

Una elegía para después del fin del mundo: bases para una fenomenología del apocalipsis

An Elegy for after the End of the World: Bases for a Phenomenology of the Apocalypse

José Carlos Bermejo Barrera
Universidad de Santiago de Compostela
Departamento de Historia
<http://orcid.org/0000-0002-0015-3379>
josecarlos.bermejo@usc.es

Recibido: 31-01-2017; Revisado: 14-03-2017; Aceptado: 04-04-2017

Resumen

El presente artículo reflexiona sobre el tiempo a partir de una perspectiva histórica y filosófica. Para ello, a partir de conceptos como «multiverso» se abordará una reflexión sobre el tiempo a partir de autores como Husserl, Schutz o Bergson. A partir de ahí se desarrollará una idea de fin acompañadas de una reflexión del tiempo vinculada a la psiquiatría (Melges). Para concluir que nadie puede narrar el origen y el fin del universo, excepto que esté narrando un mito o revelando la palabra de un Dios en el que crea, pues no hay espectadores fuera del mundo, porque fuera del mundo no hay nada por definición.

Palabras clave: Apocalipsis, tiempo, fenomenología, Husserl, Melges, multiverso.

Abstract

This article considers time from a historical and philosophical perspective. In order to do so, concepts such as the 'multiverse' are used to address time, on the basis of work by authors such as Husserl, Schutz and Bergson. From there, the article develops the notion of the end, accompanied by a reflection on time stemming from psychiatry (as in Melges). It concludes by positing that no one can describe the origin or the end of the world, unless one is describing a myth or revealing the word of a god in which one believes – after all, there are no observers outside of the world, because there is nothing outside of the world, by definition.

Keywords: Apocalypse, Time, Phenomenology, Husserl, Melges, Multiverse.

*El tiempo es blanco pergamino
Y el hombre escribe, en cada hoja
Con tinta que es su sangre roja
Hasta que lo hunde el torbellino.*

Gootfried Keller

Si comenzásemos diciendo que las tres fuerzas dominantes en el universo son el frío, la oscuridad y el silencio se nos preguntaría si estamos resumiendo algún mito gnóstico o si pretendemos escribir poesía. Sin embargo, de acuerdo con la llamada «cosmología estándar», ese relato global que los físicos teóricos imaginan partiendo de diversos tipos de datos y leyes científicas, esto podría no ser tan disparatado (BERMEJO, 2010).

Y es que, en efecto, de acuerdo con el segundo principio de la termodinámica o principio de la entropía, sabemos que la energía se disipa en el universo y que en él se está produciendo un enfriamiento constante, que desembocará en la «muerte térmica», cuando, al llegar la temperatura al cero absoluto y cesar todo tipo de movimiento, ya no podrá ocurrir ningún tipo de acontecimiento que describir ni contar.

De la misma manera esa pérdida de energía, que habría sido constante desde el instante inicial del Big-Bang, el macro acontecimiento que se identifica con el propio universo en su comienzo, haría cada vez más difícil la transformación de la masa en energía y así progresivamente se irían apagando estrellas y galaxias, para que todo el universo quedase sumido en un gigantesco agujero negro súper-masivo, en el cual desaparecería también lo que se llama el horizonte de los acontecimientos, y no habría ninguna posibilidad de obtener ningún tipo de información, al ser devorados en ese súper agujero negro todo tipo de ondas y partículas.

Por último, en ese universo oscuro frío y totalmente estático también dejarían de existir cualquier tipo de sonidos y así, frío, oscuridad y silencio envolverían el sueño de un universo en el que no quedaría nada que contar ni nadie que lo contase, por supuesto. Si exceptuamos al que esto narra, que, como los cosmólogos actuales piensa y escribe como un narrador situado fuera del espacio y el tiempo, lo que si bien es imposible física e históricamente sin embargo se acepta como una convención retórica apenas sin crítica.

El relato de la cosmología estándar, que es un solo un relato y no ciencia en sentido estricto, es el dominante actualmente entre diferentes comunidades científicas. En el año 1960 aún se publicaban libros colectivos (BONDI et al., 1962) en los que varios cosmólogos contrastaban la teoría del estado estacionario, defendida por H. Bondi, con este otro tipo de teorías. Pero en la actualidad ya no se considera posible ese debate, a pesar de que algún físico teórico, como JULIAN BARBOUR (2000) ha desarrollado argumentos matemáticos bastante convincentes a favor de la negación de la idea de un tiempo cosmológico global.

El discurso narrativo de la cosmología estándar parte de diferentes tipos de presupuestos meta científicos, como es el principio de unidad de la ciencia, ya que

en su relato se comienza con el instante inicial de la aparición del espacio-tiempo y de ahí se pasa al origen de las estrellas, los planetas, y de ahí a la vida y la aparición de la inteligencia, que culmina en último término en la especie humana, con la figura del científico que en la cumbre de la evolución es capaz de dar cuenta de la evolución misma. La idea de unidad de la ciencia es un presupuesto metafísico, como ha señalado con acierto JOHN DUPRÉ (1993),¹ y la pseudo historización del universo descrita por un narrador ausente es parte esencial de ella.

El relato de la historia del universo, que en el célebre libro de divulgación de Stephen Hawking incluso se llamó «historia del tiempo», lo que presupone una contradicción en los términos, pues el tiempo y el espacio es donde transcurre la historia, sea del tipo que sea, y no la historia misma, posee una estructura básica como todos los demás relatos, que ha sido analizada por KENNETH BURKE (1962).

Una narración se compone de los siguientes elementos: escena, acto, agente, medios y fin. La escena es el lugar en el que va a transcurrir la acción: ya sea una habitación, un paisaje o el territorio de un país, en el caso del relato de una historia nacional. En nuestro caso la escena es el espacio-tiempo. El acto es la sucesión de acontecimientos que formarían lo que llamamos el argumento de la historia: en una historia de amor se trata de la sucesión de hechos que van desde el momento en el que protagonistas se conocen hasta su encuentro o reencuentro final. En una historia nacional, por ejemplo, el acto narraría la génesis, formación y consolidación de un estado-nación, y en el caso del universo el acto estaría constituido por todas las fases físico-químico y biológicas que nos habrían llevado desde el agujero negro inicial hasta el momento presente.

El agente o protagonista es la persona o personas en torno a los que se estructura el relato: la pareja, el grupo o la clase social, el país, la nación. En el caso del universo el protagonista curiosamente no es el propio universo realmente, ya que en él la inteligencia, o la necesidad de dar cuenta de su propio desarrollo, no sería más que un epifenómeno, sino la propia inteligencia de la especie humana, que se conoce con el nombre del principio antrópico, según el cual las leyes de la ciencia son válidas en cualquier lugar del espacio y en cualquier instante del tiempo cósmico, y esas leyes pueden dar cuenta de que todo lo que ocurre lo hace por necesidad. De este modo nuestra aparición sobre la tierra sería una consecuencia necesaria de todo el devenir cósmico y planetario que desembocó en la formación de nuestro privilegiado planeta.

