

Paul Ricœur

LA LECTURA
DEL TIEMPO PASADO:
MEMORIA Y OLVIDO

Portada: *Zurcir sombras* (1992). Isaac Pérez Vicente.
Colección Permanente del CGAC.

Colección "Punto Cero"
Nº especial: E - 2
Directora:
Marta Tordesillas Colado

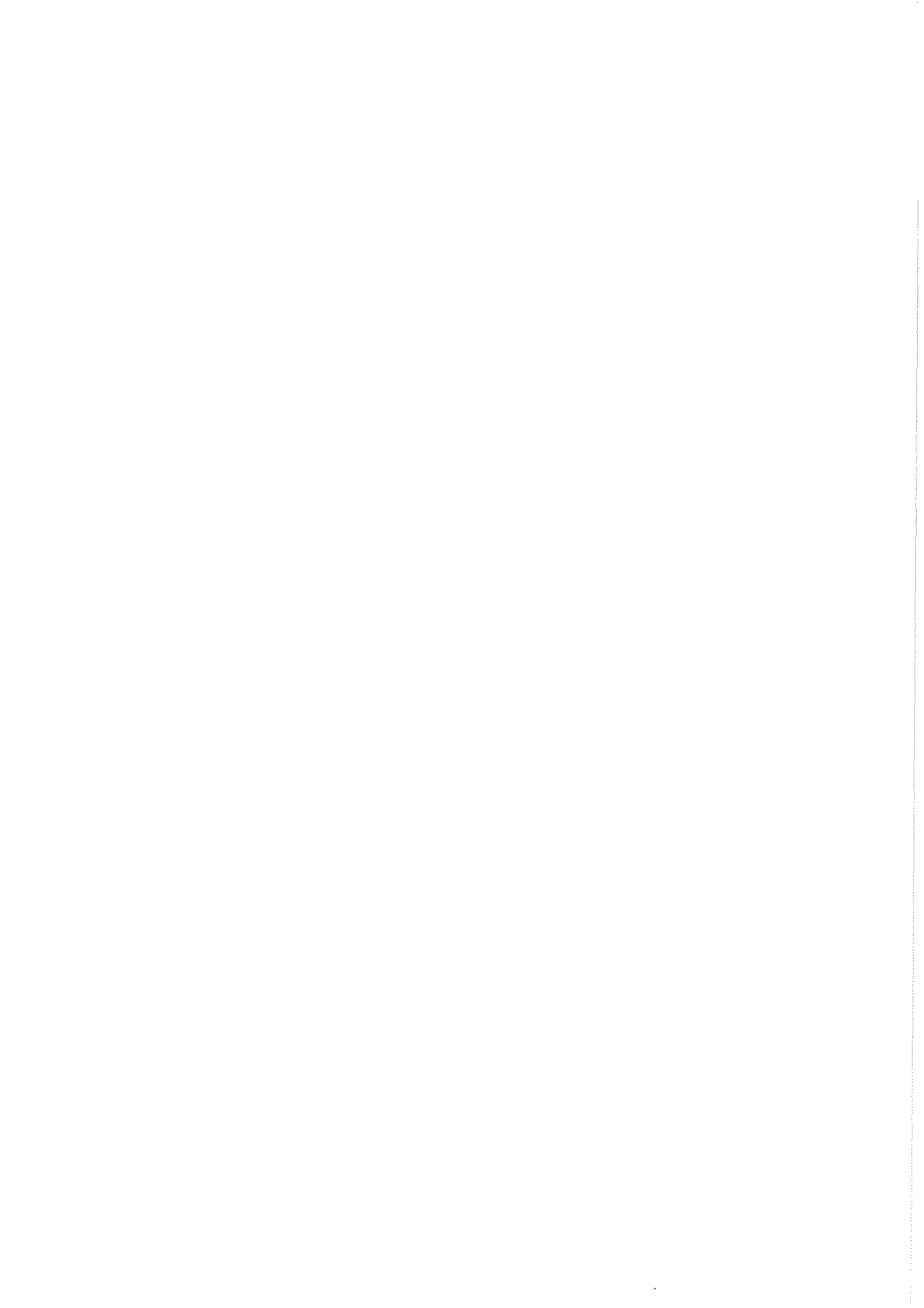
© Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid
© 1999, Arrecife Producciones, S. L.
Saliente, 169. Urb. Montealina. 28223 Pozuelo de Alarcón. Madrid
arrecife@arrakis.es
ISBN: 84-923792-2-7
Depósito legal: NA- 2.576-1998
Impreso en España - Printed in Spain
Luck, S. L.

Presentación de Ángel Gabilondo
Traducción de Gabriel Aranzueque

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.



Arrecife



INTRODUCCIÓN

Quisiera que este seminario se encontrase bajo la influencia de dos citas de Aristóteles. La primera puede leerse en el breve tratado *Peri mnémōnēs kai anamnēseōs*, que forma parte de su obra *Parva naturalia*. Dice así: «La memoria es *del tiempo*» (genitivo). La segunda se encuentra en la sección sobre el tiempo de la *Física* (libro IV): «Todo cambio es destructor (*ekstatikón*) por naturaleza, y todo se genera y se destruye en el tiempo. Por eso, unos le llaman “el más sabio”, mientras que para otros, como el pitagórico Parón, es muy ignorante (*amathéstaton*), pues olvidamos en él (*epilanthántonai en toútoi*)» (222 b 12-17). Mi investigación va a desarrollarse entre el polo de la memoria, en cuanto ente *del tiempo*, y el del olvido, en cuanto obra del tiempo destructor. Espero que nadie se sorprenda al encontrarse con una recensión de aporías en lugar de con una construcción firme. Créo efectivamente que la cuestión de la memoria plantea un problema muy descuidado por los filósofos, comenzando por mí mismo cuando relacioné directamente el tiempo y el relato, e hice caso omiso de la mediación de la memoria entre el tiempo vivido y las configuraciones narrativas. El olvido, a su vez, a excepción de Nietzsche, como veremos, ha sido ignorado por los filósofos y se ha considerado únicamente el enemigo que combate la memoria, el abismo del que ésta extrae el recuerdo. Propongo que recorramos las serias dificultades que plantea la relación de la memoria con el pasado. Gracias a ese recorrido, descubriremos poco a poco los problemas propios del tema del olvido que detallaremos *in fine*.

Voy a desarrollar en un orden previamente escogido una serie de aporías que afectan al problema de la memoria hasta el punto de presentarlo como algo constituido por ellas mismas. La primera se refiere a la difícil conciliación del tratamiento de la memoria como experiencia eminentemente individual, privada e interna con su caracterización como fenómeno

2

no social, colectivo y público. La segunda aporía se refiere a la relación que existe entre la imaginación, en cuanto función de la ausencia de hue-
llas temporales, y la memoria, que, aunque consista como la imaginación en una representación, pretende alcanzar el pasado, constituirlo y serle fiel: ¿qué relación de concordancia o de discordancia se establece entre la meta ausencia y la distancia temporal? La tercera aporía se refiere al dere-
cho a introducir consideraciones casi patológicas cuando consideramos la relación que existe entre la memoria y la construcción de la identidad per-
sonal o colectiva: ¿no deploramos, en unos casos, el exceso de memoria y, en otros, su *insuficiencia*? ¿Cómo puede darse el abuso de la memoria? Como he anunciado anteriormente, el problema del olvido cobrará cuerpo poco a poco a medida que vayamos precisando las aporías de la memoria. Una vez que hayamos hecho esto, dedicaremos a ese problema específico una reflexión distinta.

