la influencia de quien iba a ser uno de sus maestros, el profesor Henri Bergson a quien conoció estudiando el bachillerato en el Liceo Henri IV. Su madre, al recibir, años más tarde, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, la gran obra que escribió Halbwachs en respuesta a Bergson, decía en una carta a su hijo: " Je suis émue de te voir presque en collaboration avec Bergson qui fut vraiment le démon familier de ta jeunesse " [\[2\]](#).

Halbwachs fue alumno de Bergson durante siete años, desde 1894 hasta 1901, pues volvió a encontrarse con él en la École National Supérieure. Durante estos siete años quedó fascinado por el pensamiento sutil del maestro, pero también por el camino personal que le señalaba, la vía de la filosofía.

Del pensamiento de su maestro, Halbwachs se interesó particularmente en dos aspectos. El primero era la formulación de lo que Bergson denominaba la " duración". El segundo, la distinción bergsoniana entre la memoria pura y la memoria-hábito, y sobre todo el aspecto de la practicidad de esta última respecto de la primera. Así a Maurice Halbwachs le dio mucho que pensar la posibilidad de formular un régimen de temporalidad puro -- la "duración" -- capaz de desasirse del imperativo de la reducción espacial que implicaba el " tiempo" tal como entonces era concebido. Pero también le resultó muy sugerente la afirmación de que la memoria habitual toma de una supuesta memoria pura aquellos recuerdos que son operativos para el presente. Estos dos aspectos constituirán los ejes sobre los que, muchos años más tarde, Halbwachs construirá sus " marcos sociales de la memoria ".

Pero el camino personal abierto por Bergson, la opción por la filosofía, no tuvo menos importancia en la vida de Halbwachs. Así, nada más concluidos sus estudios en la École, obtuvo la " agrégation de philosophie" y, en 1904, consiguió una plaza de lector en

la Universidad de Göttingen. Durante esta estancia en Alemania estudió a otro filósofo que le abrió nuevas perspectivas: Gottfried Wilhelm Leibniz.

Se ha escrito mucho acerca de la influencia que la obra de Leibniz tuvo sobre la de Halbwachs. Algunos han destacado la dimensión del Leibniz matemático que habría inducido en Halbwachs una deriva estadística, comprobable en los años siguientes a su estancia en Göttingen. Sin embargo, como se podrá ver más adelante, fue probablemente la concepción monista de Leibniz, manifiesta y ordenada en su *Monadología*, lo que más llamó su atención. En dicha obra, en efecto, Halbwachs encontró la posibilidad de contemplar la realidad como algo no dual, partícipe, a la vez, de una dimensión racional y emocional. Sobre esta posibilidad operará en el futuro la perspectiva de la "noción", como algo a la vez sensible y conceptual, otra de las claves de la formulación de sus "marcos sociales de la memoria". Fruto de su interés por Leibniz será la monografía que Halbwachs publicará en 1907.

Entre tanto, durante estos últimos años, Halbwachs ha tomado contacto con otra corriente de pensamiento que va a suponer un giro definitivo en su trayectoria intelectual. En efecto, a raíz del "asunto Dreyfus" y por intermediación de Lucien Herr, se ha acercado al socialismo. En las filas socialistas ha conocido a François Simiand que le ha presentado a Émile Durkheim. La reacción de Halbwachs ante la figura y la obra de Durkheim va a ser muy semejante a la que experimentó con Bergson: Halbwachs encuentra, de nuevo, un maestro. Lo que Durkheim y *L'École sociologique*, de la que forma parte desde 1905, le ofrecen es la posibilidad de aplicar empíricamente muchos de los proyectos esbozados filosóficamente.

Por ello, desde su vuelta a Paris, Halbwachs se dedicó a estudiar en profundidad derecho y economía, bases indispensables, a su entender para llevar a cabo un adecuado trabajo sociológico. La tesis en derecho, presentada en 1909, que llevó por título *Les expropriations et les prix des terrains à Paris (1880-1900)*, constituyó una primera muestra de lo que Halbwachs entendía como sociología aplicada.

Su interés por estos nuevos temas le llevó en 1910 a Berlin con una beca. Allí se dedicó fundamentalmente al estudio de la economía política y el marxismo. Meses después fue bruscamente expulsado de Alemania, ya en 1911, a resultas de un artículo publicado en *L'Humanité* acerca de la represión de un huelga obrera.

De regreso a Paris, concibiéndose ya como plenamente sociólogo, preparó y presentó una tesis en Sociología titulada *La classe ouvrière et les niveaux de vie* (1913). Esta obra, en la que la parte estadística tiene un protagonismo singular y no meramente ilustrativo, supuso la caracterización definitiva de Halbwachs en el seno de la escuela sociológica francesa, en la que siempre se ubicaría con un acento economicista.

Durante la Primera Guerra Mundial, rebajado de servicio por miope, Halbwachs colaboró en el Ministerio de Armamento con Albert Thomas y el futuro ministro de trabajo Louis Louchet, participando en los círculos socialistas sin llegar a militar formalmente.

Al concluir la Gran Guerra fue nombrado profesor en la Universidad de Caen y posteriormente en la Universidad de Estrasburgo, en la que permanecerá hasta 1935, teniendo colegas tan estimulantes como Lucien Febvre o Marc Bloch. Este periodo fue singularmente fértil para Halbwachs. Escribió numerosos artículos y dio a conocer en Francia la obra de autores como Weber, Pareto, Veblen o Keynes. Así mismo viajó a Estados Unidos y fue profesor visitante de la Universidad de Chicago.

Sin embargo el aspecto más relevante de este periodo fue la constatación de que Halbwachs se iba configurando como uno de los pocos continuadores de la escuela durkheimiana, una vez muerto su fundador, protagonismo que compartió con Marcel Mauss.

La experiencia de la Gran Guerra, la observación de la reconstrucción durante la postguerra y las viejas obsesiones sobre la memoria desatadas en su periodo bergsoniano, llevaron a Halbwachs a dedicarse también durante estos años a uno de sus temas preferentes, el de la memoria colectiva. Fruto de sus investigaciones, en las que además de Bergson, se hace eco de Freud y, por supuesto, de Durkheim, fue la publicación en 1925 de *Les cadres sociaux de la mémoire*, obra de la que se tratará ampliamente con posterioridad.

En 1935, Halbwachs fue nombrado profesor de la cátedra de sociología de la Sorbona, en la que continuó su labor retomando y actualizando temas durkheimianos que luego recopiló, en 1938, en su *La morphologie sociale*.

Iniciada la Segunda Guerra Mundial, tuvo todavía tiempo para insistir en algunos aspectos que no había desarrollado suficientemente en *Les cadres*, publicando en 1941 *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* y preparando una serie de textos que serían publicados tras su muerte bajo el título de *La mémoire collective* (1949).

Detenido por la Gestapo en julio de 1944, meses después de haber sido nombrado profesor del Collège de France, fue deportado el 20 de agosto al campo de concentración de Buchenwald donde murió de inanición el 16 de marzo^[3].

2. MAURICE HALBWACHS Y LA MEMORIA COLECTIVA

Como ya se ha apuntado, tras la Primera Guerra Mundial, uno de los temas fundamentales que van a reclamar la atención de Halbwachs es el de las relaciones entre la memoria y la sociedad. De hecho Halbwachs desarrolló una parte importante de su obra abordando sucesivamente diversos aspectos de dicho tema.

Así, en 1925, publicó *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, una obra inaugural y decisiva en la que, respondiendo a las tesis de Bergson, ofrecía una perspectiva sociológica sobre la cuestión de la memoria. Esta obra, capitulada en siete partes, recoge por un lado una serie de consideraciones sobre los elementos sociales de la memoria y, por otro, analiza los procedimientos de memorización colectiva de la familia, los grupos religiosos y las clases sociales. La conclusión fundamental de esta investigación es que, según Halbwachs, existen unos "marcos sociales de la memoria", bien generales -- como el espacio, el tiempo y el lenguaje --, bien específicos, relativos a los diferentes grupos sociales, que crean un sistema global de pasado que permite la rememorización individual y colectiva.

Años después, en 1939, Halbwachs dio a la luz un artículo de revista con el sugerente título de "La Mémoire collective chez les musiciens". En este artículo se matizaba sobre la virtualidad del lenguaje en la formación de la memoria colectiva, demostrando que un sistema lingüístico como el musical, ajeno por completo a cualquier contenido discursivo, podía también operar como marco social de la memoria.

Ya en plena Segunda Guerra Mundial -- en 1941 -- apareció una nueva aportación al estudio de la memoria colectiva. Titulada *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, en esta obra Halbwachs amplió la perspectiva acerca de la importancia del marco social espacial en la constitución de la memoria. Para ello llevó a cabo una correlación entre diversos testimonios de viajeros, historiadores y arqueólogos, y los relatos evangélicos, acerca de las ubicaciones y recorridos de los episodios de la tradición cristiana. La principal conclusión de este estudio fue poner de manifiesto la importancia de la dimensión espacial en la constitución de la memoria.

Por fin, cinco años más tarde, tras su trágica muerte en Buchenwald, fueron editados una serie de escritos que se acogieron al título genérico de *La mémoire collective*. En esta obra, deslavazada pero sumamente interesante por las sugerencias y derivas que continuamente emergen, se puede destacar, sobre todo, la viva diferenciación entre la historia y la memoria colectiva y también la propuesta final de que, a la hora de estudiar la memoria colectiva, hay que tener en cuenta que, en las sociedades desarrolladas, hay ya constituidas muchas memorias colectivas.

2.1. La memoria : Bergson y Halbwachs

Como ya se ha apuntado, en la primera de sus grandes obras acerca de la memoria, Maurice Halbwachs intentó responder a la teoría bergsoniana de la memoria utilizando para ello el dispositivo durkheimiano.

