



Artículo de Investigación

Historicidad e identidad: una lectura de “el impostor” de Javier Cercas desde la fenomenología de Merleau-Ponty

Historicity and Identity: a Merleau-Pontyan Reading of Javier Cercas' El Impostor

Recibido: Octubre 2016 **Aceptado:** Julio 2017 **Publicado:** Noviembre 2017

Katherine Ivonee Mansilla Torres

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

kmansilla@pucp.pe

Resumen: El presente trabajo se divide en dos partes. En la primera parte, se explican las nociones fenomenológicas de temporalidad e historicidad de Maurice Merleau-Ponty, para interpretar la novela sin ficción de Javier Cercas, *El Impostor*. El personaje de la novela, Enric Marco, crea una identidad falsa como salvavidas a una realidad que no es capaz de ver o en la que no es capaz de existir. Explicaremos como este problema podría ser identificado, como una negación de la existencia. En la segunda parte, ampliamos el análisis existencial hacia una descripción de la sociedad: cuán cerca estamos de ser Enric Marco. Acompañaremos esta segunda parte con textos breves de Merleau-Ponty, publicados al finalizar la Segunda Guerra Mundial, cuyos argumentos permiten describir las respuestas sociales a la violencia, las mismas que son semejantes a las descripciones que hace Cercas de la sociedad española, esto es, la incapacidad social para reincorporarnos o rehacernos frente a un presente confuso.

Palabras clave: Merleau-Ponty - Cercas - identidad - historicidad - temporalidad

Citación: Mansilla Torres, K. I. (2017). Historicidad e identidad: una lectura de “el impostor” de Javier Cercas desde la fenomenología de Merleau-Ponty. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 27(2), 291-301. DOI: 10.15443/RL2723

Dirección Postal: Dirección de Asuntos interinstitucionales - DARI, Av. Universitaria 1801, Lima 32

DOI: [dx.doi.org/10.15443/RL2723](https://doi.org/10.15443/RL2723)



Abstract: This article is divided in two sections. In the first one, we will explain the phenomenological concepts of temporality and historicity in Merleau-Ponty's thought in order to analyze the Javier Cercas' non-fiction novel *El Impostor*. The main character of this novel, Enric Marco, creates a false identity as a way to survive into a reality that he is not able to see or where he is not capable of existing. We will expose how this problem could be identified as a negation of existence. Secondly, we extend the existential analysis towards a description of the society: how similar are we to Enric Marco? We will accompany this second section with brief texts of Merleau-Ponty that were published at the end of the Second World War, in which we can find arguments that can let us describe the social answers to violence, the same answers that are not far from the descriptions that Cercas provides of the Spanish society, this is, the social incapacity to remake our lives against a blurry present.

Keywords: Merleau-Ponty - Cercas - identity - historicity - temporality

1. Introducción

Enric Marco, anarquista catalán, conocido como uno de los sobrevivientes del campo de concentración de Flossenbürg, Alemania, célebre representante de los temas de la memoria colectiva en España, se convirtió intempestivamente, en el año 2005, en el gran impostor. El día que Marco daría su discurso como presidente de la Amical de Mauthausen, el historiador Benito Bermejo lo desenmascaró. Durante los treinta años de democracia española, Enric Marco se había hecho pasar por un rebelde antifranquista deportado a Alemania, había dado centenares de discursos y entrevistas como presidente de la Amical; lo homenajearon en el congreso español, lo invitaban a dar su testimonio como sobreviviente en escuelas y universidades, donde los jóvenes acudían conmocionados a escucharlo, se escribieron varios artículos y libros sobre él y su vida como « sobreviviente ». En síntesis, era una de las personas más influyentes en España para temas de memoria histórica. Pero, en realidad, tal como había comprobado Bermejo, Enric Marco nunca fue un exiliado en Alemania, sino que viajó como trabajador voluntario, tampoco estuvo en el campo de concentración de Flossenbürg, sino que se hizo pasar por otra víctima.

El Impostor, de Javier Cercas (2014), es una novela sin ficción sobre la vida de Enric Marco. Como afirma el autor, la ficción la pone Marco. Durante los diez años en los que Cercas ha estado escribiendo esta novela, ha realizado decenas de entrevistas con el octogenario impostor y ha revisado archivos y documentos, no para visibilizar aún más las mentiras de la vida de Marco, tampoco para « salvarlo » de la condena moral de la sociedad española, sino para comprender nuestra incapacidad humana para enfrentar nuestra realidad. Enric Marco no era el héroe que inventó de sí mismo (combatiente de la guerra civil y cautivo en un campo nazi), simplemente fue una versión extrema y exagerada de una sociedad que no sabía cómo ubicarse frente a la violencia vivida en España.

Esa es la idea central que se desarrolla en esta novela sin ficción. Nuestro interés es acercarnos a ella como motivo para una reflexión fenomenológica sobre la historicidad y la identidad, específicamente desde la filosofía del francés Maurice Merleau-Ponty. En palabras del fenomenólogo francés, « la obra de un buen novelista siempre se sostiene de dos o tres grandes ideas filosóficas » (Merleau-Ponty, 1977c), esto quiere decir que el trabajo del novelista no es

tematizar o analizar esas ideas, sino hacerlas existir en un gran relato y brindarnos así motivos para pensar de nuevas formas nuestra realidad. No puede decirse, por ende, que la tarea de la literatura y de la filosofía tengan que ir por separadas, porque, de lo que se trata, en ambos casos, es dar sentido a nuestras experiencias vividas, de ejercitarnos en una reflexión de idas y venidas entre ambas expresiones humanistas (filosofía y literatura), para encontrar en nuestras situaciones sociales, culturales y políticas nuevas formas de comportarnos o de transformar nuestros comportamientos ya sedimentados.