MEMORIA INDIVIDUAL Y

MEMORIA COLECTIVA

Rememoración y conmemoración

Lo esencial de la presente lección estará dedicado al primero de los problemas previos de los que hemos hablado, a saber, al problema de saber si es legítimo, y hasta qué punto lo es, hablar de una «memoria colectiva». En primer lugar, vamos a señalar las razones fuertes que se oponen a la extensión de la idea de *memoria* a grupos, colectividades, naciones, etc. Y, sin embargo, por mal fundado que en un primer momento parezca estar ese concepto, se presupone, al menos de forma analógica, cualquier discusión posterior: ¿no se aplica la historia a la memoria colectiva para corregirla?, ¿no pretende curar, gracias a esta última, las heridas de la memoria individual? La primera parte del estudio estará dedicada al malestar epistemológico motivado por la primacía concedida en primera instancia al carácter personal e íntimo de la memoria. En la segunda parte, cuestionaremos dicha primacía y proponemos un modelo más complejo de la constitución mutua de la memoria individual y colectiva.

1. ¿PRIMACÍA DE LA MEMORIA INDIVIDUAL?

a) Para empezar, prestemos oídos al alegato en favor del uso exclusivamente individual y privado de la noción de «memoria». Al parecer, tres son los rasgos que caracterizan exclusivamente a la memoria personal. En primer lugar, parece que es radicalmente singular. Puede decirse incluso, de la mano de Locke, que la memoria constituye por sí sola un criterio de

la identidad personal. Mis recuerdos no son los vuestros. No pueden transferirse los recuerdos de uno a la memoria de otro. Locke veía en la memoria una extensión en el tiempo de la identidad reflexiva que hace que uno «sea igual a sí mismo». En ese sentido, puede hablarse de la memoria como modelo del *carácter propio* de las experiencias vividas del sujeto. En segundo lugar, el vínculo original de la conciencia con el pasado reside en la memoria. Desde Agustín, sabemos y comentamos que la memoria es el presente del pasado. Husserl viene a decir lo mismo en su *Fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*: mediante la noción de «retención», simétrica a la de «protensión», hace referencia al pasado *retenido* en el presente. De ese modo, la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona. Esa continuidad entre el pasado y el presente me permite remontarme sin solución de continuidad desde el presente vivido hasta los acontecimientos más lejanos de mi infancia. En efecto, puedo saltar por encima de intervalos de tiempo más o menos grandes y dirigirme directamente a un acontecimiento del pasado con el objeto de recordarlo con un dinamismo mayor o menor. Falta por decir que la continuidad temporal también nos permite saber si la distancia que existe entre el presente y los acontecimientos evocados en el recuerdo es mayor o menor. Al respecto, uno de los puntos críticos, sin duda alguna, consiste en defender conjuntamente la diferenciación entre los múltiples recuerdos y la continuidad indivisible de la memoria. Quizá habría que decir que los recuerdos se distribuyen y se organizan en niveles de sentido o en arquipélagos separados posiblemente mediante precipicios, y que la memoria sigue siendo la capacidad de recorrer y de remontar el tiempo, sin que nada en principio pueda impedir que continúe sin solución de continuidad ese movimiento. Posteriormente, veremos cómo la recuperación narrativa de la articulación existente entre los recuerdos plurales y la memoria singular resuelve el problema de la diferenciación y de la continuidad. Husserl supone, al respecto, una ayuda apreciable: mientras que Agustín no distinguía el pasado próximo del lejano, él diferencia el pasado reciente, que en cierta medida aún forma parte del presente, del pasado recordado, que depende de la representación y no de la presencia, aunque ésta se en-

cuentre bajo los efectos de la retención. De ese modo, puedo retrotraerme a mi infancia y tener la sensación de que las cosas sucedieron en otra época. Sin duda alguna, esa alteración le servirá a la historia de punto de anclaje, si así puede decirse, a la hora de diferenciar los distintos intervalos temporales en función del tiempo cronológico. Falta por confirmar que esa alteración, pese a introducir una distinción entre los elementos y los intervalos del tiempo rememorado, no eche por tierra ninguno de los aspectos principales de la relación entre el pasado recordado y el presente, a saber, la continuidad temporal y el carácter propio del recuerdo. Por último y en tercer lugar, se encuentra vinculada a la memoria la sensación de orientarse a lo largo del tiempo, del pasado al futuro. Pero me reservo ese análisis para cuando llegue el momento de considerar la polaridad que existe entre el pasado y el futuro en el marco de un análisis más amplio, el de la conciencia histórica (§ 3).

b) A pesar de estas características inalienables de la memoria individual, me parece complicado no recurrir a la noción de «memoria colectiva», por muchas que sean las dificultades epistemológicas que ello plantea. El sociólogo francés Maurice Halbwachs hizo una apología de dicha memoria en un ensayo titulado, precisamente, *La mémoire collective*; obra inacabada y póstuma publicada en 1950 en la que el autor retomaba algunas de las tesis recogidas con un grado mayor de conjunción en *Les cadres sociaux de la mémoire*. El problema no es despreciable, en la medida en que los nacionalismos cuyos excesos deploramos tienen muy en cuenta aquellos recuerdos compartidos que perfilan la identidad étnica, cultural o religiosa de una colectividad dada. El primer hecho, el más importante, consiste en que uno no recuerda solo, sino con ayuda de los recuerdos de otro. Además, nuestros presuntos recuerdos muy a menudo se han tomado prestados de los relatos contados por otro. Por último, uno de los aspectos principales quizá consista en que nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que pertenecemos. La ritualización de lo que podemos llamar «recuerdos

compartidos» legítima a Halbwachs para convertir «cada memoria individual [...] en un punto de vista de la memoria colectiva». Pero de ahí a presuponer la existencia de un sujeto colectivo de la memoria que se hiciera cargo, como decíamos anteriormente, del carácter propio de sus recuerdos existe una distancia difícilmente superable: implicaría que la memoria colectiva de un grupo cumple las mismas funciones de conservación, de organización y de rememoración o de evocación que las atribuidas a la memoria individual. Halbwachs parece dar ese paso sin criticar realmente sus presupuestos.

Ese es el dilema, al menos aparente, que existe entre la fenomenología de la memoria, que depende de la fenomenología de la conciencia subjetiva, y una sociología de la memoria que hace hincapié en el hecho de que ésta, de entrada, se encuentra proyectada en la vida pública.

c) Podemos tratar de resolver ese dilema, sin cuestionar la filosofía de la subjetividad que subyace a la fenomenología de la memoria desde Agustín hasta Husserl, limitándonos a atribuir a la idea de «...memoria colectiva» el sentido de «concepto operativo» desprovisto de toda dimensión originaria. Podemos encontrar un punto a favor de este tratamiento conservador de la noción de «memoria colectiva» en la fenomenología de la intersubjetividad elaborada por Husserl en la quinta *Meditación cartesiana*. En los últimos apartados de esa meditación, propone la noción de «personalidad de rango superior» para hacer referencia a aquellas entidades colectivas derivadas que surgen tras un proceso secundario de objetivación de los intercambios intersubjetivos. Basta con que olvidemos, por tanto, el proceso de constitución que ha dado lugar a esas entidades para que las tratemos, a su vez, como sujetos de los que pueden predicarse cosas similares a las que atribuimos en un primer momento a la conciencia individual. Podemos aplicar, entonces, a los productos de la objetivación de los intercambios intersubjetivos el carácter analógico que Husserl atribuye a todo *alter ego* respecto al *ego* propio. Gracias a esa transferencia analógica, podemos emplear la primera persona del plural y atribuir a ese «nosotros», sea cual sea su titular, todas las prerrogativas de la memoria: carácter propio, continuidad y polaridad pasado-futuro. Una vez acep-

tada esa hipótesis, que motiva que todo el peso de la constitución de las entidades colectivas recaiga en la intersubjetividad, es muy importante no olvidar nunca que sólo se trata de una analogía y que, respecto a la conciencia individual y a su memoria, la memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de las huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas. Nada nos impide considerar a esas personalidades de rango superior, una vez que hemos aceptado la transferencia analógica, un sujeto que posee una serie de recuerdos, y hablar de su temporalidad o de su historicidad, en resumen, aplicar analógicamente el carácter propio de los recuerdos a la idea de una posesión de los recuerdos colectivos. Lo cual es suficiente para considerar que la historia escrita constituye un punto de apoyo en la existencia fenomenológica de los grupos. La historia de las «mentalidades» y de las «culturas» no cumple una función menor, pero tampoco mayor.