Independientemente del reajuste de cuentas casi personal que *Les cadres* . . . supuso, Halbwachs pretendió también aceptar el reto de tratar un tema de singular vigencia en el periodo de entreguerras. La profesora Lasén Díaz ha señalado que la preocupación por la memoria " aparece en una sociedad europea que ha sufrido la ruptura de su continuidad tras la guerra del 14, a causa de los nacionalismos hostiles y de una vida económica que acentúa la estratificación y la división" [4]. Tal preocupación, más allá de su motivación profunda, es evidente también en otro registro discursivo como el de la producción literaria y sólo desde ese contexto es posible ubicar obras como *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust (1919) o *The Waste Land* (1922) de T. S. Eliot.

En cualquier caso, Henri Bergson había elaborado una teoría sobre la memoria que puso de manifiesto en su *Matière et mémoire*, obra publicada en primera instancia en 1896 y reeditada con algunas modificaciones en 1911.

En dicha obra Bergson analiza la formación y operatividad de la memoria individual basándose en los supuestos explicitados en su tesis doctoral que , titulada *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1889) , había causado un gran revuelo entre la intelectualidad francesa y anglosajona.

En el *Essai* . . . , en efecto, Bergson había introducido una original concepción del tiempo y el espacio que iba a condicionar toda su obra posterior. Así, para el filósofo francés, los seres humanos dan cuenta de dos realidades de orden muy diferente.

Una de ellas tiene un carácter heterogéneo y sensible: es la realidad de la *duración* [*durée*] . La *duración* es " la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores " [5]. La otra realidad es homogénea y resulta ser el *espacio*. Esta última realidad esta concebida por la inteligencia humana y mueve a realizar distinciones estrictas, a contar a abstraer, " a vivir en común y a hablar" [6] .

De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la *duración* inspirada en el *espacio* , y la *duración* toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo que es lo que habitualmente se entiende por *tiempo*. Así, el *tiempo* no es, para Bergson, sino la proyección de la *duración* en el *espacio* : expresando la *duración* en extensión, la sucesión toma la forma de una línea continua o de una cadena cuyas partes se tocan sin penetrarse.

Sin profundizar más en estas claves del pensamiento bergsoniano, la teoría de la memoria que de ellas se deriva y que está explícita en *Matière et mémoire*, sitúa, siempre dentro del ámbito de la memoria individual, una *memoria pura* y una *memoria-hábito*.

La *memoria pura* se corresponde a la *duración* y la *memoria-hábito* al *espacio* y al *tiempo*, según las caracterizaciones señaladas. La *memoria-hábito* viene a ser como la punta de un cono que está en contacto con un plano que sería el presente, siendo el cono la *memoria pura*. Por medio de esta disposición, la *memoria-hábito* tomaría de la *memoria pura* los recuerdos operativos para el presente, adecuándolos convenientemente: " De las dos memorias que hemos distinguido, la segunda, que es activa o motriz, deberá por lo tanto inhibir constantemente a la primera, o al menos no aceptar de aquella sino lo que ilumina útilmente la situación presente " [7].

De la teoría de la memoria de Bergson es importante retener dos aspectos. El primero es la vinculación establecida entre la *memoria pura* individual y la *duración* y la *memoria-hábito* individual y el *espacio-tiempo* abstractos que remiten a lo social. El segundo aspecto es la dimensión dinamizadora de la *memoria-hábito* frente a la *memoria pura*: en sociedad, en el tiempo y en el espacio, sólo actualizaríamos del conjunto de recuerdos ubicados en la *memoria pura* aquellos que fueran útiles para el presente, los que configurarían, precisamente, la *memoria-hábito*.

Amparado en el dispositivo durkheimiano, Halbwachs reorganizó las distinciones bergsonianas señalando cuales de ellas le parecían útiles y cuales no.

Así lo que le resultó, en primer lugar, inadmisibles fue la existencia de una memoria pura individual, algo empíricamente inaccesible y apriorísticamente inaceptable. Para Halbwachs, en efecto, lo que denominamos memoria tiene siempre un carácter social ya que " cualquier recuerdo, aunque sea muy personal, existe en relación con un conjunto de nociones que nos dominan más que otras, con personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas de lenguaje, incluso con razonamientos e ideas, es decir, con la vida material y moral de las sociedades de las que hemos formado parte " [8]. No hay pues, para Halbwachs, dos memorias sino una y esta resulta de una articulación social.

Sin embargo la dimensión dinamizadora que Bergson atribuye a la *memoria-hábito* le pareció a Halbwachs de gran interés. En efecto no suponiendo sino la existencia de una sola memoria y señalando su génesis social, Halbwachs encontró en la operatividad de la *memoria-hábito* una formalización muy útil para explicar la motivación en la reaparición de los acontecimientos del pasado. Así, acepta que la razón de la emergencia de los recuerdos " no reside en ellos mismos, sino en la relación que tienen con las ideas y percepciones del presente " [9].

2. 2. Halbwachs: la dimensión colectiva de la memoria.

Como puede observarse la teoría de la memoria individual de Halbwachs acentúa, como era previsible, su dimensión colectiva y, por ello, en la segunda parte de *Les cadres*. . . se hace una exposición de los ámbitos colectivos en los que dicha memoria individual se halla implicada. Dichos ámbitos generan una memoria colectiva y sus marcos colectivos de la memoria son también los marcos de la memoria individual.

Para Halbwachs los ámbitos colectivos más relevantes implicados en la construcción de la memoria son la familia, la religión y la clase social. Así, según Halbwachs, los individuos articulan su memoria en función de su pertenencia a una familia, una religión o una clase social determinada.

En cuanto a la familia, el marco colectivo se ordena según un criterio genealógico que permite la reconstrucción de una memoria familiar en la que está incluido el individuo. El medio mnemotécnico fundamental que utiliza la familia es el nombre de pila que, por un lado, reenvía al individuo aludido, en su frecuente repetición, a la trama genealógica y, por otro lado, instala la imagen de una persona particular: " Cuando pienso, por ejemplo, en el nombre de mi hermano, uso un signo material que, por sí mismo, es significativo (. . .) El signo material en tanto que tal juega un papel accesorio: lo esencial es que mi pensamiento concuerda entonces con los que, en el espíritu de mis padres, representan a mi hermano: el nombre no es sino el símbolo de esta concordancia (. . .) Es decir que mi pensamiento es entonces singularmente rico y complejo, ya que es el pensamiento de un grupo en cuyas dimensiones, por un momento, se prolonga mi conciencia" [\[10\]](#).

La religión, por su parte, ordena el marco colectivo de la memoria según un dogma o conjunto de dogmas que le permiten diferenciarse claramente de otras religiones, de otras memorias colectivas no religiosas, e, incluso de la memoria racional dogmática y de la tradición de la memoria mística. El dogma unifica así una serie de pensamientos que no están tanto ligados al recuerdo cuanto al reconocimiento de una razón generadora de un sistema de memoria: " El dogma resulta de la superposición y fusión de una serie de capas sucesivas de pensamientos colectivos (. . .) ; el pensamiento teológico construye el edificio de las verdades religiosas sobre numerosos planos que se esfuerza en hacer concordar" [\[11\]](#).

Respecto a la clase social, Halbwachs afirma que, en principio, en cada sociedad la clase dominante genera una memoria colectiva que constituye el soporte de la memoria colectiva de toda la sociedad. Halbwachs estudia particularmente el caso de la nobleza ya que le sirve para observar los cambios que se produjeron con la irrupción de las clases burguesas. Para Halbwachs la división del trabajo que implicó el advenimiento de la

burguesía generó la configuración de diversas memorias colectivas de difícil coordinación.

2. 3. Los marcos sociales de la memoria

La investigación de los elementos que, en los diversos ámbitos sociales, permiten la construcción de la memoria, tanto individual como colectiva, abocó a Halbwachs a establecer la existencia de unos **marcos sociales de la memoria** [cadres sociaux de la mémoire].

Según Halbwachs, dichos marcos pueden ser específicos, como los ya explicitados en relación a la familia, la religión o las clases sociales, pero hay otros, de carácter más general, que son el espacio, el tiempo y el lenguaje.

Es decir que, cuando se recuerda, se recuerda por medio de las claves específicas que se corresponden a los grupos en los que o sobre los que se esté recordando, pero también por medio de la aceptación implícita de marcos más amplios que prescriben determinadas configuraciones básicas sobre el espacio, el tiempo y el lenguaje. Recordar implica, así también, asumir una determinada representación de la temporalidad, la espacialidad y el lenguaje.

En realidad casi toda la primera parte de *Les cadres...* está dedicada al estudio de estos marcos sociales de la memoria de carácter general, pero también se pueden encontrar interesantes reflexiones acerca de ellos tanto en *La topographie...* como en *La mémoire collective*.

Para Halbwachs el lenguaje es " el marco a la vez más elemental y más estable de la memoria " [12] y esto es así hasta tal punto que podría decirse que la memoria en general depende de él. Esta dependencia de la memoria respecto del lenguaje constituye, además, la prueba manifiesta de que se recuerda por medio de constructos sociales, pues el lenguaje no se puede concebir sino en el seno de una sociedad.

Por su parte, el espacio y el tiempo, entendidos como cuadros sociales de la memoria, sitúan los recuerdos distinguiéndolos de las imágenes de los sueños que, según Halbwachs, carecen de toda referencia espacio-temporal. La importancia de dichos cuadros se pone de manifiesto cuando se comprueba que algunos recuerdos de carácter afectivo que parecían jugar un papel definitivo en la rememoración " no adquirirían todo su valor más que en el curso de una serie de reflexiones que se apoyaban en puntos de referencia colectivos (en el espacio o en el tiempo)" [13].

Para Halbwachs, además, se da una preeminencia del marco social espacial sobre el cuadro social temporal en el proceso de rememoración, ya que el espacio " en razón de su

estabilidad, nos da la ilusión de no cambiar en absoluto a través del tiempo" y " poder durar sin envejecer ni perder ninguna de sus partes " [14].

El marco social espacial permite además articular y ordenar la rememoración por medio de una realidad no-discursiva que facilita en gran medida su simbolización [15].

2. 4. La naturaleza de los marcos sociales de la memoria.

En cualquier caso, tanto los marcos sociales generales como los específicos son para Halbwachs constructos sociales que no son estrictamente ni conceptos ni imágenes. Son **nociones**. Es decir combinaciones de conceptos o ideas e imágenes, o si se quiere, representaciones en las que interviene una parte sensible y otra más o menos abstracta.