Extraer esta conclusión presupone caer en lo que filosofía clásica denomina pensamiento teleológico, un pensamiento según el cual todo el conocimiento se ha de estructurar en relación con un fin último. En historia el principio teleológico, para el cual, por ejemplo, sería absolutamente necesario el nacimiento de una nación, se considera un argumento inaceptable, pues la historia es básicamente la sucesión de una serie de hechos contingentes. Por el contrario en la cosmología estándar este principio se toma como un hecho científico indiscutible. Por esa razón la publicación del libro de Peter D. Ward y Donald Brownlee (WARD et

¹ Frente a sus argumentos no resultan convincentes los desarrollados por Edward O. Wilson, el creador de la sociobiología que pretende reducir todas las ciencias sociales al patrón de la biología evolucionista, en WILSON (1999). Sobre la pseudo historización del universo, ver BERMEJO (2015).

al., 2000), que ponía de manifiesto cómo las condiciones que permitieron la aparición de la vida sobre la tierra y el desarrollo de la especie humana fueron azarosas y nunca se podrían repetir del mismo modo y en una sucesión similar, se consideró como un atentado contra la ciencia y una defensa de la teoría del «diseño inteligente», del que esos autores no hablaron de ninguna manera.

El libro de Ward y Brownlee analiza otro de los componentes esenciales del relato cosmológico: los medios. Y es que en todo relato el o los protagonistas se encuentran con personas instrumentos o medios que les ayudan a lograr su propósito: por ejemplo, el encuentro de los amantes, o que se lo impide, forzando en este caso su separación. En una historia nacional, por ejemplo, nos encontramos con aliados y enemigos del pueblo, con protagonistas, con héroes y villanos, con fieles y traidores, que corresponden a este mismo esquema de conducta. En el caso de la historia del universo las circunstancias que harían posible nuestra vida inteligente sobre la tierra y los obstáculos que se debieron superar para lograrla con éxito pueden ser analizados con ese procedimiento, tal y como hicieron estos dos autores. Sin embargo, lo más frecuente es que se considere que el universo y la razón o la ciencia son la misma sustancia, tal y como ocurría en la filosofía idealista de la historia de Hegel, ya que es la propia lógica de la materia la que explica el desarrollo cosmológico global, del mismo modo que la hacía el *Geist* hegeliano.

Esa lógica de la materia aparece concebida como una especie de inteligencia sin conciencia, muy similar a lo que Arthur Schopenhauer había llamado «la voluntad en la naturaleza», y sobre la que su discípulo Eduard Von Hartmann escribió todo un tratado en el que recogía miles de datos y hechos que demostraban que la conducta de la materia inorgánica o viva estaba regida por unos principios reguladores inteligentes, aunque no conscientes (SCHOPENHAUER, 1930). Schopenhauer y Hartmann eran dos filósofos ateos, Dios no desempeñaba para ellos ningún papel en su filosofía, pero tampoco se esforzaron en insistir constantemente en la negación de su existencia. Por el contrario, los cosmólogos y biólogos evolucionistas son enemigos acérrimos de la teoría del llamado «diseño inteligente», según la cual el mundo ha sido creado, o por lo menos se desarrolló de acuerdo con un patrón pensado por algún tipo de inteligencia no humana.

Se comprende que, en los EEUU, donde el integrismo bíblico está por desgracia muy presente: más del 40% de los norteamericanos creen que el relato del Génesis debe tomarse al pie de la letra, esto sea un tema de debate, pero no tiene sentido trasladarlo a Europa. En primer lugar, porque el evolucionismo no nació necesariamente en contra de la religión. De hecho, ROBERT CHALMERS (1853)² publicó un libro sobre la historia natural de la creación, que anticipa en gran parte los planteamientos de Darwin, en el que recogía numerosas evidencias geológicas, paleontológicas y biológicas a favor de la existencia de una visión dinámica y paulatina de la creación que él y sus contemporáneos consideraron compatible con la religión cristiana.

² Sobre el papel de la geología en el desarrollo de la visión evolutiva de la tierra y el universo, ver ROY PORTER (1977).

Los argumentos contra el diseño inteligente en realidad se centran en la cuestión de si la inteligencia humana es un producto de la naturaleza o algo añadido a ella por Dios, de la misma manera que infundiría el alma en el cuerpo en el momento de la fecundación. Es evidente que estamos hablando del problema de la relación entre el cuerpo y el alma y que no hay duda de que, en la actualidad la mayor parte de lo que nosotros entendemos por capacidad cognitiva la compartimos con los animales y puede explicarse desde un punto de vista biológico tal y como dejaron claro, hace ya años R. Maturana y Francisco J. Varela (MATURANA et al., 1998). Lo que ocurre es que, una cosa es el conocimiento y otra la visión global del universo desde sus orígenes hasta el presente. Esa visión global de la escena, el acto, el agente, el medio y el fin no es conocimiento, sino un relato, o más bien un metarelato, similar al que se utiliza en historia. Como tal no es el producto de la inducción y la investigación de hechos, que lograrían ser integrados en una estructura compleja en la que se pudiese avanzar de las partes al todo y del todo a las partes, sino un principio estructurante, una sustancia narrativa, en la terminología de FRANK ANKERSMIT (1983), que se limita a colocar los hechos dentro de un marco global. Y en ese nuevo marco cosmológico el fin de todo el relato es la propia figura de quien narra, del narrador ausente que habla del universo, del espacio y el tiempo como si estuviese fuera de ellos. Lo que no es más que una convención narrativa.

El universo no es un hecho científico que estudie la cosmología. El universo es el conjunto de todo lo que existe y de él en conjunto no se puede saber nada en concreto, ya que como señaló I. Kant en su *Kritik der reinen Vernunft* (B., 433-595) no tiene sentido plantearse preguntas como si el espacio es infinito o tiene límite, si el tiempo tiene o no un comienzo o si el universo es uno o múltiple, porque el espacio, el tiempo, y el universo no son hechos ni conceptos, sino ideas de la razón pura. Son principios necesarios para poder pensar, pero no añaden nada a nuestro conocimiento y desembocan en antinomias, en contradicciones insalvables.

Así, por ejemplo, no podemos pensar que el tiempo tenga un comienzo, ya que tendría que haber un instante anterior al comienzo del tiempo, y ese instante ya sería tiempo. Y lo mismo ocurriría con el espacio cósmico, ya que, si es finito, para serlo tiene que estar contenido en otro espacio, que, a su vez, si es finito estará contenido en otro, y así sucesivamente. Y da lo mismo – aunque este tema no lo planteó Kant – que el espacio-tiempo sea único o que existan «multiversos», universos que forman burbujas, ya que esas burbujas estarían contenidas en un universo común, y mucho más cuando los físicos pretenden mostrar cómo se puede entrar en multiverso y luego salir de él. Dejemos, pues al mundo sin principio ni fin y abandonemos la idea de un cósmico narrador ausente, capaz de pensar y describir el universo como una totalidad y centrémonos en el estudio de la percepción del tiempo meramente humana, de lo que se suele llamar el tiempo del hombre, frente al tiempo del mundo, que es dónde en realidad se plantea el problema del fin del mundo, ya que el fin del mundo no puede ser un tema narrativo en el sentido estricto del término, puesto que, tras él no quedaría nada ni nadie, ni narrador ni oyentes que escuchasen la historia sino solamente la

oscuridad, el frío y el silencio del universo, que no sería ya tal universo pues nadie estaría allí para poder percibir ni pensar nada.

Comenzaremos nuestro análisis del tiempo y de la idea del fin del tiempo y el mundo partiendo de una perspectiva fenomenológica, en la que iremos pasando de lo más simple a lo más complejo.