La situación que Cercas narra en *El Impostor* –específicamente la relación entre realidad y mentira que plantea la obra– podría ser un claro ejemplo de las relaciones entre historicidad e identidad que Merleau-Ponty desarrolla en uno de sus principales libros: *Fenomenología de la Percepción* (1945). En efecto, la novela sin ficción da cuenta de cómo Enric Marco fabrica sus mentiras ubicándolas, en el período de la guerra civil española, cuya cifra de deportaciones ascendió a siete mil españoles enviados a campos de concentración nazis, donde la mayoría fueron torturados, asesinados y desaparecidos. Sin embargo, las mentiras de Marco empezaron a crearse y difundirse, luego de la muerte de Francisco Franco, en 1975, cuando España transitaba de la dictadura a la democracia, cuya característica es la de un país institucionalmente frágil y herido por los años de violencia. Como intentaremos mostrar en esta breve artículo, que un impostor haya sido el abanderado de la memoria histórica española durante años, revela las formas en las que nos disponemos, luego de la violencia, a autodefinirnos y a definir nuestras relaciones sociales, las maneras en las que fluctuamos entre la verdad y la mentira para poder convivir.

El artículo se divide en dos partes. En la primera, explicaremos qué es la temporalidad y la historicidad en la fenomenología de Merleau-Ponty. Apoyándonos en las ideas del filósofo, haremos una aproximación a la identidad de Enric Marco, para mostrar cómo el personaje revela un problema que puede verse no solamente desde una perspectiva ética o psicológica, sino también existencial, puesto que Marco crea una identidad falsa como salvavidas a una realidad que no es capaz de ver o en la que no es capaz de existir. En la segunda parte, ampliamos el panorama a un análisis social, ver a Marco como un reflejo de una sociedad que no ha logrado reconocerse en la violencia. Nuestro interés por hacer dialogar la literatura con la filosofía de Merleau-Ponty la realizamos a partir de textos que el filósofo publicó al término de la Segunda Guerra Mundial y que se los conoce como el período existencialista-fenomenológico del autor.

2. Historicidad e identidad

Lo que nos cuenta la novela es que Enric Marcos miente y, en la medida en que una mentira es siempre malintencionada, lo que hizo Marco es moralmente malo. No hay aquí mayor discusión moral. Tampoco la novela se entrapa en este problema. Al contrario, Cercas opta por problematizar la mentira desde ámbitos distintos al moral, intenta analizarla, primero en la literatura y, segundo en la historia. Sobre la literatura, Cercas compara a Marco con el novelista: los novelistas también mienten, crean ficciones ¿Marco podría ser un novelista? La respuesta es no. La literatura supone un “juego del lenguaje” cuyo fundamento es que en la mentira literaria no hay daño, la ficción es un recurso literario para que el lector descubra en ella una nueva realidad (Cercas, 2014). Entonces, el novelista no busca engañar a sus lectores, sino –al contrario– los invita a descubrir algo nuevo desde esa realidad fabricada.

En un artículo publicado en *El País*, luego del desenmascaramiento de Marco, el escritor Vargas Llosa (2005), declara su fascinación por este, describiéndolo como un personaje espantoso y al mismo tiempo genial, porque ha sido capaz de tomar ciertos hechos de la historia y reinventarlos. Según el escritor peruano, a diferencia de un novelista que necesita lápiz y papel para escribir esa ficción, Marco es un novelista de « carne y hueso ». Termina su artículo diciendo: “Señor Enric Marco, contrabandista de irrealidades, bienvenido a la mentirosa patria de los novelistas” (Vargas Llosa, 2005). En efecto, si ubicamos a Marco solamente en el ámbito del juego del lenguaje literario, éste no sería un impostor. Pero, lo cierto –que no logra ver Vargas Llosa– es que Marco usa la regla de mentir que es válida en la literatura, mas no en la vida real. En es

este segundo ámbito, mentir sí es una bajeza, una falta de respeto, una agresión moral (Cercas, 2014). Por lo tanto, Marco no es un novelista y sus mentiras son socialmente dañinas.

Según lo dicho hasta aquí, a pesar de la novela, no es la perspectiva literaria la que nos permite entender por qué existe alguien como Marco en la vida real. A él, tenemos que pensarlo desde una perspectiva histórica. Este segundo ámbito nos pone en la experiencia misma de la vida, en la existencia. Por eso, es útil recurrir a una reflexión merleau-pontyana sobre la misma.

Debemos decir, primero, que la historicidad merleau-pontyana se describe (como cualquier otro concepto propio de la filosofía del fenomenólogo francés) desde el *cuerpo propio dirigido al mundo* (*être au monde*), esto quiere decir que para Merleau-Ponty el cuerpo es la base fundamental para nuestra percepción del mundo, los otros y las cosas. Entre el *cuerpo propio* y el mundo hay una relación tal como sucede como una figura y su fondo: no podemos comprender la figura sin un fondo desde el que ella resalta, así tampoco podemos comprender el cuerpo sin el mundo en el que habita. Entre el cuerpo propio y el mundo, por tanto, hay una relación donde el mundo motiva al cuerpo a que éste lo ponga en forma, es decir, le de sentido. El cuerpo responde a esta invitación *haciendo existir* una expresión (un gesto, una palabra, un significado) que equilibre u ordene la situación vivida. Por ello, Merleau-Ponty explica que no se puede comprender al cuerpo sin el mundo ni viceversa: “el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1997: 219).