Esta dimensión de los marcos sociales de la memoria es fácilmente perceptible cuando se trata de marcos de carácter general -- en la familia, por ejemplo, el padre representa la imagen de un padre específico y también la figura ideal o conceptual del " padre " -- pero no ocurre así con los cuadros generales.

Así se puede explicar la propensión a confundir el lenguaje con el lenguaje articulado y este con el discurso lógico-conceptual, a pesar de que en la rememoración la dimensión significativa del lenguaje posee enormes virtualidades y de que, como demuestra Halbwachs en el caso de la memoria de los músicos, un lenguaje no-discursivo puede perfectamente operar como marco social de la memoria: " [los músicos] necesitan tener ante los ojos unas hojas de papel en las que todos los signos y su sucesión se encuentran materialmente fijados. Hay una parte de sus recuerdos que sólo se conserva bajo esta forma, es decir, fuera de ellos, en la sociedad de aquellos que, como ellos, se interesan exclusivamente por la música " [16].

De aquí también la tendencia a confundir, por ejemplo, los marcos sociales del tiempo y el espacio con el tiempo y el espacio abstractos o matemáticos, que son meramente conceptuales. Y también, y particularmente, la inclinación a homologar el marco social temporal con el tiempo histórico, cuando este último, en realidad " se desarrolla en una duración artificial que no tiene realidad alguna para ninguno de los grupos de los que se toman los acontecimientos " [17].

2.5. Memoria Colectiva e Historia

En la ya citada obra póstuma -- *La mémoire collective* -- se recogen una serie de trabajos y *works in process* entre los que destacan los dedicados a la cuestión de las

relaciones entre la Historia y la Memoria Colectiva.

Para Halbwachs Historia y Memoria Colectiva son dos registros del pasado que si se enfrentan se suelen oponer a veces radicalmente en función de su condición. Así, afirmar que pueda existir algo como una « memoria histórica» le parece una *contraditio in terminis* ya que dicha expresión " asocia dos términos que se oponen desde todo punto de vista " [18].

En realidad, afirma Halbwachs, habría que admitir que más bien la Historia, en tanto que registro del pasado, " no comienza sino donde termina la tradición, es decir , allí donde se extingue o se descompone la memoria social " [19]. Por ello intentar vincular ambos registros le parece un cierto desatino, como también se lo parece pretender que la Historia sustituya a la Memoria Colectiva cuando aquella no es sino un factor más de esta.

Para Halbwachs, Historia y Memoria Colectiva se distinguen claramente al menos en dos sentidos.

Por un lado la Memoria Colectiva es " una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tienen nada de artificial, ya que no retiene del pasado sino lo que todavía está vivo o es capaz de permanecer vivo en la conciencia del grupo que la mantiene " mientras que la Historia " se ubica fuera de los grupos, por debajo o por encima de ellos" obedeciendo a " una necesidad didáctica de esquematización " [20]. Así " en el desarrollo continuo de la memoria colectiva, no hay líneas de separación netamente trazadas como en la historia, sino más bien límites irregulares e inciertos " , de tal manera que " el presente no se opone al pasado como se distinguen dos periodos históricos próximos " [21].

Pero , además, la existencia de diferentes grupos en el seno de las sociedades da lugar a diversas Memorias colectivas, mientras que la Historia pretende presentarse como la memoria universal del género humano , o , al menos, como la memoria de una parte del género humano , frecuentemente parcelado en estados. Así , frente al carácter universal espacio-temporal de la Historia, " cada memoria colectiva se asienta sobre un grupo limitado en el espacio y en el tiempo" [22].

Confundir ambos registros y no delimitar las pretensiones genera un cierto desprecio por parte de grupos sociales determinados respecto de la Historia y , por otro lado, alimenta la incompreensión de la Historia ante algunos episodios que pueden resultar sorprendentes sin el concurso de la Memoria Colectiva.

3. BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL DE MAURICE HALBWACHS

HALBWACHS, M. (1964) *Las clases sociales* Ed. Fondo de Cultura Económico, México [1938]

HALBWACHS, M. (1968) *La mémoire collective* Ed. P. U F. Paris. [1950]

HALBWACHS, M. (1970) *Morphologie sociale* Ed. Armand Colin, Paris [1938]

HALBWACHS, M. (1971) *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte* , P. U. F. , Paris [1941]

HALBWACHS, M. (1972) *Classes sociales et morphologie*, Les Éditions de Minuit, Paris.

HALBWACHS, M. (1994) *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* Ed. Albin Michel, Paris [1925]

B) TEXTO (Traducción de Vicente Huici Urmeneta, UNED-Bergara)

LA MEMORIA COLECTIVA Y EL TIEMPO

Maurice Halbwachs [23]

" La memoria colectiva se remonta en el pasado hasta un cierto límite más o menos alejado según de qué grupo se trate. Mas allá de este límite ya no da cuenta de los acontecimientos o de las personas de una manera directa. Y es precisamente lo que se encuentra más allá de este límite lo que retiene la atención de la historia. Se dice a veces que la historia se interesa en el pasado y no en el presente. Pero lo que verdaderamente constituye el pasado para ella es lo que no está comprendido en el dominio que abarca el pensamiento de los grupos actuales. Parece como si le fuera necesario esperar a que los grupos anteriores hayan desaparecido, a que sus pensamientos y su memoria se hayan desvanecido, para que se pueda ocupar de fijar la imagen y el orden de sucesión de los hechos que sólo ella es entonces capaz de conservar. Sin duda se le puede ayudar con testimonios anteriores cuyo rastro subsiste en textos oficiales, en periódicos del momento o en memorias escritas por contemporáneos. Pero en la selección que hace de tal material, en el valor que le atribuye, el historiador se deja guiar por razones que nada tienen que ver con la opinión de entonces, pues esta opinión ya no existe; no está obligado a tenerla en cuenta, no hay miedo a que le desmienta. Tanto es así que [el historiador] no puede hacer su obra más que a condición de colocarse deliberadamente fuera del tiempo vivido por los grupos que han asistido a los acontecimientos, que han tenido un contacto

más o menos directo con ellos , y que pueden recordarlos.

Situémonos ahora en el punto de vista de las conciencias colectivas, ya que es el único medio de permanecer en un tiempo real lo suficientemente continuo como para que un pensamiento pueda recorrerlo en todas sus partes, viviéndolo y guardando el sentimiento de su unidad. Hemos dicho que es necesario distinguir un cierto número de tiempos colectivos en tanto que hay grupos separados. No podemos desconocer, sin embargo, que la vida social en su conjunto y en todas sus partes transcurre en un tiempo que está dividido en años, meses, días y horas. Es necesario que así sea, ya que si no, teniendo en cuenta que las duraciones de los diversos grupos en los que se descompone la sociedad implican divisiones [temporales] diferentes, no se podría establecer ninguna correspondencia entre sus movimientos. Precisamente porque estos grupos están separados el uno del otro, porque cada uno de ellos tiene su movimiento propio, y porque los hombres individuales pasan, no obstante, de uno a otro, las divisiones del tiempo deben ser en todas partes suficientemente uniformes. Debe ser posible siempre, cuando se está en un primer grupo, prevenir en qué momento se entrará en un segundo, refiriendo tal momento al tiempo del segundo. Pero cuando se está en el primero, se está en el tiempo del primero, no en el del segundo. Éste es el problema que le sobreviene a un viajero que debe ir al extranjero y que no dispone para medir el tiempo más que de los relojes de su país. Solamente estará seguro de no perder su tren, si la hora es la misma en todos los países, o si entre las horas de los diversos países hay un cuadro de correspondencias.

¿ Diremos entonces que hay un tiempo único y universal al que se refieren todas las sociedades, cuyas divisiones se imponen a todos los grupos y que este ritmo común, transmitido a todas las regiones del mundo social, restablece entre ellas las comunicaciones y las relaciones que sus mutuas barreras tenderían a obstaculizar? En principio la correspondencia entre las divisiones del tiempo de numerosas sociedades vecinas es mucho menos exacta que cuando se trata de horarios internacionales de ferrocarril. Esto se explica, por otra parte, por el hecho de que las exigencias de los diversos grupos a este respecto no son las mismas. En la familia, por lo general, el tiempo implica un cierto juego que no se da en el liceo o en el cuartel. Y, a pesar de que un sacerdote deba decir su misa a una hora determinada, no existe previsión alguna sobre cuánto tiempo ha de llevarle el sermón. Fuera de las ceremonias, a las cuales, por otro lado, llegan a menudo con retraso y que no siempre siguen hasta el final, los fieles pueden ir a la iglesia cuando lo deseen y hacer en sus casas sus ejercicios de oración y devoción sin tener en cuenta la hora astronómica. Un comerciante debe llegar a la hora si no quiere perder una cita de negocios: sin embargo las compras se distribuyen a lo largo de toda la jornada y, para los pedidos y los envíos, si hay plazos fijos, por lo general son aproximados. Parece, por otro lado, que, en algunos medios, se descansa o se toma la revancha de la exactitud a la que se está obligado en otros. Hay una sociedad en la que la materia se renueva sin cesar, cuyos elementos se desplazan unos con relación a otros

continuamente y que es el conjunto de hombres que circulan por las calles. Sin duda, algunos de estos viandantes van con prisa, apuran el paso, miran su reloj en los accesos a las estaciones, a la entrada y a la salida de los lugares de trabajo, pero, por lo general, cuando se pasea, cuando se deambula, cuando se contemplan los escaparates de los comercios, no se mide la duración de las horas, no se tiene particular cuidado en saber qué hora es exactamente, y, cuando se debe hacer un largo trayecto para llegar más o menos a tiempo, nos solemos guiar por un vago sentimiento, como cuando se transita por una ciudad sin mirar el nombre de las calles, dejándose llevar por una especie de *olfato*. Así que, no existiendo la necesidad de medir el tiempo con la misma exactitud en los diversos medios, ocurre que la correspondencia entre el tiempo del trabajo, el tiempo de la casa, el tiempo de la calle y el tiempo de las visitas no está prefijada más que por límites en algunas ocasiones muy amplios. Ésta es la razón por la que nos excusamos al llegar tarde a una cita de negocios, o al volver a casa a una hora anormal, diciendo que nos hemos encontrado con alguien en la calle: así se reclama el beneficio de la libertad con la que se mide el tiempo en un medio en el que no se pone gran cuidado en la exactitud.