Todos los seres humanos percibimos simultáneamente dos tipos de tiempo: el tiempo de lo que ocurre fuera de nuestra mente: los días y las noches, las estaciones y los ritmos de la vida social, y nuestro tiempo interno. Filósofos como Henri Bergson (BERGSON, 1929) construyeron casi toda su filosofía partiendo de este contraste entre espacio y tiempo, entre materia y memoria, entre lo fijo, cuyo estudio correspondería a las ciencias del mundo: física, química, y lo vivo y lo moviente, unido a la memoria y que se encarnaría básicamente en la vida humana.

En Bergson, como en todos los filósofos, además del análisis de los datos de la experiencia y la conciencia tenemos una serie de presupuestos metafísicos, pero, aun dejándolos a un lado su planteamiento, como los de Edmund Husserl y Alfred Schutz, que veremos a continuación, serán de gran interés para nosotros porque dan cuenta de parte de la realidad de nuestro tiempo interno, que es aquel en que se plantea la cuestión del fin del mundo. FREDERICK TOWNE MELGES (1982) es un psiquiatra que ha llevado a cabo un estudio de la relación estrecha entre la percepción de nuestro tiempo interno y los trastornos psiquiátricos más importantes. Y veremos que nos puede ser de mucha utilidad para nuestro tema.

Ya William James y Karl Jaspers habían destacado en sus clásicos tratados la existencia de lo que el primero de ellos llamó el «flujo de la conciencia» (JAMES, 1989; JASPERS, 1913). Nosotros tenemos constantemente percepciones y pensamientos, pero esas percepciones, inseparables de los pensamientos se sintetizan en una unidad a la que I. Kant había llamado unidad sintética de la percepción, y Aristóteles, y luego la tradición escolástica *sensus communis* (MONDOLFO, 1968). Yo percibo con mis cinco sentidos, pero siento que estoy percibiendo y a la vez pienso en lo que estoy percibiendo y lo hago desde un punto en el espacio, que es mi cuerpo, y en un flujo constante de sensaciones, percepciones e ideas.

Pero esta percepción simultánea del interior del cuerpo y la mente y del mundo exterior, además de darse en un flujo temporal está unida a dos principios básicos que estructuran la vida humana; el placer y el dolor, unidos a la memoria y el olvido. Ya San Agustín en sus *Confesiones*, el primer libro que plantea un análisis en profundidad de la vivencia del tiempo, señalaba que el tiempo del alma posee una estructura muy compleja. El tiempo del mundo es la medida del movimiento en relación con la anterioridad y la posterioridad, según la física aristotélica (MOREAU, 1965),³ y se divide en: pasado, presente y futuro. Para San Agustín sin embargo el tiempo es muy difícil de concebir, pues puede dividirse de modo infinitesimal, ya que el presente puede quedar reducido a un instante,

³ Sobre el tema del instante y la infinidad del instante y sobre la infinitud del tiempo en el pensamiento antiguo es fundamental el libro de RODOLFO MONDOLFO (1952: 35-135 y 399-437), que supera con mucho el análisis de PAUL RICOEUR (1983) y que desconoce la obra de R. Mondolfo, uno de los mejores especialistas en la historia de la filosofía antigua, al que el destierro llevó de la Italia de Mussolini a la Argentina, donde publicó en español obras esenciales poco conocidas y citadas por razón de lengua.

en tanto que, proveniente del pasado se transforma instantáneamente en el futuro (MONDOLFO, 1983).

El tiempo, además está unido al deseo, a la *libido sciendi y dominandi*, y consecuentemente al temor, al dolor y a la esperanza del placer, y por esa razón su percepción forma parte esencial de la vida humana y de su felicidad o infelicidad. El tiempo nos hace ser frágiles y contingentes y por ello solo la superación del tiempo, tras la muerte y con la eternidad nuestra felicidad será posible. Como afirma al final de sus *Confesiones: fecisti nos Domine ad tecum et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (BURKE, 1975).⁴

Esta misma realidad es la que analiza Melges en su libro citado, cuando destaca como se puede establecer una clasificación básica de las patologías mentales a partir de la percepción de este tiempo interno, que está unida a la felicidad o infelicidad, al miedo o a la esperanza. Según los neurólogos y psiquiatras nuestro cerebro hace que nos orientemos espacial y temporalmente. Si perdemos la orientación espacial y temporal, poco a pocos seremos incapaces de pensar y paralelamente iremos perdiendo a la vez nuestra memoria y nuestra identidad personal.

En el diagnóstico de la enfermedad de Alzheimer, por ejemplo, nos encontramos con dos síntomas muy claros en este sentido. El primero es la desorientación espacial momentánea. El enfermo no sabe dónde está, no reconoce su casa o los espacios próximos, ni sería capaz, por ejemplo, de reconocerse a sí mismo en un espejo, y poco a poco va perdiendo su capacidad de percepción espacial. Paralelamente a ello el Alzheimer comienza con la pérdida de la memoria inmediata: el enfermo no se acuerda de lo que acaba de hacer y puede preguntar constantemente, por ejemplo, qué hora es. Esa pérdida de la memoria inmediata hace que renazca su memoria retrospectiva y que se acuerde cada vez más de su infancia, y se quiera ir a la casa donde vivió de niño, cuando deja de reconocer la suya. Y poco a poco ese proceso de pérdida de la capacidad de orientación espacial y temporal se va ampliando paralelamente a la pérdida de la capacidad de reconocer rostros o personas y de reconocerse a sí mismo.

La desorientación espacial, la pérdida de la memoria inmediata y recuperación de la remota son síntomas que permiten diagnosticar el mal de Alzheimer, una patología neurológica, según Melges. Por el contrario en la esquizofrenia, una enfermedad no neurológica y muy conocida, el criterio esencial del diagnóstico es la fragmentación de la percepción temporal y la incapacidad de sintetizar la percepción del flujo de la conciencia, paralela a la pérdida progresiva de la capacidad de asociación de percepciones e ideas, a la fragmentación de la identidad corporal y a la incapacidad de distinguir el interior y el exterior del propio cuerpo, y progresivamente de diferenciar entre pensamiento y realidad, trayendo ello como consecuencia la pérdida de la percepción del mundo, pudiendo de este modo temer a percibir su fin.

Podríamos establecer, según Melges, dos polos en la percepción del tiempo interno centrados en dos patologías: la depresión y la ansiedad o la manía.

⁴ Este tema ha sido analizado en la gran y clásica monografía de PIERRE COURCELLE (1963). Ver también, GERARD O'DALY (1987) y JOHN M. QUINN (2007).

En la depresión el enfermo lo primero que siente es que ha perdido el futuro. La depresión conocida por los clásicos como melancolía, es la enfermedad de la tristeza patológica, de la pérdida de sentido de la vida en su totalidad y por eso se asocia al llanto y a la idea del suicidio y del final del mundo. La depresión es una especie de Apocalipsis a la medida de una única persona. En ella se acaba el tiempo, como el tiempo se acaba con el fin del mundo, en los dos casos ya no queda futuro, o bien para uno o bien para nadie. La depresión y la melancolía, enfermedades propias de los que pensadores, estuvieron muy estrechamente asociadas con la creación artística. Robert Burton, un profesor oxoniense que acabaría poniendo fin a su vida en su cuarto, escribió en 1628 un gigantesco tratado sobre la melancolía en el que recopiló todas las fuentes, bíblicas, griegas y latinas y los documentos históricos y datos médicos sobre este tema, sobre el cual supo dibujar un inmenso paisaje de toda la historia humana: de sus penas, y alegrías, de sus glorias y de sus miserias que solo acabarían, en su opinión con la muerte (BURTON, 1948).