Ahora bien, según Merleau-Ponty, el cuerpo actúa en dos modalidades a las que las denomina *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*. El cuerpo habitual funciona como un repositorio que guarda las percepciones pasadas y las sedimenta, el cuerpo actual retoma las vivencias del cuerpo habitual y les da un nuevo sentido. Esta comunicación opera sinérgicamente en nuestro sistema corporal, motivado por el mundo o los otros individuos, bajo una lógica de *Fundierung*¹. Es decir, para poner en forma el mundo, el cuerpo propio se organiza haciendo que el *cuerpo actual* vuelva sobre el *cuerpo habitual* para, luego, ofrecerle a este último nuevos significados. Esa actividad o este flujo es un movimiento temporal, el cuerpo, estando en el presente, se dirige al pasado para recoger y resignificar elementos que le den un nuevo sentido (un futuro) a la vivencia. Entonces, hablamos de una *puesta en forma*, un dar sentido desde el cuerpo que, en tanto es temporal, es inacabado: estructura y reestructura sentidos, repliega y despliega movimientos, recoge y transforma vivencias.

Ahora bien, esta descripción fenomenológica de la *Fundierung* (o del motivante-motivado), podría ayudarnos a tener una perspectiva histórica distinta de la novela de Cercas. Desde la fenomenología merleau-pontyana, el movimiento temporal que efectúa el cuerpo propio permite una recreación de las vivencias. ¿Qué quiere decir? Construyo desde el presente, el pasado, lo que significa ya otra forma de éste, pues la comprensión de la historia se hace siempre por esbozos, donde el pasado y el futuro funcionan como puntos de apoyo resbaladizos. De esto se desprende que, siendo sujetos temporales, no podemos tener una identificación apodictica sobre nosotros mismos (por ejemplo: “soy esto”, “soy aquello”); es equívoco pensar que somos una unidad identitaria con nosotros mismos. Por eso, dice el fenomenólogo francés:

Las decisiones teóricas y prácticas de la vida personal pueden captar a distancia mi pasado y mi futuro, dar a mi pasado con todos sus azares un sentido definido haciéndole seguir un cierto futuro que luego se dirá que era la preparación, introducir la historicidad en mi vida: este orden siempre tiene algo de ficticio (Merleau-Ponty, 1997: 358).

Para Merleau-Ponty, la identidad podría, por tanto, definirse como la recreación que hacemos sobre nosotros mismos en el tiempo y por esbozos, una identidad que es siempre incompleta y transformada de manera espontánea. Situándonos en el presente, nos proyectamos a un doble horizonte de pasado y futuro para darle una respuesta a este presente. Por eso, en la fenomenología del francés, hablamos de sujetos que habitan (son) el tiempo, del mismo modo como son al mundo, vale decir, sujetos que son proyectos inacabados y que están siempre haciéndose.

Ahora bien ¿Merleau-Ponty estaría refiriéndose a la construcción de nuestra historicidad o nuestra identidad del mismo modo como Marco crea una identidad falsa? No precisamente. Marco reiventa su historia, partiendo de sus vivencias pasadas, pero no en el sentido fenomenológico del que habla Merleau-Ponty. Para explicar esta diferencia, nos remitimos al caso del enfermo de ceguera psíquica, llamado Schneider, citado por el fenomenólogo en su obra *Fenomenología de la Percepción*². Schneider es un soldado de la Primera Guerra Mundial que fue herido en la región occipital craneal, cuyas consecuencias patológicas afectaron, entre otras cosas, su comportamiento sexual y expresiones motrices. Schneider podía realizar movimientos concretos, pero no abstractos, por ejemplo, podía rascarse en el lugar que le había picado un mosquito, pero no podía señalar dónde estaba la picadura, cuando le decían que imite el saludo militar debía repetir la secuencia de sus hábitos. Schneider no podía improvisar ni cambiar su rutina, no tenía expresiones libres (Merleau-Ponty, 1997). Según Merleau-Ponty, el hombre sano, en tanto vive en el tiempo y el espacio, puede de actualizar sus movimientos recogiendo los realizados anteriormente, por lo que es capaz de improvisar. Pero Schneider no puede actualizar, elaborar movimientos nuevos a solicitud del medio vivido y sus respuestas solo pueden ser movimientos concretos. Schneider está impedido de proyectarse al futuro, de producir virtualidad de manera espontánea, Schneider es incapaz de transformar su situación presente. Así, el enfermo vive en su situación concreta y sin lograr “hacer existir” otras formas de *ser al mundo*. Por lo tanto, en Schneider no hay virtualidad. ¿Qué significa esto? Para Merleau-Ponty, lo virtual es aquella gratitud del cuerpo de *poner en forma* el mundo. Schneider no despega del presente, vive como “congelado” en su presente inmediato, no hay paso a lo lúdico, a la *recreación*, porque el futuro no lo inspira, no encuentra en él algo que pueda transformar. En conclusión, una persona que no es capaz de virtualidad no puede reinventar su pasado proyectándose al futuro.