Hemos hablado sobre todo de horas y de minutos, pero se dice a veces a un amigo: iré a verte un día de estos, la semana que viene, en un mes: y cuando se vuelve a ver a un pariente lejano, se calcula aproximadamente el número de años en los que no se le había visto. Ocurre que este género de relación o de sociedad no precisa una localización más definida en el tiempo. Así, y ya desde este punto de vista, no es el mismo tiempo, sino que son tiempos en correspondencia más o menos exacta lo que se encontraría en nuestras sociedades.

Es cierto que todos [los tiempos] se inspiran en un mismo tipo, y que todos se refieren a un mismo cuadro que podría ser considerado como el tiempo social por excelencia. No tenemos que investigar cual es el origen de la división de la duración en años, meses, semanas, días. Pero es un hecho que, bajo la forma en la que la conocemos, se trata de una división muy antigua y fundada en las tradiciones. No se puede decir, en efecto, que tal división sea el fruto de un acuerdo explícito entre los grupos, ya que esto implicaría que en un momento determinado, tales grupos habrían suprimido las barreras que les separaban fundiéndose por un tiempo en una sola sociedad que tendría por objeto fijar un sistema de división de la duración. Pero es posible, y, sin duda, necesario, que tal acuerdo se haya realizado en una sociedad única de la cual han emergido las sociedades que hoy conocemos. Supongamos que, en otros tiempos, las creencias religiosas hayan marcado fuertemente las instituciones. Quizás los hombres que reunían en tales instituciones los atributos propios de los jefes y de los sacerdotes dividieron el tiempo inspirándose a la vez en sus concepciones religiosas y en la observación del curso natural de los fenómenos celestes y terrestres. Cuando la sociedad política se diferenció del grupo religioso, cuando las familias se multiplicaron, continuaron dividiendo el tiempo de la misma manera que en la comunidad primitiva de la cual procedían. Todavía ahora, cuando se forman

grupos nuevos, grupos permanentes o efímeros entre gentes de una misma profesión, de una misma ciudad, entre amigos que se unen para una finalidad social, para una actividad literaria o artística, o simplemente con ocasión de un encuentro o de un viaje en común, todo esto implica la segregación a partir de uno o varios grupos más amplios y más antiguos. Es natural que en estas formaciones nuevas se encuentren rasgos de las comunidades originarias, y que muchas de las nociones elaboradas en aquellas pasen a éstas: la división del tiempo sería una de estas tradiciones, de la cual no se podría prescindir, pues no hay grupo que no tenga necesidad de distinguir y de reconocer las diversas partes de su duración. Es así por lo que se reencuentra en los nombres de los días de la semana y de los meses rasgos de creencias y tradiciones desaparecidas, que se datan siempre los años a partir del nacimiento de Cristo, y que las viejas ideas religiosas acerca de la virtud del número 12 están en el origen de la división actual del día en horas, minutos y segundos.

Sin embargo, del hecho de que estas divisiones subsistan, no se deduce en modo alguno que haya un tiempo social único, pues a pesar de su origen común, han tomado una significación muy diferente en los diversos grupos. Y no solamente porque, como hemos demostrado, la necesidad de exactitud varía, a este respecto, de una sociedad a otra; en principio, como se trata de aplicar estas divisiones a series de acontecimientos y procesos que no son los mismos en los diferentes grupos, y que finalizan y vuelven a comenzar en intervalos que no se corresponden de una sociedad a otra, se puede decir que se cuenta el tiempo a partir de fechas diferentes en un caso y en otro. El año escolar no comienza el mismo día que el año religioso. En el año religioso, el aniversario del nacimiento de Cristo y el aniversario de su muerte y resurrección determinan las divisiones esenciales del año cristiano. El año laico comienza el primero de Enero, pero, según las profesiones y los tipos de actividad, comporta divisiones muy diferentes. Las [divisiones] del año rural se regulan según el curso de los trabajos agrícolas, el cual, a su vez, está regulado por la alternancia de las estaciones. El año industrial o comercial se descompone en periodos en los que se trabaja a pleno rendimiento, en los que la demanda se incrementa, y en otros en los que los negocios se ralentizan o incluso se paralizan: por otro lado estos periodos no son los mismos en todos los comercios y en todas las industrias. El año militar se cuenta tanto partiendo de la fecha de incorporación [a filas] en sentido estricto cuanto de lo que se llama la quinta, según el intervalo que separa ambas fechas, es decir en sentido inverso, quizás porque la monotonía de los días hace que esta duración se aproxime mucho al tiempo homogéneo, o porque, para la medida, se puede escoger por convención el tiempo que se quiera. *En todo caso hay tantos grupos como orígenes de tiempos diferentes. Y no hay ningún [tiempo] que se imponga a todos los grupos.*

Pero ocurre lo mismo con el día. Se podría creer que la alternancia de los días y de las noches marca una división fundamental, un ritmo elemental del tiempo que es el mismo en todas las sociedades. La noche, consagrada al sueño, interrumpe, en efecto, la vida

social. Es el periodo en el que el hombre se evade casi totalmente de la presión de las leyes, las costumbres, las representaciones colectivas, el periodo en el que está verdaderamente solo. Sin embargo ¿ se puede considerar la noche como un periodo excepcional? , ¿ No ocurre que el sueño físico detiene también temporalmente la marcha de esas corrientes que son las sociedades? Si le atribuimos esta característica, nos olvidamos de que no hay una única sociedad, sino diversos grupos, y que la vida de algunos de ellos se interrumpe mucho antes de la noche o incluso en otros momentos del día. Digamos, si se quiere, que un grupo se adormece cuando no hay hombres asociados capaces de mantener y desarrollar su pensamiento, pero que el grupo solamente duerme, que continua existiendo en tanto que sus miembros están dispuestos a volver a reunirse y a reconstruirlo tal y como estaba cuando lo habían dejado. Se podría decir que no hay más que un grupo en el que la vida consciente se suspende periódicamente por el sueño, la familia, ya que, por lo general, son los miembros [de la familia] de quienes nos despedimos cuando vamos a acostarnos y a quienes primero vemos nada más despertar. Pero la conciencia del grupo familiar se oscurece e incluso se desvanece en otros momentos: cuando sus miembros se alejan, el padre y quizás la madre yendo al trabajo, el niño a la escuela, los periodos de ausencia, aún siendo más cortos en horas de reloj que la noche, parecen más largos, ya que, por la noche, no hay conciencia del tiempo: un hombre que haya dormido una o diez horas no sabe, al despertar, cuanto tiempo ha transcurrido, si ha sido un minuto o una eternidad. En cuanto a los demás grupos, por lo general su vida se interrumpe mucho antes de la noche y recomienza mucho después. Si bien esta interrupción es más larga, su naturaleza no difiere en mucho de otros recesos que se producen en la vida de los mismos grupos en otros momentos del día. En todo caso la jornada de trabajo no se desarrolla de forma ininterrumpida a lo largo de todas las horas que separan el despertar del sueño ya que no se circunscribe a estos límites y además se presenta cortada por intervalos que pertenecen a otros grupos. Ocurre lo mismo, y con más razón, en el caso de la jornada religiosa o la jornada mundana. Así pues, si la noche nos parece marcar una división esencial del tiempo, esto es debido a la influencia de la familia, ya que no hay ninguna comunidad con la que nos relacionemos más estrechamente. Pero atengámonos a los otros grupos cuya vida se detiene y se reemprende: supongamos que los intervalos de parada sean tan vacíos como la noche y que la representación del tiempo desaparezca en ellos completamente. Resultaría muy difícil decir donde comienza y termina el día para estos grupos, y, en todo caso, el día no comenzaría en el mismo momento en todos los grupos.

Sin embargo, tal y como hemos visto, hay una correspondencia suficiente entre todos estos tiempos, aunque no se pueda decir que se adaptan los unos a los otros por una convención establecida entre los grupos. Todos dividen más o menos el tiempo de la misma manera porque todos son herederos de una misma tradición. Esta división tradicional de la duración toma como referencia el curso de la naturaleza, y no es cuestión de extrañarse de que así sea ya que ha sido establecida por hombres que observaban el curso de los

astros y del sol. Como la vida de todos los grupos se desarrolla en las mismas condiciones astronómicas, [los grupos] pudieron constatar que el ritmo del tiempo social y la alternancia de los fenómenos de la naturaleza se adaptaban bien entre sí. No es menos verdadero, por otro lado, que, de un grupo a otro, las divisiones del tiempo acordadas no son las mismas y que no tienen el mismo sentido. Ocurre como si un mismo péndulo comunicara su movimiento a todas las partes del cuerpo social. Pero, en realidad, no hay un calendario único, exterior a los grupos y a los que estos se referirían. Hay tantos calendarios como sociedades diferentes, ya que las divisiones del tiempo se expresan tanto en términos religiosos (consagrando cada día a un santo), cuanto en términos de negocios (días de " vencimiento", etc.). Importa poco que aquí se hable de días, de meses o de años. Un grupo no podría servirse del calendario de otro grupo. No es en el ámbito religioso en el que vive el comerciante y en el que puede encontrar sus puntos de referencia. Si esto ha sido de otra manera en épocas hoy más o menos lejanas, si las ferias y los mercados se situaban en días consagrados por la religión, si el vencimiento de una deuda de comercio se situaba en San Juan o en la Candelaria, todo esto ocurría porque el grupo económico aún no se había separado de la sociedad religiosa.