2. ¿EN PRO DE LA IDEA DE LA CONSTITUCIÓN MUTUA DE LA MEMORIA INDIVIDUAL Y DE LA MEMORIA COLECTIVA?

Podemos preguntarnos si este proceso de derivación de la memoria colectiva a partir de la individual da cuenta fielmente de toda la observación fenomenológica. Esta sugiere, más bien, la idea de una constitución simultánea, mutua y convergente de ambas memorias.

Los hechos que mencionaba el sociólogo Halbwachs con anterioridad eran realmente primordiales. Podemos reforzarlos mediante algunas experiencias notorias tomadas de la práctica psicoanalítica, que ocupará un lugar muy importante en el tercer estudio. Al parecer, la evocación de los recuerdos traumáticos llevada a cabo por el paciente no es evidente. Se

S

encuentra con dificultades que sólo pueden eliminarse gracias a la intervención de un tercero. Podría decirse que éste «autoriza» al paciente a recordar, por emplear una expresión de la psicoanalista Marie Balmay. Esa autorización consiste en ayudar al paciente o, mejor dicho, al analizado a llevar al lenguaje sus síntomas, sus fantasmas, sus sueños, etc. Ahora bien, el juego de lenguaje en el que se lleva a cabo esa exteriorización, esa expresión, es de carácter narrativo: el relato y los síntomas, hablando propiamente, se cuentan, así como las restantes historias vitales. No obstante, esa mediación lingüística no puede inscribirse en un proceso de derivación a partir de una conciencia originariamente privada. De entrada, es de naturaleza social y pública. Antes de ser elevada al rango de relato literario o histórico, la narración se practica primero en la conversación ordinaria en el marco de un intercambio recíproco. Además, la lengua en la que se expresa también es, de entrada, común. Finalmente, nuestra relación con el relato consiste, en primer lugar, en escucharlo: nos cuentan historias antes de que seamos capaces de apropiarnos de la capacidad de contar y *a fortiori* de la de contamos a nosotros mismos. Esta mediación lingüística y narrativa requiere que se lleve a cabo una corrección importante de la tesis de la primacía de la memoria individual. Al parecer, ha de cuestionarse la ecuación que existe entre la conciencia, en el sentido fuerte de «conciencia individual», y la memoria.

En primer lugar, sospechamos que el análisis clásico de la rememoración hace referencia a una conciencia que ha llevado a cabo un largo trabajo de interiorización, como pone de relieve el término alemán *Erinnerung*, comentado por Hegel en la sección del Espíritu subjetivo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En el nivel de la interiorización, la memoria parece anclada en la capacidad prerreflexiva de la vida psíquica de sucederse a sí misma. Dicha capacidad hace justicia a la noción diltheyana de *Zusammenhang des Lebens*, de «cohesión de la vida». El relato introduce en esa cohesión su propia «cohesión narrativa». Las dificultades para recordar algo mencionadas anteriormente y los fenómenos que consideraremos en la tercera lección se dan, al parecer, en el nivel prerreflexivo de la memoria. La mediación del habla y la ayuda, la aprobación e, in-

cluso, la autorización de un tercero de la que hablábamos anteriormente presiden el paso de la cohesión vital a la narrativa propia de la memoria interiorizada. De forma aún más radical, podemos preguntarnos si la fenomenología de la memoria, que considera a esta última un hecho originario de la conciencia singular, no forma parte de la gran tradición de la interioridad desarrollada principalmente por el idealismo subjetivo, y si no hay que atribuir la defensa de la primacía de la memoria individual respecto a la colectiva al hecho de que forme parte de esa gran tradición. En ese caso, habría que poner en duda la ecuación existente entre la memoria y la conciencia.

Al respecto, la noción de «historicidad», desarrollada por Heidegger en *Sein und Zeit* y elaborada previamente por Simmel y por la Escuela de Baden, parece que puede cancelar la hipótesis potencialmente idealista. El sentimiento de pertenecer a un grupo u otro, a una nación determinada, supone un relevo importante entre las relaciones intersubjetivas y la objetivación de éstas en las comunidades de rango superior tratadas directamente como un sujeto susceptible de distintas atribuciones. El «querer vivir en común» en el que Hannah Arendt sitúa el origen del poder político cobra sentido en esta lectura en términos de historicidad del intento husserliano de derivar la conciencia colectiva a partir de la individual. Sobre esta nueva base, resulta más plausible que antes una fenomenología de la constitución simultánea, mutua y convergente de la memoria individual y colectiva.

3. LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Si tenemos en cuenta la atribución estrictamente simétrica del concepto de «memoria» a los individuos y a las colectividades, podemos introducir las nociones de «conciencia histórica» y de «tiempo histórico» desarrolladas por Reinhart Koselleck en *Vergangene Zukunft*. La obra está de-

dicada, precisamente, a la semántica filosófica de las nociones de «tiempo histórico» y de «conciencia histórica».

Yoy a seleccionar tres aspectos de la obra de Koselleck. El primero se refiere a la polaridad básica que existe entre el «espacio de experiencia» (*Erfahrungsräum*) y el «horizonte de espera» (*Erwartungshorizont*). Tal espacio consiste en el conjunto de herencias del pasado cuyas huellas sedimentadas constituyen en cierto modo el suelo en el que descansan los deseos, los miedos, las previsiones, los proyectos y, en resumen, todas las anticipaciones que nos proyectan hacia el futuro. Ahora bien, sólo hay «espacio de experiencia» cuando éste se opone a un «horizonte de espera». Recíprocamente, éste es irreductible a aquél. La dialéctica entre ambos polos asegura la dinámica de la conciencia histórica. El segundo aspecto es el siguiente: el intercambio entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera se lleva a cabo en el presente vivo de una cultura. Dicho presente no puede reducirse a un punto en la línea del tiempo, a un mero corte entre un antes y un después. Sólo puede definirse de ese modo un instante cualquiera, no el presente vivo. Este último media en la dialéctica que existe entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera, en la medida en que se dan en su seno el pasado reciente y el futuro inminente. El tercer aspecto consiste en que el dinamismo de la conciencia histórica es fruto de la sensación de orientarse a lo largo del tiempo. Dicha orientación cobra su primer impulso gracias al horizonte de espera, que afecta correlativamente al espacio de experiencia, ya sea para enriquecerlo o para empobrecerlo. Por último, el horizonte de espera confiere a la experiencia del presente el grado de sentido o de sinsentido que, en última instancia, otorga a la conciencia histórica su valor cualitativo, irreductible a la dimensión meramente cronológica del tiempo.