Desde nuestra perspectiva, Enric Marco se situaría en una situación parecida a la de Schneider, pues en él tampoco hay virtualidad, aunque no con relación al futuro. Marco, situado en un presente lleno de incertidumbres, de un pasado fracasado y vergonzoso, resuelve no negarse al futuro (como Schneider), sino al pasado; Marco se niega a *hacer existir*, en el sentido que, situándose en un presente, anula el pasado en su proyección de futuro. Lo único que acompaña su respuesta al pasado es la negación de una vida mediocre, porque prefiere regocijarse en un proyecto (falso) de heroicidad. Por eso, es tan desgarrador el momento cuando Cercas va mostrándole con documentos todas sus vidas reales, librándolas de las mentiras y el octogenario impostor le implora: “Por favor, déjame algo” (Cercas, 2014: 91). Un tema central en toda la novela es la comparación que establece Cercas entre Marco y Alonso Quijano -Don Quijote de la Mancha-. Marco y Alonso Quijano, piensa el autor de esta novela sin ficción, son dos personajes que han terminado confundiendo su vida con una novela, porque no aceptaron ser quienes eran y se han sacado la vergüenza reiventándose una vida fascinante. La respuesta al pasado es anularlo, tal como también lo hace Don Quijote. Dice Cercas:

A los cincuenta años de edad, don Quijote y Marco se rebelan contra su destino natural, que es, pasada la cumbre de la vida, darse por satisfechos con lo que han vivido y prepararse para la muerte; ellos no condescienden, no se resignan, no se someten, ellos quieren seguir viviendo, quieren vivir más, quieren vivir todo aquello que nunca vivieron y que siempre soñaron con vivir. Están dispuestos a todo para conseguirlo; a todo significa a todo: también a engañar al mundo haciéndole creer que son el gran Quijote y el gran Enric Marco. Entre la verdad y la vida, eligen la vida: si la mentira da vida y la verdad mata, ellos eligen la mentira; si la ficción salva y la realidad mata, ellos eligen la ficción (2014: 232).

Enric Marco no acepta el pasado, y entonces miente; su virtualidad es completamente artificial, tiene una mirada miserable de su pasado, que no puede tolerar, que no puede sentirla propia, porque lo denigra. Marco está avergonzado por su ordinariedad y necesita mentir. En términos fenomenológicos, es carente de un movimiento temporal, porque no acepta el pasado real.

En síntesis, para Merleau-Ponty, la forma cómo nos comprendemos históricamente o cómo nos identificamos supone un plano existencial, donde el cuerpo actual metamorfosea los sentidos que alberga el cuerpo habitual a solicitud del mundo. Cuando se quiebra algo en nuestra historia, cuando una vivencia obnubila nuestra situación, el pasado encuentra en el presente

un futuro sombrío, que puede ser expresado bajo lo gélido de la enfermedad (como en el caso de Schneider), o como patrones compulsivos de falsedad (como en el caso de Marco). En ambos se muestran formas que paralizan el flujo temporal y distorsionan nuestra direccionalidad al mundo, revelándose la incapacidad de hacer cambios o transformaciones de nosotros mismos. No existe, pues un deseo existencial por buscar respuestas más armónicas o equilibradas con relación al mundo o a nuestra historia. La virtualidad de Marco es artificial porque es una compensación de un vacío propio, de su desprecio a él mismo.

3. Memoria colectiva y compromiso social

¿Cómo y por qué Enric Marco engañó por más de treinta años a todo el país, convirtiéndose en el dirigente y el representante de las víctimas del periodo más doloroso de España? Como ha dicho Vargas Llosa (2005), lo más increíble del caso Marco no es que haya mentido sino cómo pudo haber engañado a tanta gente, por tanto tiempo, incluyendo a los mismos españoles sobrevivientes, que habían experimentado la violencia y el desprecio. Según Cercas, el sostenimiento de una vida famosa de mentiras va más allá de las habilidades personales del fabulador: no solo se necesita de una mentira, sino de crédulos (Cercas, 2014).

La novela fluctúa describiendo tres formas de comprensión histórica del pasado español: El pasado que Cercas llama “el silencio de la transición”, el pasado del “silencio cómodo” y el pasado de la “memoria kitsch”. Sobre el primero –el silencio de la transición– se puede describir como el pasado inmediato de la dictadura a la democracia: un periodo de cambio donde se creía que políticamente era necesario que entre todos los partidos y/o grupos políticos exista un “pacto tácito de olvido” (Cercas, 2014: 302). Pasar a la democracia significaba –estratégicamente– posponer el tema de las víctimas del franquismo, pues si había que resarcirlas, eso implicaría discusiones políticas que ponían en vilo la endeble democracia. El segundo pasado, llamado “silencio cómodo”, se desarrolla en la década del noventa. Según Cercas, podría pensarse que éste era un tiempo propicio para releer la historia y resarcir a las víctimas, pero –políticamente– a los grupos de la derecha española no les convenía recordarlas, y a la izquierda tampoco le daba mayores beneficios. En ese contexto, explica Cercas, era mejor guardar silencio y disfrutar de la comodidad de un periodo de riquezas y de la pertenencia a una sociedad europea con ideales compartidos de bienestar y progreso; así, el tema de las víctimas, otra vez se olvidó. El tercer pasado es el que aparece a fines de los noventa y llega a su cúspide el 2000, con la Fundación de la Asociación para la Memoria Histórica. Este movimiento promovió la búsqueda y apertura de fosas comunes, se convocaron congresos, seminarios, se hicieron tesis sobre el pasado franquista, se recuperaron testimonios, incluso se dictó la ley nacional por la memoria histórica. A esta tercera lectura del pasado, Cercas la llama “kitsch”, porque la memoria se convierte en un tema de moda, que no toma en cuenta matices ni complejidades. La prensa hablaba y recordaba a las víctimas, pero los acercamientos rozaban con lo meramente estético, y desde ese dolor artificial, la nación se integraba. Justamente, este tercera comprensión del pasado ha tenido su declive (y hasta su desaparición) el año de publicación de *El Impostor* (2014), entre otros temas, porque la preocupación económica actual obliga a que “la moda del pasado pase” (Cercas, 2014: 306). La fama de Marco se da en esta tercera comprensión histórica que acabamos de describir, la de la memoria kitsch.