Pero se trata ahora de saber si estos grupos se han separado verdaderamente. Se podría concebir en efecto no sólo que se hicieran entre sí numerosos préstamos, sino también que sus vidas se aproximaran y se fundieran a menudo, que sus líneas de evolución se cruzaran sin cesar. Si múltiples corrientes de pensamiento pueden así, al menos a intervalos, mezclarse, intercambiar su sustancia y fluir conjuntamente, ¿ cómo hablar de tiempos múltiples? ¿ Acaso no es en un mismo tiempo donde fijan al menos una parte de sus recuerdos? Si seguimos la vida de un grupo como la Iglesia durante un periodo de su evolución, veremos que su pensamiento ha reflejado la vida de otras sociedades contemporáneas con las que ha estado en contacto. Cuando Saint-Beuve escribe *Port Royal*, por un lado penetra muy profundamente en este movimiento religioso único en su género, pero, por otro, logra alcanzar sus resortes secretos y su originalidad interna introduciendo un gran número de hechos y de personajes de otros medios que marcan puntos de contacto entre las preocupaciones de estos solitarios y su siglo. No hay acontecimiento religioso que no tenga un aspecto dirigido hacia la vida exterior y que no genere repercusión en los grupos laicos. Fijándose en las informaciones intercambiadas en un grupo familiar o en un salón, se comprobará que el tema versa sobre lo que ocurre en otras familias, en otros medios, como si el grupo de artistas o el de políticos penetrara en el interior de estas gentes reunidas tan diferentes, o les arrastrara en su movimiento. Cuando se dice de una sociedad, de una familia, de un medio mundano, que están chapados a la antigua o que viven con su tiempo, ¿ no se piensa en este tipo de interpenetraciones o de contaminaciones? Puesto que todo hecho notable, sea cual sea la región del cuerpo social en la que haya aparecido, puede ser tomado como punto de referencia de no importa que grupo a la hora de determinar los periodos de su duración, ¿ no es ésta la prueba de que los límites que se marcan entre las diversas corrientes colectivas son arbitrarios, y

que se tocan en demasiados puntos de sus recorridos como para que haya lugar para separarlos?

Se dice que un mismo acontecimiento puede afectar a la vez a varias conciencias colectivas diferentes; se concluye que en ese momento las conciencias se aproximan y se unifican en una representación común. Pero, ¿se trata de un mismo acontecimiento si cada uno de estos pensamientos se lo representa a su manera y lo traduce a su lenguaje? Estos grupos están situados en el espacio. El acontecimiento se produce también en el espacio y es posible que todos los grupos lo perciban. Pero lo que importa es la forma en que lo interpretan, el sentido que le dan. Para que le dieran la misma significación sería necesario que previamente dos conciencias estuvieran fundidas. Sin embargo, hipotéticamente, son distintas. De hecho, no se puede concebir que dos pensamientos se interpenetren así el uno al otro. Sin duda puede ocurrir que dos grupos se fusionen, pero entonces nace una conciencia nueva, cuya continente y contenido son diferentes a los anteriores. O bien esta fusión no es más que aparente y, al cabo, los dos grupos se separan y se reencuentran en sus esencias anteriores. Un pueblo que conquista a otro puede asimilarlo: pero entonces él mismo se convierte en otro pueblo, o, al menos entra en una nueva fase de su existencia. Si no lo asimila, cada uno de los dos pueblos guarda su conciencia nacional propia y reacciona de manera diferente ante acontecimientos semejantes. Pero en un mismo país hay sociedad religiosa y sociedad política. Si la Iglesia se subordina al Estado, dejándose llenar por su influencia, la Iglesia se convierte en un órgano del Estado y pierde su naturaleza de sociedad religiosa, y la corriente del pensamiento religioso se reduce a una delgada capa en la parte de la Iglesia que no se resigna a desaparecer. Cuando la Iglesia y el Estado están separados, un mismo acontecimiento, la Reforma, por ejemplo, dará lugar a representaciones diferentes en las almas religiosas y en los espíritus de los jefes políticos, representaciones que se vincularán a los pensamientos y tradiciones de los dos grupos, pero que no se confundirán.

Incluso, si la publicación de las *Lettres provinciales* marca una fecha en la historia de la literatura y en la vida de Port-Royal, no concluimos que en tal año, la corriente del pensamiento literario y la corriente religiosa jansenista estén fusionadas. Sabemos que Pascal no había reconciliado a Sacy con Montaigne, que los jansenistas no habían cesado de condenar la concupiscencia del espíritu, que para ellos Pascal no era sino un instrumento de Dios y que atribuían quizás más importancia al milagro de la Santa-Espina, del cual se había beneficiado su familia, que a su actividad como escritor. Cuando Saint-Beuve nos traza el retrato de los que entraron en Port-Royal, comprobamos al natural el desdoblamiento de sus personas: son los mismos hombres; pero ¿son las mismas figuras las que han perdurado en el recuerdo del mundo y las que se han impuesto en la memoria de los jansenistas, apostando por el espíritu, abjurando del talento, marcando su conversión el fin de una sociedad y el comienzo de otra, como si hubiera dos fechas que no tendrían lugar en el mismo tiempo? Cuando se trata, como aquí, de un acontecimiento de carácter

moral, el asunto, ciertamente, se complica un poco. Es concebible que, por ejemplo, el grupo religioso y una familia se sientan afectadas de la misma manera porque la familia es muy religiosa. Cuando la señora Périer cuenta la vida de su hermano, habla de él como de un santo con un acento muy jansenista. Pero, incluso en una familia apasionada de la política, las discusiones que se llevan a cabo, ponen a dicha familia en contacto con medios en los cuales tales debates constituyen el objetivo fundamental. Consideremos este asunto un poco más de cerca. Hay siempre un matiz o una ausencia de matiz que nos revela si la religión o la política han hecho pasar a un segundo plano las consideraciones de parentesco, en cuyo caso ya no nos situamos en la familia. Ha habido momentos en los que la habitación de Pascal se transformaba en una celda o en una capilla y en los que el salón de Madame Roland no se distinguía de un club o de un consejo de ministros girondinos. Al contrario, en otros casos, el pensamiento familiar se apodera de imágenes y acontecimientos de la religión y de la política para alimentar su propia vida; ocurre entonces que se enorgullece del resplandor que despiende la familia uno de cuyos miembros ha destacado en algún aspecto, y que sus miembros se sienten como parientes más próximos o más lejanos, según que sus creencias y convicciones les unan o les separen. Pero esto no es posible más que si estos elementos del pensamiento que se refieren aparentemente a objetos y personas que son exteriores a la familia, se transponen en representaciones familiares, es decir, si conservan adecuadamente la forma externa, política o religiosa, pero tienen como sustancia las reacciones de parentesco, los intereses y preferencias de la casa, de los hermanos, de los padres. De que tales transposiciones sean posibles resulta que a menudo se practique una religión o que se siga una opción política porque estas han sido tradicionalmente las de la familia. " Mi Dios y mi Rey" dice el campesino, pero, más bien hay que entender: mi hogar y mis padres. ¡ Cuantas oposiciones entre creencias y convicciones no son más que el producto de un antagonismo disfrazado entre hermanos o entre padres e hijos! Lo que no implica que en determinados momentos todas las preocupaciones familiares desaparezcan y los padres sean olvidados; es entonces cuando se está verdaderamente integrado en los grupos religiosos o políticos, como lo sería también en otros grupos que se ocupan de las ciencias, del arte y de los negocios: pero entonces no es necesario, que, coexistiendo todo esto con los padres, se olviden estos grupos para pensar en los padres.

Si las diversas corrientes del pensamiento colectivo no se penetran realmente nunca entre sí y no pueden ser puestas y mantenidas en contacto, es bastante difícil decir si el tiempo se desarrolla más rápidamente para unas que para otras. ¿ Cómo se conocería la velocidad del tiempo si no hay una medida común y no podemos concebir ninguna manera de medir la velocidad de una con relación a la de otra? Por más que se diga que en ciertos ambientes la vida se desarrolla, los pensamientos y los sentimientos se suceden, siguiendo un ritmo más rápido que en otros ¿ definiremos la velocidad del tiempo según el número de acontecimientos que encierra? Ya hemos dicho que el tiempo es algo distinto a una serie sucesiva de hechos o una suma de diferencias. Se es víctima de una ilusión cuando se

imagina que una gran cantidad de acontecimientos o de diferencias significa lo mismo que un tiempo más largo. Se olvida que los acontecimientos dividen el tiempo pero no lo llenan jamás. Los que multiplican sus ocupaciones y sus distracciones acaban por perder la noción del tiempo real y, quizás, esto es así por hacer desvanecerse la sustancia misma del tiempo que, dividido en tantas partes, no puede extenderse y dilatarse y no ofrece ninguna consistencia. Como la facultad de cambiar es limitada para un grupo humano, a medida que los cambios se multiplican en una duración de veinticuatro horas, cada uno de ellos va siendo menos importante. De hecho, la actividad de grupos como las bolsas de títulos, las sociedades industriales y comerciales, en los que se tratan un gran número de asuntos en poco tiempo, es casi siempre mecánica. Son los mismos cálculos, los mismos tipos de combinaciones, los que desfilan por el pensamiento de sus miembros. Es preciso esperar muchos años, a veces hasta décadas, para que, de toda esa acumulación de palabras y gestos surja un cambio importante que modifique de manera duradera la memoria de estos grupos, es decir, la imagen que guardan de su pasado. En medio de esta agitación semiautomática, el grupo percibe un tiempo uniforme que no se desarrolla más rápidamente que el del pescador de caña. Se suele repetir también que hay pueblos retardatarios, cuya evolución se lleva a cabo muy lentamente, y, en un mismo país, es un lugar común insistir en el ritmo rápido de la existencia en las grandes ciudades en contraste con las pequeñas villas, o en el de las regiones industriales en contraste con el campo.