Nos encontramos, en este punto, con el tercer rasgo de la memoria que hemos mencionado anteriormente y que no hemos llegado a desarrollar. Dicho rasgo sólo puede reconocerse plenamente en el marco de la conciencia histórica en el que se inscribe la polaridad existente entre la conciencia individual y la colectiva. En efecto, era importante situar la secuencia a la que están dedicados estos estudios («memoria, historia, olvi-

do y perdón») sobre el telón de fondo de una dialéctica más amplia, la de la conciencia histórica, en la que el pasado no se encuentra separado del futuro, dando por supuesto que el adjetivo «histórico» no califica una ciencia determinada, la ciencia histórica, sino la condición humana o, como suele decirse, su historicidad. ¿Por qué llevar el marco de la discusión más allá del problema del «carácter pasado» del propio pasado? Porque todos los términos de la secuencia mencionada tienen que ver con el pasado y éste sólo adquiere el doble sentido de «haber sido» y de «no ser ya» en su relación con el futuro. Por tanto, era necesario situar el estudio, que de otro modo corría el riesgo de obsesionarse por el «carácter pasado» del pasado, en el marco de una dialéctica más amplia, en la que prevalece la relación con el futuro en lugar de con el pasado. En cierto modo, toda la terapéutica de la memoria herida de la que hablaremos en las lecciones siguientes descansa en esa prioridad de la relación del presente con el futuro en lugar de con el pasado.

IMAGINACIÓN Y MEMORIA

La segunda aporía se refiere a la relación que existe entre la memoria y la imaginación. La asociación de la imagen y del recuerdo es usual e inevitable, pero al mismo tiempo puede inducir a error. Mi tesis, en efecto, consiste en que, después de haber reconocido que ambas operaciones cumplen una función común (hacer presente algo ausente), hay que separarlas poniendo de relieve la especificidad de la dimensión temporal de la memoria. De ese modo, volveremos a otorgar todo su significado a la expresión de Aristóteles «la memoria es del tiempo». Hay que recuperar esa especificidad y señalar... la distancia temporal de la cosa recordada frente a la conquista desde hace siglos del problema de la memoria por parte del de la imaginación.

En efecto, hay que remontarse a Platón para comprender cómo un problema ha llegado a dominar a otro. Es importante, desde el comienzo, darse cuenta de que la noción de *eikón*, ya sea sola o asociada a la de *phantasma*, aparece en el marco de los diálogos que hablan del sofista, de la sofística y de la posibilidad ontológica del error. Por ello, la imagen y, consiguientemente, la memoria se encuentran, desde el principio, bajo sospecha debido al entorno filosófico en el que se lleva a cabo su examen. Sócrates se pregunta cómo es posible el sofista y, con él, la falsedad en el hablar, y cómo es posible, en última instancia, el no-ser implicado por lo no-verdadero. El *Teeteto* y el *Sofista* plantean el problema desde ese punto de vista. Para complicar aún más las cosas, el problema del *eikón* se asocia además desde el principio al de la señal o marca (*typos*) hecha en una lámina de cera. El error, en ese caso, consiste en la desaparición de las señales (*semeia*) o en una equivocación similar a la de alguien que siguiera la señal equivocada. Puede verse al mismo tiempo cómo el problema del olvido se plantea desde el comienzo en un sentido doble: como la desaparición de las huellas y como la falta de adecuación entre la imagen presen-

P

te y, por ejemplo, la marca grabada en la cera por un anillo. Hay que subrayar que en estos textos fundadores, la memoria y la imaginación comparten el mismo destino. Esta situación inicial del problema motiva que la afirmación de Aristóteles «la memoria es del tiempo» resulte aún más sorprendente.

En primer lugar, quisiéramos abordar el destino de la noción de *eikón*. Hemos empleado los términos «marca», «señal» (*semeía*) y también *eídolon* (pequeña imagen) para hacer referencia a la imagen presente de lo que se vio o se supo, y ya no vemos ni sabemos cuando lo recordamos. La teoría del *eikón* desarrollada en el *Sofista* puede servirnos de ayuda a la hora de abordar el enigma de la presencia de la ausencia recogido en este pasaje del *Theaeteto*: «Cuando la sensación presente (*paré?*) se suma a una de las señales (*semeía*), pero no a la otra, y el pensamiento acomoda la señal de la sensación ausente (*apóiseis*) con la presente, ¿se equivoca (*psēdelatai*) la mente en ambos casos?» (194 d). En este punto, está en juego la dialéctica de la presencia y de la ausencia propia de la rememoración entendida como un reconocimiento de las huellas. La posibilidad de la falsedad forma parte de esa paradoja. Una pregunta va a centrar a partir de ahora todo el interés por la cuestión: ¿qué significa *eikón*? ¿En qué consiste la semejanza? En este punto, el problema de la imaginación comienza a ocultar el de la memoria. A mi juicio, sin embargo, el problema de la semejanza no se plantea en los mismos términos en el caso de la imagen y en el del recuerdo. ¿Qué sentido tiene decir que aquello de lo que nos acordamos se parece (es como) a lo que fue con anterioridad? El tiempo, sin duda alguna, se encuentra implicado en el problema desde el momento en que entra en escena lo que sucedió con anterioridad (*prōteron*). Pero el problema de la semejanza entre la imagen y su modelo neutraliza, en cierto modo, la referencia a la anterioridad. No puede decirse lo mismo del breve tratado de Aristóteles que mencionaremos enseguida.

Asistemos al texto clave del *Sofista* en el que Platón distingue la imitación auténtica de la falsificación (234 c y ss.). El marco de la discusión es similar al del *Theaeteto*: ¿cómo es posible la sofística y su arte de la ilusión? El *Extranjero* y *Theaeteto* se ponen de acuerdo a la hora de señalar que el so-

fista —siempre él— es principalmente un imitador del ser y de la verdad, alguien que lleva a cabo imitaciones (*minēmata*) y homónimos (*homonymia*) de los seres. En ese caso, se aplica la metáfora de la pintura propia de las artes gráficas a las artes lingüísticas (*eídola legómena*, 234 c; Diés traduce el término por «ficciones habladas»). Dicha «pintura» es capaz de que «parezca verdadero» aquello que dice. Se trata, por tanto, de una técnica, la técnica mimética, en la que la imitación y la magia («que dan prestigio», 235 b) no se encuentran separadas. En este marco impuesto, Platón pone en práctica su método favorito: la división. Por un lado, distingue la *technē eikasiké*, el «arte de copiar», como traduce Diés: «Ahora bien, copiamos fielmente cuando a la hora de llevar a cabo una imitación tenemos en cuenta las proporciones exactas del modelo, su longitud, su altura y su anchura, y cubrimos además cada parte con los colores que le corresponden» (235 d-e). Por otro lado, se encuentra la simulación, a la que Platón aplica el término *phantasma* (236 b). Se opone, por tanto, *eikón* a *phantasma* y el arte *eikasiké* al arte «fantástica» (*technē phantastiké*, 236 c). La especificidad del problema de la memoria desaparece bajo el peso de la pregunta «¿dónde ubicar al sofista?». El *Extranjero* reconoce su confusión. Al mismo tiempo, todo el problema de la *mimēsis* trae aparejada una aporía. Para superarla, habrá que presuponer posteriormente la realidad del no-ser.