Si nos situamos en la primera comprensión del pasado (pacto de olvido), España tenía el horror muy de cerca y eso le impedía verlo con claridad. Uno puede entrever esto si analiza los escritos del periodo, por ejemplo, no hay una distinción entre deportaciones y holocausto, o no se sabe con certeza el número de víctimas españolas a manos de los nazis. Es interesante comparar la situación de posguerra Española con la descripción que hace Merleau-Ponty sobre el fin de la Segunda Guerra Mundial, en *Humanismo y Terror*, obra de 1947:

La guerra ha gastado tanto los corazones, ha exigido tanta paciencia, tanto valor, prodigó tanto los horrores gloriosos o no gloriosos, que los hombres no tienen siquiera suficiente energía para mirar la violencia a la cara, para verla allí donde se encuentra. Han deseado tanto alejar al fin la presencia de la muerte y volver a la paz, que no pueden tolerar el no encontrarse en ella todavía, y una visión un poco franca de la historia es considerada como una apología de la violencia (Merleau-Ponty, 1995: 35).

La reflexión filosófica de Merleau-Ponty se sitúa entre el período de la ocupación nazi en Francia, la resistencia del General De Gaulle y, posteriormente, la depuración francesa. Como en otros escenarios de post-guerra, Merleau-Ponty analiza cómo las formas en las que se entretajan las relaciones políticas pueden ser detonantes para la violencia. De ese modo, lo que ve Merleau-Ponty, a partir de su experiencia en Francia, es que la libertad no es un asunto de derechos de individuos, sino todo lo contrario: la libertad plantea una relación colectiva que exige tomar posición, reconocerse o identificarse con ciertos grupos, y por ende exige riesgo y compromiso en un medio social complejo de relaciones humanas. No es que la guerra sea una situación azarosa que interrumpe un orden social o cultural; ella es el desvelamiento de una situación insostenible sobre el modo que nos hemos venido comportando con los otros y que no hemos tenido la capacidad de ocuparnos históricamente de ese tipo de relaciones.

Para Cercas, prácticamente todos los países “tienen o han tenido una compleja deficitaria digestión de su pasado reciente, porque ningún país puede presumir de un pasado sin conflicto y sin violencia y sin nada de lo cual avergonzarse, y al igual que Marco, las naciones hacen también lo posible para evitar conocerse a sí mismas o reconocerse como lo que son” (Cercas, 2014: 273). Ubiquemos a Marco, entonces, en este fondo social merleau-pontyano, sin energía para comprender la guerra o, como dice Cercas, sin “capacidad de digestión para ver el pasado reciente” (Cercas 2014, 303). Marco miente, pero ninguna institución, ninguna persona se tomó la molestia de desmontar al falso Marco ni verificar su información. Si bien algunos deportados españoles sospechaban de la falsa identidad de Marco, nadie lo delató ni investigó. Había, por ende, una complicidad involuntaria y silenciosa en la forma cómo los individuos de post-guerra se relacionaron entre sí, con el pasar del tiempo y es lo que Cercas define como la “industrialización de la memoria” o aún peor “una prostitución de la memoria” (Cercas 2014, 305), es decir, una memoria falsa que se reencuentra a través de un sentimentalismo sin más o un moralismo que no puede mostrar o describir las ambigüedades de una violencia histórica, donde los sujetos se vieron envueltos y tuvieron roles específicos en torno a una violencia generalizada. Tal como dice Cercas, el pasado logra aparecer pero desde una memoria histórica sin “zona gris” (Cercas, 2014: 306).

Hay algo más sobre esta incapacidad de digestión que ocurre luego de un período violento: el miedo latente como secuela, que el mismo Marco retrata perfectamente hacia el final de la novela. En la última entrevista hecha por Cercas, éste le pregunta si tuvo mucho miedo durante la guerra. Marco responde:

Mucho. Pero el miedo no era sólo mío: era de todos; era un miedo general. De la guerra por motivos evidentes, y después de la guerra también. Mucha gente tenía mucho miedo: era un país encarcelado, un país de delatores, de sobornados, de prostituidos. Había de todo, y nada bueno. Y de todo por miedo. Por supervivencia. Para seguir viviendo a costa de lo que fuese (Cercas, 2014: 392).