No olvidamos, sin embargo, que los grupos que se comparan no tienen ni la misma naturaleza ni el mismo tipo de ocupación. Pero ¿del hecho de que, en el intervalo de un día, los habitantes de un pueblo tengan menos ocasiones de cambiar la dirección de su actividad o de su pensamiento, se deduce que para ellos el tiempo se desarrolla más lentamente que en las ciudades? ¿Por qué piensa así el habitante de la ciudad? Porque se representa el pueblo como una ciudad cuya actividad se hubiera ralentizado, paralizándose y adormeciéndose poco a poco. Sin embargo, en el campo, el tiempo se divide siguiendo un orden de ocupaciones que se regulan según el curso de la naturaleza animal o vegetal. Es necesario que el trigo haya crecido lo suficiente, que los animales hayan puesto sus huevos o hayan tenido sus crías, que las ubres de las vacas se hayan llenado. No hay ningún mecanismo que pueda precipitar estas operaciones. En tal grupo el tiempo es el que debe ser y los hombres que pertenecen a él lo piensan según la marcha de sus necesidades y de sus tradiciones. Sin duda hay periodos de prisa, días sin reposo, pero son irregularidades que se refieren al contenido del tiempo y que no modifican su desarrollo. Cuando nos sentimos absorbidos por una tarea, por una charla, en una ensoñación, en una reflexión, en un recuerdo, cuando se mira pasar a la gente o cuando se juega a cartas, desde el momento en que se trata de maneras de ser o de actividades habituales reguladas por la costumbre, y que cada una tiene su lugar y la duración que le corresponde, el tiempo es el que siempre ha sido, ni demasiado rápido ni demasiado lento. Por el contrario, los campesinos llevados a una ciudad se asombrarán de su precipitado ritmo de vida y pensarán que un día tan lleno debe de condensar el tiempo. Ocurre en este caso que se representan la ciudad como un

pueblo poseído por una fiebre de actividad, en el que los hombres están sobreexcitados y los pensamientos y los gestos son arrastrados por un movimiento vertiginoso. Pero la ciudad es la ciudad, es decir, un medio en el que el mecanismo se introduce no solamente en los trabajos productivos sino que regula también los desplazamientos, las distracciones y el ir y venir del espíritu. El tiempo esa dividido como debe ser, es como debe ser, ni demasiado rápido ni demasiado lento, ya que se conforma según las necesidades de la vida urbana. Los pensamientos que lo llenan son más numerosos, pero también más breves: no pueden generar profundas raíces en los espíritus. Es un pensamiento que no cobra consistencia más que cuando se extiende en una duración suficiente. ¿ Pero como comparar el número de estados de conciencia que se suceden, a fin de medir la rapidez del tiempo en los dos grupos, si no se trata de pensamientos ni de representaciones del mismo género? En realidad no se puede decir que el tiempo se desarrolla más rápidamente o más lentamente en una sociedad que en la otra; la noción de rapidez, aplicada al curso del tiempo, no ofrece una significación definida. Por el contrario, es un hecho destacable que el pensamiento, cuando se dedica a recordar, puede recorrer en pocos instantes intervalos de tiempo más o menos grandes y remontar el curso de la duración con una rapidez que varía no solamente de un grupo a otro, sino, incluso en el interior de un grupo, de un individuo a otro, o, en un individuo perteneciente a un grupo, de un momento a otro. En algunas ocasiones resulta sorprendente, cuando se busca un recuerdo muy lejano, la ligereza con que el espíritu salta por encima de vastos periodos y, como si se hubiera puesto las botas de las siete leguas, apenas entrevé al pasar las representaciones del pasado que aparentemente deberían rellenar el intervalo.

¡ Pero por qué imaginar que todos estos antiguos recuerdos están ahí, ordenados según el mismo orden en que se produjeron, como si nos esperaran! Si para remontarse en el pasado fuera necesario guiarse por estas diferentes imágenes, correspondiendo cada una de ellas a un acontecimiento que no ha tenido lugar más que una vez, entonces el espíritu no pasaría por encima de ellas a grandes zancadas, no se limitaría a rozarlas, sino que más bien las diferentes imágenes desfilarían una a una bajo su mirada. En realidad el espíritu no pasa revista a todas estas imágenes, lo cual no indica, por otro lado, que no subsistan. Es dentro del tiempo, dentro del tiempo de un grupo dado, donde el [espíritu] busca reencontrar o reconstituir el recuerdo y es en el tiempo donde encuentra su apoyo. El tiempo puede y solamente puede jugar este papel en la medida en que nos lo representamos como un medio continuo que no ha cambiado y que ha permanecido tal cual entre el ayer y el hoy, de forma que podemos encontrar el ayer en el hoy. Que el tiempo pueda permanecer de alguna manera inmóvil durante un periodo suficientemente extenso es el resultado de servir de cuadro común en el pensamiento de un grupo que, durante dicho periodo, no cambia de naturaleza, conserva más o menos la misma estructura y presta atención a los mismos objetos. En tanto que mi pensamiento puede remontarse en un tiempo de este género, lo vuelve a descender, explorando las diversas partes en un movimiento continuo, sin tropezar con ningún obstáculo ni ninguna barrera que le impida

ver más allá, y se mueve en un medio en el que todos los acontecimientos permanecen. Es suficiente que [el pensamiento] se desplace en este medio para que reencuentre en él todos los elementos. Este tiempo no se confunde en modo alguno con los acontecimientos que han ocurrido en él. Pero no se reduce, ya lo hemos demostrado, a un cuadro homogéneo y completamente vacío. En él se puede encontrar inscrito o indicado el rastro de acontecimientos o figuras de otros tiempos en la medida en que respondían y responden a un interés o a una preocupación del grupo. Cuando decimos que el individuo se ayuda de la memoria del grupo, hay que entender que esta ayuda no implica la presencia actual de uno o varios de sus miembros. En efecto, continuo sintiendo la influencia de una sociedad incluso cuando me alejo de ella: es suficiente que lleve conmigo, en mi espíritu, todo lo que se refiere a mi clasificación desde el punto de vista de sus miembros, a mi posibilidad de sumergirme de nuevo en su medio y en su tiempo, y de sentirme en el corazón del grupo. Esto último, ciertamente, requiere una explicación.

Me veo a mí mismo junto a un compañero de la escuela del que había sido un gran amigo, enfrascados los dos en una conversación psicológica; estamos analizando y describiendo las maneras de ser de nuestros maestros y amigos. Él y yo formábamos parte de un grupo de gente, pero dentro de ese grupo, nuestras relaciones personales, por otro lado anteriores a nuestra entrada en la escuela, habían creado entre nosotros una comunidad más íntima. Hace muchos años que no le he visto, pero nuestro grupo subsiste, al menos en el pensamiento, de manera que si nos reencontráramos mañana, tendríamos la misma actitud que cuando nos dejamos de ver. Mi amigo ha muerto hace unos meses. Nuestro grupo se ha disuelto. Ya no le volveré a ver más. No puedo evocarle como una persona actualmente viva. Cuando me veo de nuevo conversando con él ¿ como pretender que, para evocar estos recuerdos, me apoye en la memoria del grupo si tal grupo ya no existe? Ocurre que el grupo no es solamente, ni, incluso, fundamentalmente, una reunión de individuos, y que su realidad no se agota en algunas figuras que podemos enumerar y a partir de las cuales lo podríamos reconstruir. Más bien lo que constituye el grupo esencialmente es un interés, un orden de ideas y de preocupaciones que, sin duda, se particularizan y reflejan en alguna medida en las personalidades de sus miembros, pero que son sin embargo lo suficientemente generales e incluso impersonales, como para conservar su sentido y su alcance a pesar de que estas personalidades se transformen y que otras parecidas pero diferentes las sustituyan. He aquí lo que representa el elemento estable y permanente del grupo, y, lejos de reencontrarlo a partir de sus miembros, es más bien a partir de dicho aspecto como reconstruyo las figuras de sus miembros. Así pues, si pienso en mi amigo, me sitúo de nuevo en una corriente de ideas que nos eran comunes y que subsiste en mí a pesar de que mi amigo ya no exista y no le pueda volver a ver, ya que se conservan las condiciones que me permiten resituarme. O bien se conservan [tales condiciones] en la medida en que no eran ajenas a amigos comunes que vuelvo a ver, y así vuelvo a encontrar personas que se parecen a mi amigo, al menos en el aspecto en el que reencuentro el mismo carácter y los mismos pensamientos, como si hubieran sido miembros

virtuales del mismo grupo.

Supongamos ahora que las relaciones entre dos o más personas carezcan de este elemento de pensamiento común e impersonal. Dos seres se aman con una pasión intensa y egoísta, de forma que el pensamiento de cada uno ocupa totalmente el del otro. Pueden decir: Le amo porque es él o porque es ella. . . Aquí no hay sustitución posible. Pero cuando la pasión desaparezca, no quedará nada del vínculo que les unía y entonces o bien se olvidarán el uno del otro o bien no guardarán más que un recuerdo pálido y descolorido. ¿ En qué podrían apoyarse para recordar como se veían? A veces, sin embargo, si el recuerdo subsiste a pesar del alejamiento, a pesar de la muerte, es que más allá del apego personal, había un pensamiento común, el sentimiento de la huida del tiempo, la contemplación de los objetos del entorno, la naturaleza, algún tema de meditación: es el elemento estable lo que transforma la unión de dos seres basada en el afecto, en una sociedad, y es el pensamiento subsistente del grupo lo que evoca la proximidad pasada y lo que salva del olvido la imagen de la persona. ¿ Habría podido August Comte evocar a Clotilde de Vaux y verla casi con los ojos del cuerpo si su amor no hubiera tomado el sentido de una unión espiritual y si no la hubiera ubicado en la religión de la humanidad? Por eso se recuerda a los padres sin duda porque se les ama, pero sobre todo porque son nuestros padres. Dos amigos no se olvidan porque la amistad supone un acuerdo de pensamientos y diversas preocupaciones comunes.

En realidad nuestras relaciones con otras personas se incorporan a conjuntos más amplios cuyos miembros no nos representamos bajo una forma concreta. Estos conjuntos tienden a sobrepasar las figuras que conocemos y casi a despersonalizarse. Y lo que es impersonal es también más estable. El tiempo que ha vivido el grupo es un medio semidespersonalizado en el que podemos situar el lugar de más de un acontecimiento pasado porque cada uno de ellos tiene una significación con relación al conjunto. Es esta significación la que reencontramos en el conjunto y se conserva porque su realidad no se confunde con las figuras particulares y pasajeras que lo atraviesan.