Sobre ese telón de fondo existencial y dialéctico, hay que situar ahora el tratado de Aristóteles *Peri mnēmēs kai anamnēseos*. ¿A qué se debe ese doble título? No se trata de distinguir la conservación de las huellas de su evocación, sino de establecer una diferencia entre el enfoque estático, el del recuerdo presente en la mente, y el dinámico, el del recuerdo que buscamos al remontar la sucesión de los recuerdos intermedios. Dejemos a un lado, por el momento, este segundo enfoque con el objeto de centrarnos en el primero, el del recuerdo presente, prescindiendo de la rememoración. El primer rasgo que puede señalarse es el carácter pasivo o receptivo (*pathos*) de la mera llegada (*symbolē*) del recuerdo. Pero el aspecto decisivo en el que vamos a detenemos es puesto de relieve por la primera frase crucial: «El recuerdo (*mnēmē*) se aplica al pasado» o, más exacta-

mente, a «lo que ha devenido» (*toiú genéménou*). Volveremos a abordar en una sección posterior el problema que plantea esa traducción cuando mencionemos la substitución heideggeriana de la *Vergangenheit* por la *Gewesenheit* a la hora de hacer referencia al pasado. Por el momento, señalemos que la ausencia, en la que Platón había hecho mucho hincapié, también es puesta de relieve por Aristóteles: «recordamos sin las cosas (*áneu tôn érgon*)», sin los objetos o los asuntos (pensemos en la distinción alemana entre *Dingen* y *Sachen*). En efecto, el término hace referencia a todo lo percibido, aprendido y, por tanto, adquirido con anterioridad (la idea de *héxis* se encuentra vinculada a la de *páthos*). Pero el punto crítico, precisamente, no se encuentra en el ámbito de lo recordado, sino en la referencia al tiempo pasado: «Cuando el tiempo transcurre (*génetai*), [...]». Por ello, el *genómenon* citado anteriormente es el propio tiempo. De ahí la sensación de alteridad que tenemos cuando recordamos algo distinto a la cosa misma que se encuentra separado de nosotros por una determinada distancia temporal. Recordamos el tiempo que ha pasado entre lo aprendido y el recuerdo. Lo cual no quiere decir que Aristóteles se haya distanciado del problema del *týpos* y de la inscripción, o de la cuestión del *eikón*. Retoma explícitamente ambos problemas al tratar de sacar ambas nociones del atolladero de la *erística* socrática y al conferir a la imagen-recuerdo un doble estatuto. Al igual que en las artes gráficas, podemos considerar la pintura o la imagen en sí mismas o como representaciones de otra cosa. «El *phántasma* —comenta Aristóteles— se aplica a lo otro». Ese doble estatuto da cuenta de la posibilidad del error que atormenta al texto platónico, el cual padece, a su vez, el escándalo epistemológico y ontológico que constituye la propia existencia del sofista. Pero el combate que entabla Aristóteles es distinto. Por ello, el acento principal recae en la mención del tiempo en la definición de la *mnéme*. Al respecto, la segunda frase clave, junto a la anterior («el recuerdo se aplica a lo que ha devenido»), dice lo siguiente: «Toda memoria se da con el tiempo» (*metá chrónou*). Se da, por tanto, *sin* las cosas mismas, pero *con* el tiempo. Aristóteles, en este punto, apunta muy lejos: no experimentamos sólo el carácter pasado de las cosas ausentes, sino el propio tiempo, tal como es analizado

en la *Física* (capítulo IV), donde se introduce la idea de una experiencia del tiempo basada en la distinción de dos instancias y en el intervalo que media entre ellas. De ese modo, el criterio de la distancia temporal se suma al de la ausencia presente, convertido por Platón en una aporía: «Tenemos la impresión —señala Aristóteles— de que hemos visto, oído y aprendido con anterioridad, anteriormente (*próteron*). Ahora bien, el antes y el después se encuentran en el tiempo (*en chróno*)». ¿Qué enseñanza nos reportará el análisis de la alteridad de la cosa ausente y esta caracterización de la memoria a partir de su relación directa con el tiempo y, más concretamente, con la anterioridad?

La primera enseñanza que reportan esos análisis consiste en que la fenomenología de la memoria ha de reelaborarse en función de la distancia temporal. No se trata únicamente de recuperar la profundidad del tiempo, como hace Husserl cuando distingue entre la «atención o memoria inmediata y el recuerdo propiamente dicho que no se encuentra vinculado al presente vivido, sino de volver a subrayar la diferencia que existe entre el pasado que todavía se confunde con el presente y el pasado que se diferencia de éste con toda claridad. De ese modo, nos encontraríamos con un distanciamiento gradual que iría desde la memoria habitual de Bergson, en la que el pasado aún forma parte del presente, sin distinguirse de él en el plano de la representación, hasta el recuerdo definido por su «carácter pasado», por ser algo que ya se ha cumplido. Al respecto, la prueba de la *péñtida* es el lugar de paso obligado de la recuperación de la distancia temporal. Volveremos a abordar ese problema cuando proponamos la unión de las nociones freudianas de «trabajo de la memoria» y de «trabajo del duelo», pues la reconciliación con el objeto perdido confirma el reconocimiento del pasado como algo cumplido en el propio núcleo de su representación. Puede apreciarse el papel mediador que desempeña el olvidado en esta incorporación de la distancia temporal.

La segunda enseñanza consiste en que la búsqueda del pasado característica de la *anamnesis* aristotélica tiene una pretensión veritativa que confirma la separación de la memoria y de la imaginación. A mi juicio, mientras que ésta tiende a situarse espontáneamente en el ámbito de la fic-

ción, de lo irreal, de lo virtual o de lo posible, la memoria desea y asume la labor —volveremos a abordar posteriormente, a propósito de Freud, el tema del trabajo del recuerdo— de ser fiel y exacta. Platón se había anticipado a esa epistemología de la memoria al distinguir entre el arte *eikastiké* y el *phantastiké*, que constituían, a su juicio, los polos opuestos del arte mimético. Ahora bien, sólo el primero tiene por objeto la verdad, como hemos señalado al reparar en el adjetivo *alethinos*, que Diés traduce por «fiel». En este punto, el lector no dejará de objetar la poca fiabilidad de la memoria. Freud no dejó nunca de preocuparse por el problema de la veracidad de los presuntos recuerdos de seducción de sus jóvenes pacientes vieneses. El engaño de la memoria era demasiado evidente. Pero, ¿reprocharíamos a la memoria que se engañe o que nos engañe si no tuviese por objeto la exactitud y la fidelidad, su propio modo de afrontar la verdad, algo que no hace la imaginación? A mi juicio, la teoría de la memoria sufre, en este punto, la mayor incursión de la teoría de la imaginación. En efecto, podemos seguir la denuncia del carácter seductor y engañoso de la imaginación desde el ataque de Platón contra la sofística, que, según él, forma parte del *eikón*, hasta Montaigne, Pascal y Spinoza. Pero la imaginación no resulta engañosa del mismo modo que la memoria. La confusión entre lo irreal y lo real o, por así decir, su propensión a alucinar motivan que la imaginación se encuentre bajo sospecha en cuanto núcleo falaz de la *dóxa*, en cuanto trampa de toda *mínesis*, de toda imitación o copia. La falsedad de la memoria es distinta. Se equivoca sobre lo que ha sido, sobre lo sucedido con anterioridad a este otro *eikón*, por preservar el vocabulario de Aristóteles. Dicho de otro modo, los errores de la memoria se refieren *pro indiviso* a la naturaleza de las cosas ausentes que recordamos cuando nos faltan y a la anterioridad, a la distancia temporal, a la temporalidad propia del recuerdo. Pero nos equivocamos porque tenemos por objeto la verdad, la exactitud o la fidelidad. Pues bien, ha llegado el momento de ponerse en camino y de abordar una tercera aporía a partir de este *claim*, de esta reivindicación de la memoria.

M

320
ROS

Rossi, Paolo
El pasado, la memoria, el olvido - 1ª ed. - Buenos Aires:
Nueva Visión, 2003.
240 p., 20x13 cm - (Claves. Mayor)
Traducción de Guillermo Piro
I.S.B.N.: 950-602-459-8
I. Título - 1. Política-Léxico

Título del original en italiano:
Il passato, la memoria, l'oblio. Otto saggi di storia delle idee
© 1991, 2001 by Società editrice il Mulino, Bologna.

3 6 4 1 8

Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema -incluyendo el fotocopiado- que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 2003 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

46-6-14

IR
RS
OS

Paolo Rossi

EL PASADO, LA MEMORIA,

EL OLVIDO

OCHO ENSAYOS DE HISTORIA DE LAS IDEAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FLOSOFA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

12

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

1. RECORDAR Y OLVIDAR

Con razón dijo Temístocles a aquellos que querían enseñarle el arte de la buena memoria entonces aprendida de Simónides, que hubiera querido más bien aprender el arte del olvidar más que el arte de tener en mente.