Frente a la depresión, la enfermedad en la que desaparece el futuro y se congela el tiempo al desaparecer el placer y la esperanza, tendremos la ansiedad o la manía en su definición clásica. En la manía el tiempo se acorta, se vive con una enorme intensidad y esa intensidad va unida al placer. De hecho, se llamó a esta enfermedad, que es la clásica psicosis maniaco depresiva «la locura de la felicidad», pues en su fase expansiva el tiempo no llega para vivirlo plenamente, por eso los enfermos no duermen, aumentan sus deseos, sexuales y de todo tipo y, si son artistas o científicos, incrementan muchísimo su creatividad, para caer luego en una depresión profunda de carácter psicótico. Kay Redfield Jamison, la mejor especialista en esta enfermedad (GOODWIN et al., 2007) es una psiquiatra que además de estudiarla la padece y nos la ha descrito en su autobiografía (JAMISON, 1995) y en el libro que dedicó a la relación entre esa patología y la creatividad artística a través de los casos de escritores como Lord Byron o Virginia Woolf, de pintores como Van Gogh, de músicos como Schumann y Beethoven y de todo el listado de personas que transformaron su sufrimiento en obras de arte, muchas veces a costa de su vida (JAMISON, 1994).

La manía, la hipomanía, o manía en menor grado, y la ansiedad, no niegan el tiempo ni el futuro, pero podríamos decir que lo pueden agotar, que lo quemar, para llegar del mismo modo al fin. Serían algo así como los movimientos apocalípticos que acaban con una orgía de destrucción.

Estas caracterizaciones de las patologías mentales a partir de la percepción del tiempo son muy importantes porque aquí ya no estamos hablando solamente de teorías de filósofos, sino de hechos de la observación clínica que son experimentados individual y personalmente, pero que forman parte de la realidad social. Por eso pasaremos a continuación del estudio de la percepción subjetiva y personal del tiempo a la percepción colectiva, pues es así como podremos llegar a comprender la estructura temporal de los relatos del fin del mundo.

El creador de la fenomenología, Edmund Husserl llevó a cabo un análisis de la percepción del tiempo subjetivo o inmanente (HUSSERL, 2002) en el que recogía

buena parte de las aportaciones de otros autores anteriores, como san Agustín. Para Husserl la conciencia interna del tiempo se caracteriza porque en ella se da una continuidad entre los tres instantes, que más tarde Martin Heidegger llamará éxtasis temporales: el pasado, el presente y el futuro.

En realidad, el carácter de flujo que posee el tiempo haría que más bien tuviésemos que hablar de tres momentos, en el sentido fenomenológico del tiempo. El presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro, ya que pasado y futuro desaparecerían si no tuviésemos una referencia continua desde el presente. La unión entre pasado y presente se llevaría a cabo mediante un acto que Husserl denominaba retención, y estaría unida al ejercicio de la memoria, y la unión del presente y el futuro estaría unido al acto de la protención, por el cual nos proyectamos en nuestra conciencia hacia el futuro. Estos tres éxtasis se podrían comprender muy bien si pensamos en el disfrute de una obra musical o en el seguimiento de un relato o el desarrollo de una argumentación pues tenemos que mantener presente en nuestra conciencia la melodía, el argumento o la cadena de los razonamientos si queremos comprender y disfrutar este tipo de obras. Otros autores como Maurice Halbwachs, aunque partiendo de la tradición sociológica durkheimniana (HALBWACHS, 1997), o bien EDWARD S. CASEY (1987) en la propia tradición fenomenológica dicha han hecho hincapié en esos dos puntos: en el de la música y la percepción temporal como instrumento básico para comprender el funcionamiento de la memoria, en el caso de Halbwachs, o en la integración entre la memoria del tiempo y la memoria corporal y sensorio-motriz, en el caso de Casey.

Partiendo de la reflexión husserliana Alfred Schutz (WAGNER, 1983), filósofo y sociólogo, desarrolló un estudio sobre la fenomenología del mundo social, que será de gran interés para nuestro tema. Para SCHUTZ (1967)⁵ nuestra conciencia no se desarrolla en el mundo puro del ego transcendental husserliano, sino como el mismo Husserl señaló al final de su obra en un marco social. En dicho marco la percepción del tiempo interno se lleva a cabo en el marco de una sucesión de mundos, que nos unen al pasado y al futuro.

Nosotros partimos de un *Vorwelt*, del mundo de nuestros padres y de todos nuestros antepasados. De él recibimos todo un conglomerado de ideas, percepciones y formas de sentir que van a condicionar nuestras vidas y mantenerse vivas gracias a la retención. Ese conglomerado, a su vez se integra en el mundo dentro del que estamos y vivimos, al que Schutz denomina el *Mitwelt*, el mundo de los que Ortega y Gasset había nuestros coetáneos, aquellas personas que por vivir en el mismo momento histórico, perciben y sienten el mundo del mismo modo peculiar. Pero a su vez, ese *Mitwelt*, que es un mundo social, se enmarca en el *Umwelt*, en el mundo físico de la naturaleza, el paisaje y los climas en los que vivimos, y en el mundo de las herramientas, los objetos, los alimentos, los vestidos y todo lo que forma parte del mundo físico de nuestras casas y de nuestras ciudades.

Percibimos el mundo presente en esos dos marcos: *Mitwelt* y *Umwelt*, que para nosotros no necesitan explicación porque forman parte esencial de nuestra

⁵ Ver también ALFRED SCHUTZ (1974).

percepción inmediata del mundo, pero que cambian constantemente en el espacio geográfico y en la historia, razón por la cual muchas veces nos resulta muy difícil comprender el mundo histórico de nuestros antepasados: sus sensaciones, sus sentimientos, sus temores, sus alegrías y sus ideas y sus pensamientos.

De nuestro mundo pasamos al mundo futuro mediante la protención. Y ese mundo será el *Folgerwelt*, el mundo de los que vendrán después de nosotros y continuarán nuestras labores y mantendrán vivo nuestro mundo, o el mundo que amenazará con su extinción, ante los temores del fin del mundo, trayendo esa idea consigo la melancolía, tal y como ocurría a nivel individual con el caso de la percepción del futuro en la depresión, del que ya hemos hablado.

La conciencia y el pensamiento viven en una serie de círculos que se intersecan entre sí, sin poder separarse de modo radical: *Vorwelt*, *Mitwelt*, *Umwelt* y *Folgerwelt*. Cada uno retroalimenta a los otros y es retroalimentado por ellos. Y tener esto en cuenta es esencial para poder comprender la vida social y la vida histórica, cuando se mantiene viva con la esperanza de su continuidad en el tiempo o cuando ve, o cree que ve, llegar su fin, porque se tiene la impresión de que el tiempo se rompe con las revoluciones, las guerras, las epidemias y las catástrofes naturales, o con el anuncio de un cataclismo cósmico o de la llegada de un dios o de un conjunto de dioses que pondrán fin al mundo o la harán renacer de nuevo (LORENZ, 2013).

En los últimos años se han desarrollado numerosas reflexiones sobre el tiempo histórico y su estructuración partiendo de su átomo que es el acontecimiento, y de su articulación en épocas, períodos, fases, en sus estructuras o en su articulación en diferentes ritmos y duraciones, como las famosas tres duraciones de Fernand Braudel (POMIAN, 1983),⁶ lo que ha permitido superar la vieja idea, rayana casi en la simpleza, de que el único tiempo que le interesaba a los historiadores era el del calendario y el de la mera cronología.