Este miedo origina la mentira. ¿No era mejor que Marco haya hecho explícito el “miedo general” de una guerra? No podía. Él le hablaba a los jóvenes de la dignidad y la valentía, del supuesto heroísmo que él representaba. La verdad se ocultaba porque era la de un hombre puesto en una situación, en la que solamente querían sobrevivir, como la mayoría de ciudadanos españoles. Merleau-Ponty narra algo parecido sobre el período de posguerra: “en esta batalla no nos estaba permitido permanecer neutrales” (Merleau-Ponty, 1977b: 218), dice también:

La guerra y la ocupación nos han enseñado solamente que los valores siguen siendo nominales, y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política que los haga entrar en la existencia; es más que los valores no son nada, en la historia concreta, sino una manera distinta de designar las relaciones entre los hombres según éstas se establezcan por el modo de su trabajo, de sus amores, de sus esperanzas y, en una palabra, de su coexistencia (Merleau-Ponty, 1977b: 229)

Tanto Cercas como Merleau-Ponty muestran una idea de un pasado que no se quiere ver, y, sin embargo, éste regresa al presente exigiendo una respuesta de las nuevas generaciones. Es un pasado no resuelto que “no pasa” porque las generaciones siguientes no han asumido su responsabilidad de transformación. En ese sentido, el novelista y el filósofo nos brindan

una idea de la memoria colectiva que exige asumir la responsabilidad de nuestros conflictos sociales, dejando a un lado el moralismo subjetivo, interior que solamente satisface a cada individuo de manera particular. La memoria colectiva implica mirar el horror del pasado y, por tanto, reconocer tipos de complicidad en esas situaciones, implica salir de lo subjetivo para reencontrarse en lo intersubjetivo, que por su propia naturaleza no es armonioso, puesto que cualquier decisión política o social afecta la libertad de los demás.

Es preciso profundizar un poco más en lo que entiende Merleau-Ponty por *comprensión histórica*. Según el autor, cuando el historiador estudia una batalla (Merleau-Ponty, 1997), cree captarla en su verdad, pero en realidad el historiador no reconoce que cuando él la relata, ésta ya se ha producido, el historiador –explica Merleau-Ponty– no reconoce que, en el mismo momento en que la batalla se daba, su final era aún contingente. Por otra parte, alguien involucrado en el hecho histórico, podría acercarse a narrar cada momento con precisión y creer que la vivencia misma es lo más próximo al acontecimiento³. Pero, este sujeto, enfocado en los hechos como el medio de comprensión, puede alejarse de un hilo conductor sobre los mismos. Esto quiere decir, que el paso de un presente a otro no es observado, sino efectuado por el sujeto, del mismo modo que para producir un gesto o una palabra, el cuerpo solo puede hacerlo moviéndose en el tiempo. No hay una única verdad ni en el historiador ni en el que vive la experiencia. Los momentos temporales se recubren incesantemente como indicamos anteriormente: voy al presente dirigiéndome al pasado para producir un futuro. De ello puede concluirse que, para Merleau-Ponty, cuando consideramos la estructura de lo social, debemos también ubicarnos en una estructura no fija u objetiva, sino cambiante, que se hace y recrea, porque el tiempo y la historia son *síntesis transtivas*.

Por lo mismo, el tejido social y la comprensión histórica de nuestras relaciones solo se puede hacer en transición, es decir, del paso de un momento histórico a otro, cuyo flujo no consiste en una idea específica de la historia (causas) o porque la historia tenga una finalidad irrevocable. Las relaciones sociales y su comprensión histórica, en tanto son síntesis transitiva, nos hacen ver las decisiones que toman los sujetos sin ninguna garantía de porvenir, tan solo con la esperanza de que serán posibilidades de realización y he ahí la contingencia de la historia. Por eso, dice el autor :

Nuestra relación con la historia no es entonces solamente la relación de entendimiento, la de espectador y del espectáculo. No seríamos los espectadores si no estuviésemos comprometidos con el pasado, y la acción no sería grave si no concluyera toda la empresa del pasado y no le diese al drama su último acto. La historia es un objeto extraño, un objeto que somos nosotros mismos (Merleau-Ponty, 1957: 15).

Si solamente nos concentramos en un halo del movimiento temporal y perdemos de vista el flujo mismo de la existencia, entonces aparece -como en el caso Marco- una memoria *kitsch*. La impostura, ya no solo es de Marco; es una impostura social, nacional. La mentira termina siendo un *modus vivendi* socialmente establecido, en el que Marco es el extremo (Cercas, 2014). Lo que hacía Marco era mentir exageradamente, en una sociedad incapaz de mirar su pasado real. Dice Cercas:

en la transición de la dictadura a la democracia, muchísima gente se construyó un pasado ficticio, mintiendo sobre el verdadero o maquillándolo o adornándolo, para encajar mejor en el presente y preparar el futuro, todos deseosos de probar que eran demócratas desde siempre, todos inventándose una biografía de opositores secretos, malditos oficiales, resistentes silenciosos o antifranquistas durmientes o activos, con el fin de ocultar un pasado de apáticos, pusilánimes o colaboracionistas (2014: 299).

Para Merleau-Ponty, la relación intersubjetiva es un comercio entre los cuerpos: no arrastra al otro o se desliza al otro para proyectarse nuevamente y entrar en comunicación. Esto quiere decir que la comunicación no es de un sujeto a otro u otros, sino una mezcla de gestos que permiten enriquecer los gestos propios. El fenomenólogo francés piensa, por ello, que el conflicto, el drama social, se inicia cuando se ha pretendido integrar al otro a una sola visión de la conciencia, haciendo que el mundo sea uno solo y que pueda ser claramente comprendido

desde nuestros vínculos racionales, como conciencias. Desde la visión del comportamiento (Merleau-Ponty, 1953), cada sujeto está dispuesto al mundo desde su propia particularidad, pero esto tampoco los hace una especie de mónada, cerrada al otro, sin acceso a los demás. La relación comunicativa, que se enfoca en el comportamiento, hace que se produzca un mundo compartido, que no es el mundo de « x » o « y », sino un *intermundo*. Éste tiene sentidos distintos para sus interlocutores, pues es un mundo producido en el *comercio de la comunicación*. Para Merleau-Ponty, los problemas sociales se establecen en cómo el cuerpo se dispone a la situación y cuya situación solicita una respuesta, haciéndonos despertar a la historia, a los hechos y a las relaciones humanas que se mantenían dormidas.