Francesco Petrarca, *De viriuedi illiua et l'atra fortuna*, trad. it., Venecia, 1584, 19v.

1. SOBRE LOS SIGNIFICADOS DE "MEMORIA" Y "OLVIDO"

En la tradición filosófica, pero también en el modo común de pensar, la memoria parece hacer referencia a una persistencia, a una realidad en cierto modo intacta y continua, y la reminiscencia (o anamnesia o rememoración), en cambio, remite a la capacidad de recuperar algo que en un tiempo se poseía y que se ha olvidado. Según A.* stóteles la memoria precede cronológicamente a la reminiscencia y pertenece a la misma parte del alma a la que pertenece la imaginación: es una colección o antología de imágenes con el agregado de una referencia al tiempo. La rememoración no es algo pasivo: es la recuperación de un conocimiento o una sensación ya tenida precedentemente. Rememorar implica un esfuerzo deliberado de la mente, es una suerte de profundización o búsqueda voluntaria entre los contenidos del alma: quien rememora "fija por inferencia que primero ha visto, oído o experimentado algo, y eso, en sustancia, es una especie de investigación; ella corresponde sólo a aquellos que tienen la capacidad de deliberar, porque también el deliberar es una forma de inferencia".¹ La memoria es una facultad de hombres y animales, la reminiscencia es sólo del hombre. Como dirá Tomás de Aquino, "el hombre no posee, como los demás animales, sólo la memoria, que consiste en el imprevisto recuerdo del pasado, sino también la reminiscencia, que es casi un silogizar buscando el recuerdo del pasado".²

En toda la tradición aristotélica, el estudio de la memoria y la reminiscencia (que es el pasaje al acto del recuerdo que está en potencia) se conecta principalmente con el mundo de los fenómenos que hoy reagruparemos bajo el término "psicofisiología". En la

13

tradición platónica la memoria, en cambio, se presenta como una forma de conocimiento que está conectada con la doctrina misteriosa de la reencarnación. La retórica del Fedro platónico no es un arte de la persuasión, sino un arte que tiene el fin de enunciar la verdad y de persuadir de ella. Este poder depende de ese verdadero conocimiento que el alma puede alcanzar y que coincide con la reminiscencia. La amnesia platónica, como tantas veces han subrayado innumerables comentaristas e intérpretes, no deriva de los sentidos: es un reconocimiento de esencias, de inteligibles, de universales. Todo el conocimiento es una forma de recuerdo y la amnesia opera a un nivel que no es el del empirismo o la psicología. El alma vuelve al mundo y se reúne con el cuerpo "henchido de olvido y maldad".³ En el origen hay una posesión que en un tiempo estuvo presente y que luego se perdió. Esa pérdida se configura como una culpa. El olvido es constitutivo del origen. El mundo, para la tradición gnóstico-hermética, será *terra oblivionis*, y el saber, un intento de recuperar una divina, originaria sabiduría secreta y perdida.

Aquí la memoria se vuelve una potencia sagrada, un don de los dioses que vuelve a conducir a los dioses, una vía de salida de nuestro mundo que es sólo humano para descubrir detrás de él otros niveles inaccesibles: "Explorar el pasado —ha escrito J.P. Vernant— significa descubrir lo que se disimula en la profundidad del ser. La historia que canta Mnemosina es un desciframiento de lo invisible, una geografía de lo sobrenatural".⁴

Temas de esta naturaleza han sido hallados en Marsilio Ficino. En las breves alusiones a la memoria contenidas en el libro XIII de la *Teología platónica* reaparece la concepción mística de la memoria y es explícitamente teorizada la inexistencia de la conexión mente-cerebro:

Tanta capacidad de retener las cosas aprendidas no puede ser encerrada en el estrecho espacio del cerebro, ni puede ser conservada en la sustancia inestable y corruptible de aquél, sino que exige el receptáculo amplio y estable de un alma divina (...). Por cierto no se corromperá nunca aquella sustancia cuya virtud profética anticipa de este modo todo el futuro y cuyo poder mnemónico remite a todo el pasado. Es por lo tanto una sustancia eterna aquella que en un eterno monumento acoge los intervalos caducos del tiempo.⁵

Si las imágenes son expresión de una realidad trascendente y remiten a ella, el arte de la memoria se vuelve —como en Giulio

Camillo y en Giordano Bruno— un medio para hacer corresponder mente y universo, microcosmos y macrocosmos. El arte no es más una técnica fundada en el estudio de las asociaciones mentales y en el poder evocativo de las imágenes. Las imágenes "evocan" en un sentido muy distinto del que es obvio y tradicional en la psicología. Son espirales que abren un acceso a la trama metafísica de la realidad, que muestran un camino hacia la profundidad del ser. Emblemas, divisas, imágenes, sellos se vuelven símbolos de cosas inefables. El Artista de la memoria ya no es el constructor de una técnica útil a los oradores y a los abogados, es similar al mago, al sacerdote de la nueva religión hermética o "egipcia". Es el intérprete de la realidad del universo y de su destino, el poseedor de aquella "llave universal" que está oculta y debe seguir oculta a los comunes mortales. Como dirá Bruno:

Este arte no conduce a un simple arte de la memoria, sino que abre un camino e introduce a la invención de muchas facultades. Recuerden aquellos a quienes les será dado aferrar las cosas más profundas (*interiora*): a causa de su real dignidad no la transmitan sin haber operado una selección y a aquellos a quienes el arte puede ser transmitido vuelvan explícitas sus reglas de modo mas o menos intenso dependiendo de los méritos y de la capacidad receptiva.⁶

En la tradición filosófica, entonces, están presentes dos nociones radicalmente distintas de olvido y de memoria/recuerdo. Como sucede con todas las tradiciones que se respeten, de modo explícito u oculto continúan operando también en el pensamiento contemporáneo. Tanto una como la otra están ligadas a autoridades muy antiguas y tienen a sus espaldas una literatura casi infinita. Ambas pueden incluir, en sus respectivas tradiciones, grandes autores y grandes filósofos. No faltan, por cierto, puntos de contacto e intercambio entre las dos tradiciones, pero simplificando mucho puede afirmarse que: 1) la *primera* noción ve en el olvido algo que está ligado a la pérdida definitiva o provisoria de ideas, imágenes, nociones, emociones, sentimientos en un tiempo presentes en la conciencia individual o colectiva, mientras que la *segunda* noción ve en el olvido algo que no concierne a trozos, partes, sectores o contenidos de la experiencia humana, sino a la totalidad misma de esta experiencia y a la totalidad de la historia humana; 2) la *primera* noción ha sido construida y poco a poco se ha ido complicando sobre base de aportes que provenían (y provienen) de la psicología, del psicoanálisis, de la psicopatología, de la neurofisiología,

logía, de la antropología, de la sociología, de la narrativa, mientras que la *segunda*, en general, no está interesada en los aportes que provienen de campos específicos de la cultura (Freud, Proust o Edelmann), rechaza los horizontes parciales y en cambio se vuelve a los de la metafísica, de las filosofías de la historia, del destino del Ser y de Occidente.

Términos como "memoria", "remniscencia" y "olvido" conservan, aun en la filosofía contemporánea, un significado que está sólidamente conectado con el que prevalece netamente en la tradición "platónica" y "gnóstico-hermética". A los temas centrales de esta tradición se remite una de las más exuberantes corrientes de la filosofía contemporánea: el heideggerismo en sus variadas formas.