Las reflexiones de A. Schutz sobre la percepción histórica y social del tiempo fueron continuadas por numerosos autores posteriores, algunos de los cuales se sitúan directamente en la tradición fenomenológica, intentando a la vez enriquecer su reflexión con las aportaciones de la psiquiatría y la neurología, como es el caso de los autores coordinados por Christoph Hoerl y Teresa McCormack (HOERL et al., 2001), de EVA BRANN (1999), de DAVID COUZENS HOY (2009). Sus conclusiones, aunque enriquecedoras en sus matices, esencialmente coinciden con las aportaciones de Schutz en lo esencial.

Al margen de las tradiciones fenomenológicas, otros sociólogos, como NORBERT ELIAS (1989) también han desarrollado estudios acerca de la construcción social del tiempo en sus diferentes aspectos. Y ha sido a partir de ellos como el tema se ha consagrado ya prácticamente con un campo de estudio en general muy unido al desarrollo de la historia de la historiografía (GÜNTHER, 1995).⁷ Y del mismo modo los filósofos anglosajones han intentado por su parte llevar a cabo síntesis acerca de los diferentes tipos de tiempo: cósmico, biológico, humano,

⁶ Ver los clásicos estudios de REINHARDT KOSELLECK (1990; 1997) y su libro clásico: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (KOSELLECK, 2007). Sobre la vida y pensamiento de Koselleck, ver Niklas Olsen (2013).

⁷ Ver también, JEAN LEDUC (1999) y JACQUES ATTALI (1985).

social, etc. en unas obras que han logrado explicar como esos diferentes tipos de tiempo, aunque vayan encajados entre sí, ya que todos los acontecimientos se han desarrollado y se desarrollarán en el marco del cosmos, sin embargo no son reductibles a un tiempo único y lineal, que pudiese ser integrado en un relato unitario como el de la cosmología estándar (WITORW, 1988).⁸

La idea de que le mundo pudiese llegar a su fin, al igual que ocurre individualmente en el caso de la depresión está muy unida al sentimiento de pérdida de la unidad del flujo del tiempo. De la misma manera que en la depresión el futuro se cierra, al perder el sentido la vida del presente, puede darse el caso de que un grupo social, o todos los miembros de una cultura sientan que su mundo se va a acabar porque comienzan a percibir que sus continuadores ya no mantendrán en vigor sus ideas, sus principios o sus tradiciones, e incluso que abandonarán sus casas y sus lugares de residencia, dejando a pueblos y ciudades en el abandono y la ruina. Por esa razón, desde épocas muy remotas, desde el mundo sumerio o el mundo egipcio antiguo las tumbas, las ciudades o los templos abandonados han transmitido, junto con el sentimiento de la desolación la idea del fin de todo un mundo.

El estudio de la memoria, individual y colectiva, está directamente unido al estudio del olvido. De un olvido que casi siempre es inevitable. No podemos procesar más que una mínima parte de la información que percibimos: en concreto de las sensaciones visuales el 5% aproximadamente, y debemos dejar a un lado u olvidar la mayor parte de los acontecimientos de cada día para podrá seguir viviendo en el presente. La retención y la protención que analizó Husserl tienen un carácter muy complejo y actúan como filtros de asimilación y desecho continuos.

Hay cosas que pasan al olvido, pero también hay recuerdos que surgen espontáneamente, mientras que otros deben ser conservados con esfuerzo, u olvidados con él, como todas las experiencias traumáticas del pasado que no nos permitirían seguir viviendo en el presente. Hay todo un arte necesario y sano de olvido y a su estudio Harald Weinrich le ha dedicado un libro (WEINRICH, 2010). Pero también existe un olvido público, inducido y obligado, y a veces cómplice y culpable, como ha ocurrido en el caso de grandes acontecimientos políticos, como las guerras, los genocidios o los crímenes políticos colectivos (WILLIA, 2010)⁹. Y es que hay una ética de la memoria y una ética del olvido, cuyos límites es a veces muy difícil deslindar (MARGALIT, 2004).¹⁰

Memoria y olvido se configuran en un marco social. En las sociedades existen diferentes tipos de memorias colectivas, que están unidas a las identidades de los diferentes grupos (ZARECKA, 1994).¹¹ Un hombre puede tener una memoria colectiva como hombre por su género, como antiguo soldado, como miembro de una iglesia, una corporación, una asociación privada, o un club deportivo y

8 Ver G. J. WITORW (1988) y *The Natural Philosophy of Time* (WITORW, 1980). Así como del libro de S. TOULMIN y J. GOODFIELD (1968).

9 Ver los tres libros clásicos del sociólogo PAUL CONNERTON (1989; 2009 y 2011).

10 Ver EVIATAR ZERUBABEL (2003).

11 Ver GEOFFREY CUBITT (2007), así como los estudios editados por PASCAL BOYER y JAMES V. WERTSCH (2009).

también como militante de un partido político y miembro de una iglesia. Esas identidades y memorias pueden, por lo general, superponerse sin problema, pero también pueden entrar en contradicción en los casos en los que se producen diferentes tipos de conflictos que sacan a la luz el contraste entre fidelidades, por ejemplo, a la familia, el país y la nación o la profesión. Son estas contradicciones en la memoria social las que producen las llamadas crisis de la memoria, que son siempre una parte esencial de las vivencias escatológicas del fin de un mundo, una ciudad, una sociedad o el universo entero (TERDIMAN, 1993).¹²

La memoria puede mantenerse viva espontáneamente, ya sea a nivel individual o colectivo, puede ser inducida, cultivada, enseñada o impuesta, y esto trae consigo a veces que se produzca un rechazo hacia el culto de la memoria. Un culto que puede caer en lo patológico, como la memoria del trauma individual que según S. Freud era lo que hacía imposible la vida del neurótico. Esa memoria saturada, estudiada por REGINE ROBIN (2003) se agosta, e incluso puede explotar, cuando las vivencias y los valores en los que se basó la creación de ese tipo de recuerdo colectivo dejan de tener vigencia, ya sea por un cambio de valores políticos, sociales o religiosos, o por un cambio de generaciones en el que la generación en ascenso no quiere asumir y continuar los valores de la anterior. Es entonces cuando los miembros de las generaciones anteriores: los padres y los abuelos, digamos, sienten que el mundo ya no tiene sentido, que se está acabando el mundo, a pesar de que no haya transcurrido un acontecimiento traumático: guerra, epidemia, catástrofe física que justifique esa sensación. Entonces el pasado pasa a contemplarse desde la distancia melancólica y es el objeto de la nostalgia individual o generacional. Pero dejando a un lado lo que pueda haber de exagerado o patológico en el cultivo de la nostalgia no cabe duda de que la nostalgia ante la contemplación del pasado ha sido una de las bases para la reflexión sobre el pasado y la historia a nivel global, sobre todo en relación con un problema esencial: el cuidado de los muertos y el cultivo de su memoria y el cuidado de sus restos y de sus tumbas.