Si vemos a Marco como ejemplo y a la sociedad española posfranquista que creyó en Marco, la narración de Cercas es una descripción profunda de lo que ocurre en nuestra coexistencia: no podemos reconstruirnos solos o, como diría el francés, no podemos ser libres solos :

Una vez la mirada del otro propuesto, una vez la mirada del otro sobre mí, al insertarme en su campo, me ha despojado de una parte de mi ser, se comprende muy bien que yo no pueda recuperarla más que entablando unas relaciones con el otro, haciéndome reconocer libremente por él, y que mi libertad exija para los demás la misma libertad (Merleau-Ponty, 1997: 369).

Ahora bien, para darnos ciertas ideas sobre esta “reconstrucción” intersubjetiva del pasado, cabe preguntarse ¿Por qué Marco miente como si fuera un héroe del pasado? Para Merleau-Ponty, las formas en las que occidente ha comprendido la historia, han encubado siempre el culto al héroe (Merleau-Ponty, 1977a), aunque estos hayan tenido distintas características. Luego de la guerra, dice Merleau-Ponty, no existen estos tipos de heroicidad; ésta se ha convertido para los hombres en un “un servicio inútil” (1977a: 274). El nuevo héroe es el hombre que ha sobrevivido a las batallas y que su lucha es sobre cómo conservar la conducta “de hombre vivo”. En efecto, luego de la Segunda Guerra Mundial, el sujeto se enfrenta a una experiencia de caos y fracaso y no sabe cuál es exactamente su tarea. Si existe la heroicidad, ésta consistiría en hallar posibilidades de un futuro en el claroscuro de su situación confusa y aterradora, dicho de otro modo, de transformar ese presente en algo digno humanamente. Por eso, dice el francés:

los santos del cristianismo, los héroes de las revoluciones pasadas no han hecho otra cosa. Simplemente, intentaban creer que su combate estaba ya ganado en la Historia. Los hombres de hoy no tienen este recurso. El héroe de los contemporáneos no es Lucifer, tampoco es Prometeo, es el hombre (Merleau-Ponty, 1977a: 277).

Entonces, ¿Qué sería ser héroe al final de la dictadura española? ¿Qué lectura de heroicidad se desprender de la memoria que Cercas quiere mostrar? El novelista brinda todas las herramientas para pensar que la heroicidad supuso tener una posición que no sea consumida por el fondo social en el que se está situado. Marco pretendía ser un héroe desde sus mentiras, pero en el fondo, se comportaba como la mayoría de españoles. Cuando fue un joven obrero anarquista, era lo que era la mayor parte de los jóvenes obreros de Barcelona. Cuando fue soldado de la guerra civil, los jóvenes solían ser soldados de la guerra civil. Marco fue, luego, un perdedor de la guerra civil, y como todos, trató de escapar en el trabajo voluntario. Cuando Alemania perdió la guerra, Marco vuelve a España y vivió, como muchos, en el silencio de su casa (como esposo, padre de familia, mecánico de autos). Cuando llegó la democracia y, posteriormente, el *boom* de la memoria histórica, se sumó al movimiento, sin afrontar la verdad (Cercas, 2014). La historia real, prosaica y cruel, no pudo ser afrontada por Marco. Por eso, Cercas sostendrá que Marco es un ciudadano normal, aunque de forma más exagerada y versallesca que los demás españoles.

Luego de la guerra, cuenta el fenomenólogo, uno llora a sus muertos y acomoda su casa como si el muerto siguiese presente (deja las pertenencias de éste con el sentimiento de mantener una relación con él). Pero luego de un tiempo, estas pertenencias se deterioran y toman otro significado, aquel del recuerdo. El pasado inmediato no es aún recordado, es vivido. El recuerdo ocurre cuando espontáneamente metamorfoseamos el presente para darle futuro, pero no hay lugar para las mentiras, sino para nuevas comprensiones de lo vivido. No se puede decir, por lo tanto, que uno comprende mintiendo, uno comprende cuando el recuerdo ha motivado algo

nuevo. Para Merleau-Ponty, esa es la responsabilidad y el compromiso con la historia: los que estamos presentes, no estamos muertos (Merleau-Ponty, 1977b), tenemos la tarea de superar nuestras vergüenzas y hablar con la verdad en el presente, y sólo así reinventar el futuro.

4. Conclusión

A modo de síntesis, podemos indicar los hallazgos que hemos encontrado en el diálogo entre la novela sin ficción de Cercas *-El Impostor-* y la filosofía del primer Merleau-Ponty. Primero, hemos partido de un diálogo humanístico entre dos formas de expresión que tienen relevancia para la comprensión de la violencia, la guerra y la memoria histórica.

Primero, la literatura desde el lenguaje ficcional nos permite descubrir la existencia, es decir, nos permite interpelarnos por la realidad haciéndola perder de vista. En ese sentido, la literatura nos da la idea de una realidad que se puede cambiar porque nos abre a una dimensión gratuita de lo lúdico, no para escapar de la realidad, sino para proponer otra como algo que se puede metamorfosear, haciéndonos así meditar sobre esta condición. Desde la propuesta de Merleau-Ponty, la literatura es una invitación a nuestra reflexión existencial sobre la realidad.