La historia de la filosofía, a los ojos de Heidegger, muestra sobre todo una cosa: que los hombres han creído hablar del ser y han terminado hablando de los entes. La cuestión de la verdad del ser es "*olvidada* en la metafísica y a causa de ella".⁷ El hecho de que el hombre siempre esté atento sólo al existente es "indirecto indicio del *olvido del ser*". La técnica, en su esencia, es "un destino histórico de la verdad del ser *fundada en el olvido*".⁸ La "verdad misma como *ser*" nunca ha sido pensada y la historia del ser "tiene comienzo, necesariamente, con el olvido del ser".⁹ El olvido del ser es "olvido de la diferencia entre el ser y el ente". El ser, mientras aparece en el ente, se oculta en tanto que tal. La historia es un juego de develamiento y encubrimiento, de manifestación y ocultamiento. El olvido "no es la consecuencia de una negligencia del pensamiento", sino que es propio del ser, "entra en la esencia del ser mismo".¹⁰ El saber puede ser definido como "memoria del ser" (*Das Wissen ist das Gedächtnis des Seins*).¹¹ Pero es el olvido el que suscita la memoria y permite dirigirse a lo olvidado.

El misterio del olvido se encuentra en el origen de cualquier relación del hombre con el ente. El olvido del ser es paralelo al sucederse y a la transmisión de la historia. Al ente se le otorgan evidencia y exclusividad y eso sanciona "la extrema ceguera en torno al olvido del ser".¹² Toda la historia de la filosofía es la historia del olvido y la verdad del ser. Se espera que comience la época "de la superación del olvido del ser".¹³

La esencia griega de la verdad no es la aparición de los fenómenos en un luminoso horizonte de presencia, sino un no-ocultamiento. Lo que aparece se impone "en un misterio que se esfuerza por transparentar en la luz de la presencia, pero que en el mostrarse

15

siempre se retrae".¹⁴ Maurizio Ferraris ha hablado de la filosofía de Heidegger como de una "transición de la fenomenología al ocultismo". A esta transición está ligada la centralidad del tema de la historia en la filosofía heideggeriana: "Para Heidegger, que ha abrazado la filosofía de la historia entrópico-spengleriana (...), el progreso no es más que un largo olvido, el continuo alejamiento de las fuentes del pensamiento: la presencia plena, que Husserl piensa como siempre disponible para una mirada fenomenológica, se ha dado sólo de otro modo, en otras épocas y en otros lugares de los que estamos distanciados temporalmente". La historia es deriva y olvido, y justamente de eso deriva el énfasis de Heidegger "sobre la irrecuperable distancia temporal, que hace que cada presencia no sea más que huella, degeneración, olvido, y que nosotros todavía no hemos comenzado a pensar".¹⁵

El tema de la *ambigüedad* ocupa en la filosofía de Heidegger (como ha mostrado, entre otros, Luigi Pareyson) un lugar central. Ésta recorre y baña todo su pensamiento, autoriza a recurrir al término "ambigüedad" para *definir* esa filosofía. El pensamiento de Heidegger "permanece suspendido, sin aclarar el nexo, entre la sorpresa y el temor y entre la admiración y el espanto, (...) entre el olvido, el recuerdo y la rememoración". La ambigüedad del hombre se concreta en una serie numerosísima de términos opuestos y co-presentes. Entre ellos: "presencia del ser en la forma de su olvido y olvido del ser como morada de su recuerdo".¹⁶

El viejo tema platónico de la reminiscencia (con los significados conexos de "memoria" y "olvido") ha adquirido entonces, a través de la obra de Heidegger y de sus muchos seguidores, una suerte de nueva vida en la filosofía del siglo xx. Sobre el olvido del Ser, sobre el saber como "recuerdo" y "reconsideración" ha florecido una amplia literatura. De muy variado nivel, pero que a menudo, como inevitablemente sucede en todas las formas escolásticas (incluidas las más refinadas), es muy repetitiva. En esta literatura, las potencialidades mítico-religiosas de ese tema se han visto fuertemente acentuadas. Haber "divinizado" al recuerdo, "para el cual sólo hacia atrás el tiempo es exaltante, es una decisiva indicación metafísica". El poeta, poseído por la memoria, "conoce todo lo que ha sido, es y será: a él se abre ese instante que no está en ningún tiempo (...) que ya está en el tiempo, pero que alude a algo que no es del tiempo". Recordar, ver, saber, pueden ser términos equivalentes. La estructura anamnésica del conocimiento no se refiere a un pasado cronológico, sino a la estructura de la verdad".¹⁷

Cuando la ambigüedad y el carácter enigmático del lenguaje se vuelven esenciales para una filosofía y la claridad lingüística es cuidadosamente evitada y explícitamente condenada como expresión de simple buen sentido y superficialidad; cuando el tema "mirar el pasado", la afirmación de una Recóndita Sabiduría de los Orígenes y las imágenes de una Verdad que se encuentra al Principio de los Tiempos se vuelven las grandes ideas guía y los motivos centrales de una filosofía; cuando es teorizada una diferencia de esencia entre los elegidos y los neumáticos (que pueden alcanzar esa Sabiduría, vivir los "instantes" y entrever e indicar el Destino) y aquellos que quedan para siempre confinados en la temporalidad de lo cotidiano y son capaces sólo del intelecto pero absolutamente incapaces del Pensamiento; cuando todo esto tiene lugar *contemporáneamente* o en una misma filosofía, entonces la antigua Tradición Hermética revela su no extinta presencia, muestra su operante persistencia, celebra sus tardíos triunfos.¹⁸

2. EL TEMOR DE SER OLVIDADOS

El mundo en el cual vivimos está lleno desde hace mucho tiempo de lugares en los que están presentes imágenes que tienen la función de atraer algo a la memoria. Algunas de esas imágenes, como sucede en los cementerios, nos recuerdan a personas que ya no están. Otras, como en los sagrarios o en los cementerios de guerra, conectan el recuerdo de los individuos con el de grandes acontecimientos o tragedias. Otros, en cambio, como sucede con los monumentos, nos llevan al pasado de nuestras historias, a su presunta o real continuidad con nuestro presente.¹⁹ En los lugares de la vida cotidiana, innumerables imágenes nos invitan a comportamientos, nos sugieren algo, nos recuerdan deberes, nos invitan a hacer, nos imponen prohibiciones, nos estimulan de diversas maneras.

El discurso sobre la memoria es muy antiguo y ningún individuo podría memorizar todos los títulos que desde la antigüedad hasta hoy hacen referencia a la memoria. Pero es importante subrayar que este tema no se identifica y no se agota ni con el tema de las artes de la memoria ni con los problemas de las neurociencias. También a causa de la gran difusión que han tenido las tesis de Yates, en una serie de estudios recientes el problema de la memoria ha terminado por identificarse con el de la mnemotecnica. Esta identificación no es aceptable y resulta extremadamente limitada.