Si nos centramos, por ejemplo, en los casos de Egipto y la Mesopotamia antiguas podremos comprobar como esa reflexión sobre el pasado, la memoria y la continuidad cultural fue parte esencial de esas culturas y de quienes en ellas cultivaron la escritura e imaginaron a veces los comienzos y fines del mundo. Comenzaremos con un texto egipcio, conocido con el nombre del canto del arpista (DAUMAS, 1972), en el que puede verse toda una reflexión sobre el pasado y sus huellas, la pérdida de la memoria colectiva y la sensación del fin de un mundo:

Generaciones y más generaciones desaparecen y se van,
Otras se quedan, y esto dura desde los tiempos de los antepasados,
De los dioses que existieron antes
Y reposan en sus pirámides.
Nobles y gentes ilustres

12 Ver M. MATSUDA (1996) y P. H. HUTTON (1993), así como los libros más genéricos, pero que también mantienen este mismo planteamiento global de la memoria colectiva de M. WARNOCK (1987), desde el punto de la filosofía, de W. VON LEYDEN (1961), también desde un punto de vista filosófico, y de S. MUNSAT (1966).

Están enterrados en sus tumbas.
Construyeron casas cuyo lugar ya no existe.
¿Qué ha sido de ellos?
¿Dónde están sus moradas?
Sus muros han caído;
Sus lugares ya no existen,
Como si nunca hubieran sido.
Nadie viene de allá para decir lo que es de ellos,
Para decir que necesitan,
Para sosegar nuestro corazón hasta que abordemos
Al lugar donde se fueron.
Por eso, tranquiliza tu corazón.
¡Que te sea útil el olvido!
Sigue a tu corazón
Mientras vivas.
Acrecienta tu bienestar,
Para que tu corazón no desmaye
Sigue a tu corazón y haz lo que sea bueno para ti.
Despacha tus asuntos en este mundo.
Hazte por tanto el día dichoso
Y no te canses nunca de eso
¿Ves? Nadie se ha llevado sus bienes consigo
¿Ves? Ninguno de los que se fueron han vuelto.

No deja de ser curioso que una cultura como la egipcia en la que el cultivo de la memoria colectiva fue una parte esencial, y a la que Jan Assmann ha definido precisamente como la cultura de la memoria (ASSMANN, 2005),¹³ y en la que los restos monumentales de las pirámides y los templos eran más que visibles y omnipresentes, haya desarrollado una reflexión como esta, y concretamente por parte de un escriba, que, en tanto que miembro de su grupo pertenecía y tenía conciencia de ser una persona privilegiada. Esto es evidente en textos como la llamada «Sátira de los Oficios» que era utilizada en las escuelas de escribas para animar a los estudiantes a aprender su duro oficio, sacando a la luz los sufrimientos, sobre todo físicos, de quienes practicaban todas las demás profesiones: campesinos, soldados, artesanos...

La contemplación del pasado desde el presente, de sus restos físicos y la idea de que el recuerdo de los muertos puede caer en el olvido es la base en muchos casos de la idea de que el mundo puede estar llegando a su fin. Por lo menos el único mundo que le interesa al narrador o al poeta: el suyo, el único que es capaz de comprender porque es su «*Lebenswelt*» en la terminología de Husserl y Schutz, el mundo de la vida que integraba los otros cuatro restantes: *Vorwelt*, *Mitwelt*, *Umwelt*, *Folgerwelt*, y un mundo que parece hundirse y desaparecer, como ocurre con nuestra identidad personal en la depresión o en la esquizofrenia; cuando se interrumpe o fracciona el tiempo, y deja de sentirse el flujo continuo de la conciencia. Se trata de una sensación personal o colectiva, que puede estar, o no,

¹³ Ver JAN ASSMANN (2011).

inducida por acontecimientos exteriores, pero que siempre se vive de la misma manera.

La memoria colectiva en Mesopotamia se mantenía, como en casi todas las culturas de forma básicamente oral, a través de la transmisión de los mitos y las enseñanzas y técnicas de todo tipo de generación en generación. Pero también allí desde los sumerios en el tercer milenio a.C. a los persas la construcción de los templos, palacios y el cuidado de las tumbas desempeñó un papel esencial. Al igual que en Egipto, donde mejor se manifestaba la continuidad cultural era en la pervivencia de los palacios y los templos de generación en generación (JONKER, 1995),¹⁴ por esa razón la contemplación de las ruinas de una ciudad entera o un templo fue una base esencial para desarrollar la reflexión sobre el pasado y los estragos del tiempo, más visibles en Mesopotamia por la erosión del desierto de los monumentos en ladrillo, y sobre la fragilidad de la vida humana y la sensación del fin de todo un mundo.

Podemos ver esta idea en la *Lamentación por la destrucción de la ciudad de Ur*, un texto sumerio compuesto después de la destrucción de esta ciudad por parte de los elamitas, los pueblos bárbaros de las montañas. (PRITCHARD, 1950). En él la diosa de la ciudad entona este lamento.

Cuanto me afligía por este día de tempestad,
Este día de tempestad, que tenía destinado,
Sentenciado, que me desgarraba,
A mí, una mujer,
Aun cuando temblaba por este día de tempestad,
Este día de tempestad que tenía destinado,
Sentenciado, que me desgarraba,
Este cruel día de tempestad que tenía destinado;
No pude huir ante la fatalidad de este día.
Bruscamente, avizoré que ya no habría días felices en mi reino,
Que ya no habría días felices en mi reino.
Aun cuando temblaba ante esta noche,
Esa noche de cruel llanto que tenía destinada,
No pude huir ante la fatalidad de la noche.
Tuve miedo de la destrucción arrasadora que la tempestad traería,
Y, de pronto, en mi lecho, de noche,
Sobre mi lecho, de noche, no se me concedió el sueño.
Y de pronto, en mi lecho el olvido,
Sobre mi lecho no se me concedió el olvido.
Porque este amargo llanto estaba destinado a mi país,
Y no podría, aun cuando recorriera la tierra,
Como una vaca buscando
A su ternero,
Unir de nuevo a mi pueblo,
Porque. Este amargo dolor estaba destinado a mi ciudad,
Aun cuando hubiera agitado mis alas, como un pájaro,
Y, como tal, hubiera volado a mi ciudad,

¹⁴ Así como MARIO LIVERANI (2006).

Aun así, mi ciudad habría sido destruida hasta sus cimientos,
Aun así, mi ciudad hubiera sido destruida hasta sus cimientos,
aun así habría perecido Ur, en dondequiera que se encontrase.
Porque el día de la tempestad había alzado su mano,
Y a pesar de que hubiera gritado con todas mis fuerzas:
Retrocede, ¡oh día de la tempestad, vuelve a tu desierto,
la tempestad se habría precipitado sobre mí.