Esta permanencia del tiempo social es, por otro lado, completamente relativa. En efecto, si nuestro dominio sobre el pasado, en las diversas direcciones en las que se inscribe el pensamiento de esos grupos, se extiende demasiado lejos, no resulta ilimitado, y jamás sobrepasa la línea que se desplaza a medida que las sociedades a las que pertenecemos entran en un nuevo periodo de su existencia. Ocurre, en apariencia, como si la memoria tuviera la necesidad de aligerarse cuando crece la ola de acontecimientos que debe retener. Insistamos, de nuevo, en que no es el número de acontecimientos lo que aquí importa. En tanto que el grupo no cambia sensiblemente, el tiempo que su memoria abarca puede alargarse: es siempre un medio continuo que no queda accesible en toda su extensión. Cuando se transforma, un tiempo nuevo comienza [para el grupo] y su atención se aparta de lo que ha sido y ya no es en la actualidad. Pero el tiempo antiguo puede subsistir al lado

del tiempo nuevo, e incluso dentro de él para aquellos miembros que solo han sido levemente tocados por la transformación, como si el grupo antiguo rehusara a ser totalmente absorbido en el grupo nuevo que ha surgido de su sustancia. Si la memoria atiende entonces a regiones del pasado desigualmente alejadas, según las partes del cuerpo social que se consideren, no es porque unos tienen más recuerdos que otros sino porque las dos partes del grupo organizan su pensamiento en función de centros de interés que no son los mismos.

Sin salir de la familia, la memoria del padre y de la madre les transporta a un tiempo que siguió a su matrimonio: esta [memoria] explora una región del pasado que los hijos no conocen sino de oídas, pues éstos no tienen recuerdos de un tiempo en el que aún no habían sido despertados a la conciencia en medio de sus padres. La memoria del grupo familiar é se reduce entonces a un manojito de series de recuerdos individuales, parecidos para toda la parte del tiempo en el que se corresponden a las mismas circunstancias, pero que, cuando se remonta en el curso de la duración, se interrumpen a más o menos altura? ¿ Hay pues, en una familia, tantas memorias, tantas visiones sobre el mismo grupo, como tantos miembros tenga, ya que se extienden en tiempos desiguales? No, más bien reconocemos en la vida de este grupo transformaciones características.

Desde el matrimonio y hasta el momento en que los niños nacen y son capaces de recordar puede transcurrir poco tiempo. Pero este año o estos pocos años están repletos de acontecimientos aunque en apariencia no pase nada. Es entonces cuando se descubren no sólo los caracteres personales de los dos esposos sino también todo lo que han heredado de sus padres y de los medios en los que hasta entonces han vivido; para que un grupo nuevo se construya sobre estos elementos, es preciso una serie de esfuerzos en común que implican sorpresas, resistencias, sacrificios, pero también acuerdos espontáneos, encuentros, asentimientos, estímulos y descubrimientos hechos en común en el mundo de la naturaleza y de la sociedad. Es el tiempo consagrado a establecer los cimientos del edificio, un tiempo más pintoresco y más agitado que los largos intervalos en los que se acabará la casa: hay en la obra una efervescencia, un impulso unánime, en primer lugar porque se trata de un comienzo. Más tarde se estará obligado a regular el trabajo según lo que ya se ha realizado, de lo cual se tiene tanta responsabilidad como orgullo, se estará obligado a someterse al alineamiento de los edificios vecinos, a tener en cuenta las exigencias y las preferencias de quienes ocuparán la casa, lo cual no siempre es previsible: de aquí los contratiempos, el tiempo perdido, el trabajo de hacer y deshacer. También se estará expuesto a pararse en medio del trabajo por una u otra razón. Hay casas inacabadas, trabajos que esperan largo tiempo hasta que se los retoma. *Pendent opera interrupta*. Está también el aburrimiento de ir a trabajar al mismo lugar un día tras otro. En la actividad misma de quienes terminan una construcción hay a menudo más inquietud que alegría. Una obra de demolición evoca siempre un poco a la naturaleza, y los obreros que cavan los cimientos parecen pioneros. ¿ Cómo no estaría lleno de los

pensamientos más intensos y más destinados a durar el periodo en el que se ponen las bases de un grupo nuevo? Así, en más de una sociedad, sobrevive el espíritu de los fundadores, por más que haya sido corto el tiempo consagrado a la fundación.

En muchos casos, la llegada de los niños no solo amplía la familia sino que modifica también su pensamiento y la dirección de su interés. El niño es siempre un intruso en el sentido en que se sabe que no se adaptará a la familia constituida, pero los padres, y los hijos ya nacidos, deberán plegarse si no a las exigencias de recién venido, sí al menos a los cambios que resulten de su ingreso en el grupo. Hasta este momento la pareja sin hijos ha podido pensar que era suficiente en sí misma: quizás era suficiente en apariencia ya que estaba abierta a muchas influencias del exterior: lecturas, teatro, relaciones, viajes, ocupaciones profesionales del hombre y quizás de la mujer, todo puesto en común, y, en este paso por diversos ambientes, rehaciendo la relación a su manera y tomando progresivamente la conciencia de su unidad. [La pareja] está expuesta a dos peligros: cerrarse demasiado y replegarse sobre sí misma, no guardar con los grupos exteriores ni el contacto que permite la lectura, lo que le condena a decaer, pues no puede vivir más que de sustancia social, y por lo que aspira siempre a salir del círculo de sus miembros y a expandirse. Pero también está el otro riesgo, el de expandirse demasiado, el de dejarse absorber por un grupo exterior a la relación o por cualquier preocupación que le resulte demasiado excéntrica. A veces ocurre, al menos al comienzo, una alternancia de periodos en los que el matrimonio, buscando de cualquier manera su lugar en la sociedad exterior, tan pronto se deja llevar por ella como se aparta: contrastes que resaltan lo suficientemente como para que esta fase de la vida destaque por sí misma de las siguientes y quede grabada en la memoria. Más tarde [la pareja] ha encontrado su lugar: tiene sus relaciones, sus intereses, su rango; sus vínculos con los otros grupos se han estabilizado; sus preocupaciones esenciales han tomado una forma más definida. Con más razón, cuando una pareja tiene niños, sus relaciones con el medio social que le rodea se multiplican y se definen. Cuando un grupo integra más miembros, sobre todo cuando dichos miembros son de diferente edad, entra en contacto con la sociedad por muchas más partes. Se incorpora más estrechamente al medio que comprende a las otras familias, se penetra de su espíritu, de sus reglas. Se podría pensar que una familia más amplia resulta autosuficiente y constituye un medio más cerrado. Esto no es exactamente así. Ciertamente los padres tienen ahora una preocupación nueva y singularmente fuerte. Pero el grupo familiar, más extenso, apenas puede aislarse materialmente: ofrece una superficie mucho más amplia a los ojos de los demás, un motivo más grande para la opinión. La familia está hecha por un conjunto de relaciones internas más numerosas y más complejas, más impersonales incluso, ya que lleva a cabo a su manera un tipo de organización doméstica que existe fuera de ella y que tiende a sobrepasarla. A esta transformación del grupo corresponde una revisión profunda de su pensamiento. Es como un nuevo punto de partida. Cualquier recuerdo de los niños está vinculado a la vida de la familia. La memoria de los padres se remonta más allá sin duda porque el grupo que formaban en otros tiempos no se ha reabsorbido totalmente

en la familia ampliada. Dicho grupo continúa existiendo, pero con una vida discontinua y como amortiguada que se pone en evidencia cuando los niños se alejan. Se experimenta entonces una impresión de irrealidad como cuando dos amigos que se reencuentran después de mucho tiempo pueden evocar el pasado común, pero no tienen nada que decirse. Se está como en el extremo de un camino que se pierde, o como dos jugadores que han olvidado las reglas de juego. Así, cuando una sociedad se encuentra sometida a una profunda transformación, parece que la memoria alcanza por dos vías diferentes los recuerdos que corresponden a estos dos periodos sucesivos y que no se remonta del uno al otro de manera continua. Hay en realidad dos tiempos en los que se conservan dos cuadros de pensamiento, y es necesario situarse tanto en el uno como en el otro para encontrar los recuerdos en cada uno de los cuadros en los que están localizados. Para encontrar una ciudad vieja en el dédalo de las nuevas calles que, poco a poco, la han rodeado y desordenado, de las casas y monumentos que han despoblado y borrado los viejos barrios o han encontrado su emplazamiento en la prolongación o el intervalo de las construcciones de otros tiempos, no nos remontamos del presente al pasado siguiendo en sentido inverso y de forma continua la serie de trabajos de demolición, los trazados de las vías, etc. que han modificado progresivamente el aspecto de tal ciudad. Para encontrar las vías y monumentos de antaño, conservados o desaparecidos, nos guiamos más bien por el plan general de la vieja ciudad, nos transportamos mentalmente allí, lo cual es siempre posible para quienes han vivido en ella antes de que se hubieran ampliado y reconstruido los viejos barrios y para quienes los lienzos de pared que todavía quedan en pie, las fachadas del siglo pasado y los restos de calles, mantienen su significado de otros tiempos. Dentro de la misma ciudad moderna encontramos las particularidades de la vieja ciudad porque no tenemos ojos ni pensamientos más que para ella. Así, cuando en una sociedad que se ha transformado subsisten vestigios de lo que era anteriormente, quienes la han conocido en su primera etapa pueden también fijar su atención en esos rasgos antiguos que les dan acceso a otro tiempo y a otro pasado. No hay sociedad en la que hayamos vivido durante algún tiempo que de alguna manera no subsista, que no haya dejado al menos algún rastro en los grupos más recientes en los que nos hemos sumergido: la subsistencia de estos rastros es suficiente para dar cuenta de la permanencia y continuidad del tiempo propio de esta sociedad anterior y para que nos sea posible regresar a ella mentalmente en todo momento.