Segundo, sin embargo, en el caso particular de la novela sin ficción que hemos trabajado, Enric Marco no es una versión encarnada de la actividad literaria; es una persona real, histórica. Marco fue un impostor: mintió sobre sus orígenes, sobre su identidad y sobre sus vivencias durante la guerra y el franquismo español.

Tercero, debemos analizar a Marco (y a la comunidad española) históricamente. Considerando ciertas herramientas que brindan la filosofía, merleau-pontyana (*ser al mundo*, intencionalidad, temporalidad), encontramos una paralización del movimiento de la temporalidad como respuesta del presente sobre el pasado. En efecto, la violencia de la guerra, de cierto modo, impide mirar la cruda realidad de la sociedad española al finalizar el periodo franquista, esto es, los modos como las personas dispusieron relacionarse con su historia. Se revela pues una incapacidad social para reincorporarse o rehacerse frente a un pasado (y un presente) confuso y conflictivo, propio de las relaciones intersubjetivas.

Cuarto, desde esta perspectiva, la mentira es, en alguna medida, una mentira compartida. Enric Marco podría ser la antítesis del héroe poniéndose como héroe, pero Marco somos -en cierto sentido-, todos, cuando miramos con intolerancia nuestro pasado o cuando lo despreciamos, o cuando nos acercamos desde perspectivas simplistas de reconciliación. Como explica Cercas, Marco es un impostor, y por lo tanto, un culpable, pero que nos retribuye un relato de nosotros mismos, que estaríamos obligados a revisar, sobre todo en tiempos de conflicto o postconflicto. Ese anuncio satírico escrito por Horacio, al que hacía referencia Cercas, cobra hacia el final de la novela y de nuestra vida real un final verdadero: "*Quid Rides? Mutato nomine de te fabula narratur*", en castellano, "¿De qué te ríes? Si cambias el nombre, a ti se refiere la historia" (Horacio, 2008: 65).

Bibliografía

Entrevista a Javier Cercas (2014). *Lee por gusto*. Programa de TV Española, [en línea]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IW2UTu7Y8Ac> (consultado en octubre de 2016).

Cercas, J. (2014). *El Impostor*. Barcelona: Literatura Random House,

Horacio (2008). *Sátiras, Epítolas, Arte poética*. Madrid : Gredos.

Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires : Hachette.

- Merleau-Ponty, M. (1957). *Aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1977a). El héroe, el hombre. En M. Merleau-Ponty (Ed.) *Sentido y sinsentido* (pp. 271-277). Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1977b). La guerra tuvo lugar. En M. Merleau-Ponty (Ed.) *Sentido y sinsentido* (pp. 217-230). Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1977c). La novela y la metafísica. En M. Merleau-Ponty (Ed.) *Sentido y sinsentido* (pp. 57-88). Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *Humanismo y Terror*. Buenos Aires: Pléyade.
- Sichère, B. (1982). *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: Bernard Grasset.
- Vargas Llosa, M. (2005). Espantoso y Genial. En *Diario El País*, 5 de mayo, [en línea]. Disponible en: http://elpais.com/diario/2005/05/15/opinion/1116108006_850215.html (consultado en octubre de 2016).

NOTAS

1. Término que hace referencia a la fenomenología de Edmund Husserl. Merleau-Ponty se inspiró en la obra del autor para hacer su propia descripción con relación al cuerpo. Aunque *Fundierung* es un término que puede aparecer de diferentes modos en la filosofía de Husserl (fundación de validez, evidencia, fundación última), todos ellos nos remiten al reconocimiento de una región del ser primordial, intuitiva y originaria. Husserl se acerca de diferentes modos a indagar sobre dicha región que, en su último período, querrá describirla bajo los términos de una fenomenología genética, cuya idea central es acercarnos a una descripción de la constitución del mundo, desde una etapa pre-reflexiva, pre-yoica, pre-lingüística, fundadora de la experiencia, sobre la que se construye todos los significados, incluso los de las ciencias. Aunque los textos de Husserl sobre fenomenología genética no fueron publicados durante la vida de Merleau-Ponty, gracias al apoyo y permisos del sacerdote Hermann van Breda (responsable de los inéditos), el filósofo francés accedió a esta información en una visita a la Universidad de Lovaina, y gran parte de sus referencias a Husserl en la *Phénoménologie* son a estos textos inéditos. Lo que Merleau-Ponty descubre, entonces, en la obra inédita de Husserl, es la posibilidad de encontrar un modo de hacer filosofía que “retorne a las cosas mismas”, que vuelva a nuestra relación con mundo antes del conocimiento. Desde ahí, la tarea del filósofo supondría reconstruir sus percepciones no en tanto sujetos, sino en tanto cuerpos dirigidos, puestos en el mundo (*être au monde*).
2. Merleau-Ponty conoció a profundidad las investigaciones de la Escuela de la Gestalt y tuvo mucho interés por el caso de Schneider, estudiado por los psicólogos gestaltitas Steinfeld, Goldstein.
3. Cercas tiene una lectura parecida sobre el Holocausto y el kitsch de la memoria. Dice que en España se ha buscado que la memoria (subjetiva, parcial) reemplace la historia (colectiva, objetiva), sin reconocer la complementariedad entre estas. Una víctima del Holocausto, no necesariamente entiende el significado de lo que está aconteciendo y el historiador no tiene la vivencia de lo ocurrido.