Las ideas y las sensaciones son las mismas de las que habíamos hablado, aunque en este caso las palabras estén en boca de la diosa que protege la ciudad. Ese mundo desolado de las ciudades destruidas en el desierto contrasta en el pensamiento sumerio con el mundo originario, objeto de la nostalgia de la felicidad perdida, que se expresa en textos como el siguiente:

En otro tiempo hubo una época en que no había serpiente
Ni había escorpión
No había hiena, no había león;
No había perro, no había lobo;
No había miedo ni terror;
El hombre no tenía rival.
En otro tiempo hubo una época en que los países de Shubur y de Hamazi
El gran país de las leyes divinas del principado
Uri, el país provisto de todo lo necesario,
El país de Martu, que descansaba en la seguridad,
El universo entero, los pueblos al unísono
Rendían homenaje a Enlil en una sola lengua.¹⁵

La idea del fin de una ciudad y con ella de todo un mundo continuó desarrollándose a lo largo de la historia antigua, medieval y moderna. La contemplación de la ciudad de Roma y sus ruinas siempre dio origen a reflexiones sobre el pasado, y la fragilidad humana, a pesar de que la ciudad siguió estando habitada con continuidad y fue la sede de «suspiros» en un precioso libro (BOSWORTH, 2011). Pero si esto fue así con una ciudad habitada mucho más claro estuvo cuando se descubrieron en el siglo XVIII las ruinas de ciudades enteras destruidas y abandonadas en el desierto, y de las que se sabía que habían sido cunas y capitales de grandes reinos, como es el caso de Palmira el reino de la gran Zenobia, a partir de cuyas ruinas el ilustrado C. F. Volney desarrolló toda una meditación sobre el ascenso y caída de los imperios en la historia (VOLNEY, 1985)

Pero aun sin la contemplación de las ruinas, la reflexión sobre el pasado histórico siguió estando asociada a las ideas de fragilidad humana y a la posibilidad de la llegada de un fin, partiendo casi siempre de una reflexión sobre la muerte. Podríamos poner un ejemplo, en el que además se puede comprobar como la tradición de la historia clásica se mantuvo en la Edad Media, junto al conocimiento de la propia historia en el caso del famoso poema de Jorge Manrique:

¹⁵ KRAMER (1985).

Dexemos a los troyanos,
que sus males no los vimos
Ni sus glorias.
Dexemos a los romanos
Aunque oímos y leímos
Sus vitorias.
No curemos de saber
Lo de aquel siglo pasado
Qué fue dello;
Vengamos a lo de ayer
Que también es olvidado
Como aquello.

¿Qué se hizo el rey don Juan?
Los infantes de Aragón,
¿Qué se hicieron?
¿Qué fue de tanto galán?
¿Qué fue de tanta invención
como traxieron?
Las justas y los torneos,
Paramentos, bordaduras
Y cimeras
¿Fueron sino devaneos?
¿Qué fueron sino verduras
de las heras?¹⁶

En todos los casos que hemos visto se mantiene la misma estructura: la pérdida de la unidad del flujo entre el pasado, el presente y el futuro es lo que da lugar a la idea de que el mundo puede llegar a su fin. Pero el anuncio de la llegada del fin del mundo, además de ser un tema para la reflexión, puede orientar las acciones individuales, como el sacrificio por una causa o el suicidio individual o colectivo, dando lugar a movilizaciones, viajes de huida o de búsqueda de un lugar mejor.

Los ejemplos son innumerables a lo largo de la historia, pero hay uno que nos interesa destacar, porque en él la tradición judeo-cristiana del Apocalipsis se unió a una reinterpretación de las religiones indígenas de Melanesia, generando una serie de movimientos que estuvieron en relación con la descolonización. Se trata de los cultos «cargos» o del barco de carga en Melanesia, estudiados por PETER WORSLEY (1980).

Se trató de lo siguiente. Durante la Segunda Guerra Mundial y con el proceso de expansión colonial japonés y norteamericano por el Océano Pacífico, una serie de culturas indígenas vieron sus islas invadidas, por ejemplo, por japoneses, ingleses o americanos, unas invasiones y colonizaciones que supusieron la práctica destrucción de sus culturas. Como en la guerra un ejército desembarcaba y expulsaba al anterior, uniendo el apocaliptismo de los misioneros y la mitología

¹⁶ *Coplas a la muerte de su padre*, xv-xvi.

indígenas se creó la idea de la llegada de los cargueros de los antepasados que traerían mejores armas, vehículos, municiones, alimentos y bienes de todo tipo que garantizarían el retorno al poder de los indígenas.

Pero la profecía no llevó al quietismo, pues el movimiento se convirtió en violento, como otros movimientos apocalípticos. Los indígenas destruyeron sus casas y bienes y se dirigieron a las playas en las que los antepasados desembarcarían, como lo habían hecho los ingleses y los japoneses o norteamericanos, para traerles las armas que les permitiesen volver a conquistar sus tierras. Nadie había visto en las islas como se fabricaban los barcos, los aviones las armas, y además los soldados comían y tenían de todo y no cultivaban nada ni trabajaban. Por eso no fue tan irracional pensar que todos esos bienes podrían venir en otros nuevos barcos de carga que permitiesen recuperar la identidad del grupo y volver a sentir la continuidad cultural entre pasado, presente y futuro.

El culto del barco de carga desembocó en una rebelión que asumió esta forma de conceptualización de la lucha anticolonial, de la misma manera que el apocaliptismo judío fue muy peligroso para los romanos y trajo consigo la revuelta de la Guerra Judaica que supuso el fin del templo de Jerusalén y consagró la dispersión del pueblo judío durante siglos. La Iglesia, y San Agustín lo deja nítidamente claro en su *De civitate dei*, nunca vio con buenos ojos esos movimientos que podían desembocar en la violencia, porque nunca tuvo el mayor interés en precipitar la llegada del fin del mundo

Nadie pude describir su propia muerte, ni para sí mismo ni para los demás. Vemos morir a los otros desde fuera, y vemos el fin de las ciudades, los reinos o los imperios también desde fuera como meros espectadores y lo contamos mediante una narración, con un relato como los demás relatos que nos puede llevar a su vez a reflexionar además sobre el tiempo y sobre nuestra identidad y nuestra vida.

Sin embargo, lo que nadie puede hacer es narrar el origen y el fin del universo, excepto que esté narrando un mito o revelando la palabra de un dios en el que crea, pues no hay espectadores fuera del mundo, porque fuera del mundo no hay nada por definición, a menos que creamos que allí es donde viva para siempre Dios. El que lo desee así puede hacerlo, nosotros nos quedaremos con la perspectiva de un dios espectador más humano, tal y como se puede apreciar en estos versos:

Y Jesús era un marinero
Cuando andaba sobre las aguas
Y pasaba mucho tiempo vigilando
Desde su solitaria torre de madera.
Y cuando estuvo seguro de que solo
Podrían oírle los ahogados,
Dijo: «todos los hombres serán marineros
Hasta que los libere el mar».
Pero él mismo se despertó
Mucho antes de que amaneciese
Y desesperado, casi humano, se hundió en tu sabiduría
Como una piedra.¹⁷