Todos estos tiempos que subsisten, correspondiendo a estados o a formas sucesivas de una sociedad que ha evolucionado profundamente, son impenetrables entre sí. Subsisten unos al lado de los otros. En efecto, los grupos cuyos pensamientos son distintos se extienden materialmente en el espacio y sus miembros entran a la vez o sucesivamente en varios [tiempos]. No hay un tiempo universal y único, más bien la sociedad se descompone en una multiplicidad de grupos que tienen, cada uno, su propia duración. Lo que distingue a estos tiempos colectivos no es que unos vayan más rápidos que los otros. No se puede decir siquiera que estos tiempos transcurran, pues cada conciencia colectiva puede recordar y la subsistencia del tiempo parece ser una condición de la memoria. Los

acontecimientos se suceden en el tiempo, pero el tiempo como tal es un cuadro inmóvil. Los tiempos son más o menos amplios en la medida en que permiten a la memoria remontarse más o menos lejos en lo que convencionalmente se denomina el pasado. Situémonos ahora en el punto de vista de los individuos. Cada uno es miembro de numerosos grupos, participa de varios pensamientos sociales y su mirada se sumerge sucesivamente en diversos tiempos colectivos. Es ya un elemento de diferenciación individual que en un mismo periodo, en una región del espacio, [el individuo] no se sitúe entre las corrientes colectivas en que dividen las conciencias de los diversos seres humanos. Pero, por otro lado, sus pensamientos se remontan más o menos lejos, más o menos rápidamente, en el pasado o en el tiempo de cada grupo. En este sentido, las conciencias concentran en un mismo intervalo duraciones más o menos extensas: digamos que, en un mismo intervalo de duración social vivida, [las conciencias] permiten tener una extensión más o menos grande de tiempo representado, teniendo en cuenta que, a este respecto, hay grandes diferencias entre ellas.

Completamente diferente es la interpretación de los psicólogos que creen que hay tantas duraciones diferentes e irreductibles entre sí como conciencias individuales, porque cada una de ellas es como una ola de pensamiento que fluye según su propio movimiento. Pero, en principio, el tiempo no fluye: dura y subsiste. . . sino ¿ cómo podría la memoria remontarse en el curso del tiempo? Además, cada una de estas corrientes no se presenta como una serie única y continua de estados sucesivos desarrollados más o menos velozmente ya que sino ¿ cómo podría obtenerse de su comparación la representación de un tiempo común a numerosas conciencias? En realidad, si aproximando diversas conciencias individuales, se pueden reubicar sus pensamientos y sus acontecimientos en uno o varios tiempos comunes, es porque la duración interior se descompone en varias corrientes que tienen su fuente en los grupos. *La conciencia individual no es más que el lugar de paso de estas corrientes, el punto de encuentro de los tiempos colectivos.*

Es curioso que esta concepción no haya sido apenas tenida en cuenta hasta el presente por los filósofos que han estudiado el tiempo. Así, se tiende a representar siempre a las conciencias como aisladas las unas de las otras y encerradas en sí mismas. La expresión *stream of thought*, o la de flujo o corriente psicológica que se encuentra en los escritos de William James y Henri Bergson, traducen con una imagen exacta el sentimiento que cada uno de nosotros puede experimentar cuando asiste como espectador al desarrollo de su vida psíquica. En efecto, todo parece ocurrir como si, en el interior de cada uno de nosotros, nuestros estados de conciencia se sucedieran como las etapas de una corriente continua, como olas que se empujaran las unas a las otras. Sin embargo, reflexionando, se advierte que hay también un pensamiento que va hacia adelante sin cesar, que pasa si cesar de una percepción a otra, de un estado afectivo a otro, pero que es la propia memoria la que nos obliga a pararnos, a apartarnos momentáneamente de este flujo y, si no a remontar la corriente, al menos a implicarnos en una dirección transversal, como si a lo largo de esta serie continua se presentaran varios puntos de bifurcación. En realidad el

pensamiento está activo en la memoria: se desplace, se mueve. Pero lo que merece la pena destacar es que solo entonces se puede decir que se desplace y que se mueva en el tiempo. Si no, sin la memoria y fuera de los momentos en los que recuerda ¿ cómo podría la conciencia estar en el tiempo y transportarse a través de la duración? Cuando nos absorbemos en las impresiones, cuando las seguimos a medida que aparecen y desaparecen, nos confundimos sin duda con un momento de la duración, y después con otro: pero ¿ cómo podría representarse el mismo tiempo, es decir el cuadro temporal que abarca a la vez este momento y los demás? Se puede estar en el tiempo, en el presente que es una parte del tiempo, y sin embargo, no ser capaz de pensar en el tiempo, de transportarse mentalmente a un pasado próximo o lejano. En otros términos, entre la corriente de las impresiones es preciso distinguir entre las corrientes del pensamiento propiamente dicho y la memoria: las primeras están estrechamente vinculadas a nuestro cuerpo, no nos hacen salir de nosotros mismos y no nos abren ninguna perspectiva sobre el pasado; las segundas, por el contrario, tienen su origen y un gran parte de su desarrollo en el pensamiento de los diversos grupos con los que nos relacionamos.

Si situamos en un primer plano los grupos y sus representaciones, si concebimos el pensamiento individual como una serie de puntos de vista sucesivos acerca de los pensamientos de estos grupos, comprenderemos que puedan remontarse en el pasado y remontarlo más o menos según la extensión de las perspectivas que le ofrece cada uno de esos puntos de vista sobre el pasado tal y como está representado en las conciencias colectivas en las que participa. La condición necesaria para que esto sea así es que en cada una de estas conciencias, el tiempo pasado, una cierta imagen del tiempo, subsista y se inmovilice, que el tiempo dure al menos entre ciertos límites, variables según los grupos. He aquí la gran paradoja. Pero ¿ cómo podría ser de otra manera? ¿ Cómo podría una sociedad cualquiera existir, subsistir, tomar conciencia de sí misma, si no abarcara de una mirada un conjunto de acontecimientos presentes y pasados, si no tuviera la facultad de remontarse en el curso del tiempo y de repasar una y otra vez los rastros que ha dejado de sí misma? Sociedades religiosas, políticas, económicas, familias, grupos de amigos, relaciones, e incluso reuniones efímeras en un salón, en una sala de espectáculos, en la calle, inmovilizan el tiempo a su manera o imponen a sus miembros la ilusión de que durante una cierta duración, al menos, en un mundo que cambia sin cesar, hay zonas que han adquirido una cierta estabilidad y un equilibrio relativo y que nada esencial se ha transformado en un periodo más o menos largo.

Ciertamente, los límites hasta los que podemos remontarnos en el pasado varían según los grupos, y así se explica que los pensamientos individuales, según los momentos, es decir, según su grado de participación en tal o cual pensamiento colectivo, alcancen recuerdos más o menos alejados. Más allá de esta franja móvil del tiempo, o, más exactamente, de los tiempos colectivos, no hay nada, pues el tiempo de los filósofos no es más que una forma vacía. El tiempo no es real más que en la medida en que tiene un contenido, es decir, en la

medida en que ofrece una materia de acontecimientos al pensamiento. Es limitado y relativo, pero tiene una plena realidad. Es, además, lo bastante amplio como para ofrecer a las conciencias individuales un cuadro lo suficientemente rico como para que puedan encontrar en él sus recuerdos y disponer de ellos " .

Copyright: Vicente Huici Urmeneta T001/2002

vhuici@bergara.uned.es

[1].- ALEXANDRE, J.-M. " Maurice Halbwachs (1877- 1845)" , in HALBWACHS, M. *La mémoire collective* , P. U. F. , Paris, 1968, p. xviii. Cfr. sobre la vida de Maurice Halbwachs : KARADY, V." Biographie de Maurice Halbwachs ", in HALBWACHS, M *Classes sociales et morphologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972,pp. 9 - 22. y NAMER, G. " Postface " in HALBWACHS, M . *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* Ed. Albin Michel, Paris ,1994 ,pp. 299 - 367.

[2].- NAMER, G. *op. cit.* , p. 306

[3].- Jorge SEMPRUN relata las dramáticas últimas horas de Halbwachs en su obra *La escritura o la vida*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1995, pp. 54- 57.

[4].- LASEN DIAZ, A. " Nota de introducción al texto de Maurice Halbwachs << Memoria colectiva y memoria histórica >>, in *REIS*, num. 69, 1995, p. 204.

[5].- BERGSON, H. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, P. U. F. , Paris, 1991, p.67. [tr. de V. H.]

[6].- BERGSON, *idem supra*, p. 91

[7].- BERGSON, H. *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, op., cit., p. 230.

[8].- HALBWACHS, M. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Ed. Albin Michel, Paris, 1994, p.38. [tr. de V. H.]

[9].- HALBWACHS, *idem supra*, pp. 141-142.

[10].- HALBWACHS, *idem supra*, pp. 165-166.

[11].- HALBWACHS, *idem supra*, p. 219.

[12].- HALBWACHS, *idem supra*, p. 64.

[13].- HALBWACHS, *idem supra*, p. 126.

[14].- HALBWACHS, M. *La mémoire collective*, Ed. P. U. F., Paris, 1968,pp. 166-167. [tr. de V. H.]

[15].- Cfr. HALBWACHS, M. *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*. P. U. F. , Paris, 1971, p. 128. [tr. de V. H.]

[16].- HALBWACHS, M. " La memoria colectiva de los músicos" , in RAMOS TORRE, R. *Tiempo y Sociedad*. CIS- Siglo XXI, Madrid, 1992, p. 59.

[17].- HALBWACHS, M. *La mémoire ...* p. 103. [tr. de V. H.]

[18].- HALBWACHS, M. *La mémoire ...* p. 68. [tr. de V. H.]

[19].- HALBWACHS, M. *La mémoire ...* p. 68. [tr. de V. H.]

[20].- HALBWACHS, M. *La mémoire ...* pp.70-71. [tr. de V. H.]

[21].- HALBWACHS, M. *La mémoire ...* p. 73. [tr. de V. H.]

[22].- HALBWACHS, M. *La mémoire ...* p. 75. [tr. de V. H.]

[23].- Traducción directa de la versión original de HALBWACHS, Maurice " La Mémoire Collective et le Temps " *Cahiers Internationaux de Sociologie* , vol. II, 1947, pp. 3- 30. Este texto fue incorporado posteriormente al capítulo III de *La mémoire collective* par Maurice Halbwachs, P. U. F. , Paris, 1950 y 1968. (Tr. Vicente Huici Urmeneta , 1998)