¹⁷ Leonard Cohen, *Suzanne*.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, J. (2005) [1996]: *Egipto. Historia de un sentido*, Abada, Madrid [Wien].
- ASSMANN, J. (2009): *L'Égypte ancienne entre mémoire et science*, Hazan, Paris, 2009.
- ASSMANN, J. (2011) [2005]: *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Gredos, Madrid [München].
- ATTALI, J. (1982) [1985]: *Historias del Tiempo*, FCE, México [Paris].
- ANKERSMIT, F. (1983): *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Matus Nijhoff, The Hague.
- BARBOUR, J. (2000): *The End of Time. The next revolution in our understanding of the universe*, Phoenix, London.
- BERGSON, H. (1939): *Matière et mémoire*, PUF, Paris.
- BERGSON, H. (2006) [1927]: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca [Paris].
- BERMEJO BARRERA, J. C. (2010): *The limits of Knowledge and the limits of Science*, USC Editora, Santiago de Compostela: 61-85.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (2015): *La tentación del rey Midas. Para una economía política del conocimiento, Siglo XXI*, Madrid: 169-179.
- BONDI, H.; BONNOR, W. B.; LITTLETON, R. A.; WITHROW, G. J. (1962) [1960]: *El Origen del universo, teorías cosmológicas rivales*, FCE, México [Oxford].
- BOSWORTH, R. J. B. (2011): *Whispering City. Rome and its histories*, Yale University Press, New Haven.
- BOYER, P.; WERTSCH, J. V. (2009): *Memory, Mind and Culture* Cambridge University Press, Cambridge.
- BRANN, E. (1999): *What is then Time*, Rowmann and Littelfeld, New York.
- BURKE, K. (1962): *A Grammar of Motives*, Harvard, Cambridge.
- BURKE, K. (1969): *A Rethoric of Motives*, Harvard University Press, Cambridge.
- BURKE, K. (1975) [1970]: *Retórica de la religión*, FCE, México [Harvard].
- BURTON, R. (1948): *The Anatomy of melancholy*, Tudor Publishing Company, New York.
- CASEY, E. S. (1987): *Remembering. A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington.
- COURCELLE, P. (1963): *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, Études Agustiniennes, Paris.
- CONNERTON, P. (1989): *How societies remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CONNERTON, P. (2009): *How societies forgets*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CONNERTON, P. (2011): *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CUBITT, G. (2007): *History and Memory*, Manchester University Press, Manchester.
- CHALMERS, R. (1853): *Vestiges of the Natural History of Creation with extensive additions and emmendations*, 10ª ed., John Churchill, London.
- DAUMAS, F. (1972) [1965]: *La civilización del Egipto faraónico*, Editorial Juventud, Barcelona [Paris].

- DUPRÉ, J. (1993): *The Disorder of Things. Metaphysical Foundations of the disunity of Science*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.
- ELIAS, N. (1989) [1984]: *Sobre el tiempo*, FCE, México.
- GOODWIN, F. K.; JAMISON, K. R. (2007): *Maniacal Depressive Illness. Bipolar Disorders and Recurrent Depression*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford.
- GÜNTHER, H. (1995): *Le temps de l'histoire*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- HALBAWCHS, M. (1997): *La mémoire collective*, reedición a partir del texto de 1950, Albin Michel, Paris, 1997.
- HOERL, CH.; MCCORMACK, T. (2001): *Time and Memory. Issues in Philosophy and Psychology*, Clarendon Press, Oxford.
- HOY, D. C. (2009): *The Time in our Lives. A Critical History of temporality*, MIT Press, Cambridge.
- HUSSERL, E. (2002) [1913]: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid.
- HUTTON, P. H. (1993): *History as an Art of Memory*, Vermont University Press, Vermont.
- ZARECKA, I. I. (1994): *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- JAMISON, K. R. (1994): *Touched with Fire. Manic-Depressive Illness and the Artistic Temperament*, Free Press, New York.
- JAMISON, K. R. (1995): *An Unquiet Mind. A Memoir of Moods and Madness*, Alfred A. Knopf, New York.
- JAMES, W. (1989) [1890]: *Principios de Psicología*, FCE, México [Harvard].
- JASPERS, K. (1993) [1913]: *Psicopatología general*, FCE, México [Berlin].
- JONKER, G. (1995): *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Brill, Leyden.
- KOSELLECK, R. (1990) [1979]: *Le futur passé. Contribution a la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'École des Hautes Études, Paris, 1990.
- KOSELLECK, R. (1997): *L'expérience de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- KOSELLECK, R. (2007) [1919]: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid.
- KRAMER, S. N. (1985) [1956] : *La historia empieza en Sumer*, Orbis, Barcelona [Colorado].
- LACKENBACHER, S. (1990): *Le palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, La Découverte, Paris.
- LEDUC, J. (1999): *Les historiens et le temps, conceptions, problematiques, écritures*, Seuil, Paris.
- LEYDEN, W. V. (1961): *Remembering. A Philosophical Problem*, Duckworth, London.
- LIVERANI, M. (2006) [2004]: *Mito y política en la historiografía del Próximo Oriente Antiguo*, Bellaterra, Barcelona.
- LORENZ, CH.; BEVERNAGE, B. (2013): *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and the Future*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen.
- MARGALIT, A. (2004): *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Cambridge.

- MARGALIT, A.; ZERUBABEL., E. (2003): *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, University of Chicago Press, Chicago.
- MATURANA, R.; VARELA, F. J. (1998): *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, edición ampliada, Shambala, Boston, 1998.
- MATSUDA, M. K. (1996): *The Memory of Modern*, Oxford University Press, New York.
- MELGES, F. T. (1982): *Time and the Inner Future. A temporal approach to psychiatric disorders*, Wiley, New York.
- MONDOLFO, R. (1968): *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, EUDEBA, Buenos Aires.
- MONDOLFO, R. (1952): *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, EUDEBA, Buenos Aires.
- MOREAU, J. (1965): *L'espace et le temps selon Aristote*, Antenora, Padova.
- MUNSAT, S. (1966): *The Concept of Memory*, Random House, New York.
- O'DALY, G. (1987): *Augustine's philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley.
- OLSEN, N. (2013): *History in the Plural. An Introduction to the work of Reinhardt Koselleck*, Berghahn, Books, New York.
- POMIAN, K. (1983): *L'ordre du Temps*, Gallimard, Paris.
- PORTER, R. (1977): *The Making of Geology. Earth Science in Britain, 1660-1815*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PRITCHARD, J. B. (1950): *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, New Jersey.
- QUINN, J. M., OSA (2007): *A companion to the Confessions of St. Augustine*, Peter Lang, Berlin.
- RICOEUR, P. (1983): *Temps et récit*, I, Seuil, Paris.
- ROBIN, R. (2003): *La mémoire saturée*, Stock, Paris.
- SCHOPENHAUER, A. (1970) [1904]: *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid.
- SCHOPENHAUER, A.; HARTMANN, E. V. (1930) [1904]: *Philosophy of the Unconscious. Speculative Results according to the Inductive Method of Physical Science*, Routledge, London.
- SCHUTZ, A. (1967) [1960]: *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Northwestern [Wien].
- SCHUTZ, A. (1974): *The Structures of the Life-World*, Heineman, London.
- TERDIMAN, R. (1993): *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, Cornell University Press, Cornell.
- TOULMIN, S.; GOODFIELD, J. (1968) [1965]: *El descubrimiento del tiempo*, Paidós, Barcelona [London].
- VOLNEY, C. F. (1985) [1784]: *Las ruinas de Palmira o meditaciones sobre las revoluciones de los imperios*, El Mundo Universal, Madrid.
- WAGNER, H. R. (1983): *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*, University of Chicago Press, Chicago.
- WARD, P. D.; BROWNLEE, D. (2000): *Rare Earth. Why Complex Life is Uncommon in the Universe*. Copernicus, New York.
- WARNOCK, M. (1987): *Memory*, Faber and Faber, London.
- WEINRICH, H. (1999) [1997]: *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Siruela, Madrid [München].

- WITOW, G. J. (1980): *The Natural Philosophy of Time*, Clarendon Press, Oxford.
- WITOW, G. J. (1988): *Time in History. Visions of the Time from Prehistory to the Present*, Oxford University Press, Oxford.
- WILLIAM, B. (2010): *Public Forgetting. The Rhetoric and Politics of Beginning again*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania.
- WILSON, E. O. (1999) [1998] *Consilience. La unidad del conocimiento*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- WORSLEY, P. (1980) [1967]: *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos «cargo» en Melanesia*, Siglo XXI, Madrid.