El tema de la memoria es enormemente más amplio, hunde sus raíces en el temor primordial de ser olvidados que acompaña desde hace muchas decenas de miles de años la historia de nuestra especie y que acompaña la vida de los individuos desde la infancia. Las "imágenes" y los "lugares" a los cuales se hará referencia en las páginas que siguen fueron y son sólo *algunas* de las formas en las que ese temor se ha expresado. En la cultura medieval las ceremonias en memoria de los difuntos (como eficazmente ha demostrado Friedrich Ohly) no sólo dan testimonio del dolor individual y de la voluntad de no olvidar: el sacrificio monástico de la intercesión no levanta un monumento en la tierra al difunto, sino que "inscribiendo su nombre en la lista que se lee durante la liturgia, efectúa su acogida en el *Liber vitae* celeste, en la memoria eterna de Dios".²⁰ En la cultura Swahili (como han demostrado Victor C. Uchendu y John S. Mbiti) los difuntos que quedan en la memoria de los demás son vivos-muertos, que mueren completamente sólo cuando desaparecen los últimos que estaban en condición de recordarlos.²¹ Aquí la memoria atañe, por decirlo así, al objeto de la memoria y no al que memoriza: el "recuerdo" de hecho expresa la preocupación, de un modo ultraterreno, acerca de la existencia de quien ya no está en la tierra. Incluso puede nacer del mundo ultraterreno la invocación a ser recordados en la tierra:

Cuando estés en el dulce mundo
ruégote me evoques en los otros
más no te diré y más no te respondo.²²

La memoria (como bien sabía David Hume) indudablemente tiene algo que ver no sólo con el pasado sino también con la identidad, y por lo tanto (indirectamente) con la propia persistencia en el futuro. Los replicantes de *Blade Runner* (un buen film de 1982) son seres humanos artificiales en todo similares a los naturales, que fueron contruidos de modo tal que pueden durar con vida sólo algunos pocos años. Saben que morirán pronto, pero no cuándo. Se diferencian de los humanos sólo por una menor emotividad (que es difícilmente mensurable) y por el hecho de estar privados de memoria. Cuando intentan liberarse de su situación de esclavitud, su primer problema es la construcción de una autobiografía, de un pasado que sea posible recordar y documentar. Los replicantes no sólo envidian a los hombres verdaderos una vida más larga, sino la continua presencia, en sus vidas, de un pasado tejido

16

de recuerdos, hacia el que se pueda experimentar el desconocido sentimiento de la nostalgia.

El entret Tejido memoria-olvido es muy profundo. También allí donde se teorizan totales e irreparables roturas y giros radicales. En las situaciones histórico-culturales en las cuales predominan la cólera y el espíritu de rebelión, la demanda de un pasado es a menudo tan fuerte como la que atañe al futuro. En un libro de título bastante significativo, *La próxima vez el fuego*, el novelista estadounidense negro James Baldwin escribía a comienzos de los años 60: "Mientras nos neguemos a aceptar nuestro pasado, en ningún lugar, en ningún continente tendremos el futuro ante nosotros (...). Ten conciencia de tus orígenes; si conoces tus orígenes, entonces no habrá límites que no puedas superar".²³

Entre las razones que explican los actuales apasionamientos por el tema de la memoria hay indudablemente un fuerte "requerimiento del pasado" y una reanudación del interés por argumentos y temas que parecían superados o marginados tanto por los teóricos de la omnipenetrabilidad de la técnica en el mundo moderno, como por los teóricos de la superación del capitalismo y la revolución mundial: el localismo, lo nacional, lo regional, el ciudadano, el barrio, las minorías, los grupos, sus culturas, etc. También en Europa la homogeneidad nacional es hoy casi una excepción. Se han reforzado y constituido solidaridades étnicas. Tribalismos, nacionalismos e irredentismos pasaron de los márgenes al centro de la historia del mundo y se han planteado como fuerzas alternativas a las burocracias centralizadas y a la estructura de los Estados.²⁴

El conflicto interétnico "se ha vuelto más intenso y endémico en el siglo xx respecto de cualquier otro período de la historia (...) ser restituido a la propia familia cultural, estar en el propio ambiente familiar, recibir la protección de los propios hermanos parece el único camino seguro hacia el equilibrio y la dignidad en la era de las computadoras".²⁵ Nacionalismos étnicos y localismos han reivindicado una autonomía largamente desconocida y reprimida, sobre todo han remitido a una comunidad de historias y memorias. Un grupo étnico, ha escrito Anthony D. Smith, está caracterizado por cuatro atributos: el sentido de los orígenes específicos del grupo, el conocimiento de un definido pasado histórico y la creencia en su destino, una o más dimensiones de individualidad cultural colectiva y un sentido de solidaridad comunitaria.²⁶

La dificultad de la memoria y del recuerdo se vio fuertemente

acentuada en muchos estudios recientes. A través de una serie de rápidos acercamientos analógicos que caracterizan gran parte de la tradición especulativa, Reinhart Koselleck ha abordado dos temáticas relativas a la "aceleración": la presente en la literatura apocalíptica de los primeros siglos de la era cristiana y la que se asoma desde comienzos de la edad moderna en muchos filósofos que hablan de adelanto o de progreso.²⁷ Después de haber realizado un acercamiento entre las dos temáticas, Koselleck ha colocado ambas bajo el signo de la secularización. La aceleración del curso histórico vuelve difícil —esta es la tesis central del libro— utilizar el pasado para iluminar el presente y todavía más difícil arriesgar previsiones para el futuro. Como ha escrito con mucha elegancia Remo Bodei —que acepta la terminología de Koselleck, pero que muy sabiamente no comparte ni las premisas ni las conclusiones—, "el peso del pasado, que servía de lastre en las sociedades tradicionales, se aligeró, mientras que el impulso hacia el futuro, que había animado las sociedades modernas, se ha vuelto incierto".²⁸ Como sucede a menudo, hay quienes pasan de estas afirmaciones, que teorizan una serie de *dificultades*, a afirmaciones (no exentas de matices apocalípticos) que enuncian una serie de *imposibilidades*: "La complejidad social no sólo tiende a volver incomprensible o irrelevante el pasado; vuelve indistinto también el presente (...) podremos, en suma, decir que el futuro, en política, no tiene futuro".²⁹

Las grandes analogías de Koselleck, las fascinantes extrapolaciones de Ilya Prigogine, el metarrelato de Lyotard han ejercido en los filósofos italianos (y no sólo italianos) una influencia verdaderamente notable. Entre los nuevos filósofos de la historia y de la crisis de la temporalidad ha circulado mucho menos (y no ha sido tendida en cuenta) la obra verdaderamente grandiosa de David Lowenthal, que ha recogido una infinita cantidad de material sobre el tema del "pasado" y los innumerables modos en que éste ha sido percibido, vivido, reconstruido, falsificado, restaurado, inventado, combatido, olvidado y anulado.³⁰ Aunque después de este reconocimiento hay que agregar que el pasado del que habla Lowenthal es siempre y exclusivamente el pasado que es objeto de interés para los historiadores de la literatura, de las ideas, de la política y de la sociedad. El autor de aquel extraordinario libro no parece siquiera haber sido rozado por la sospecha de que una gran cantidad de filósofos y literatos, además de científicos, en nuestra tradición, se han confrontado también con el pasado del cosmos, de la Tierra, de

la vida, de la especie humana. La consideración y la manipulación del pasado no han avanzado respetando los confines entre "las dos culturas". Los discursos "científicos" sobre el pasado tuvieron una influencia decisiva, a veces determinante, también en las distintas posiciones asumidas en el curso de los siglos hacia el pasado "humano".

La historia, afirma Lowenthal, es al mismo tiempo *más y menos* que el pasado. Y por cierto es posible, desde este punto de vista, contraponer la historia, que es interpretación y toma de distancia crítica del pasado, a la memoria, que implica siempre una participación emotiva en él, que es siempre vaga, fragmentaria, incompleta, y siempre en alguna medida tendenciosa. La memoria vuelve a poner los datos dentro de esquemas conceptuales, vuelve a configurar el pasado sobre la base de las exigencias del presente. La historia y la memoria colectiva pueden ser pensadas como los dos cuernos de una antinomia, donde los progresos de la historiografía retraen continuamente el pasado imaginario que ha sido construido por la memoria colectiva. A estas tesis, presentes en la obra de Maurice Halbwachs, Philippe Ariès ha contrapuesto la de una necesaria integración y de una suerte de dialéctica entre historia y memoria, donde el llamado a la memoria colectiva y a las memorias privadas permite a los historiadores abandonar el terreno de los acontecimientos públicos, de la cronología oficial, para asomarse al mundo de la vida privada, de las "mentalidades", de las "historias locales" que fueron sumergidas y derrotadas en el momento del triunfo de la "historia" en detrimento de la "memoria".³¹

La imagen de una "historia" que sofoca y mata las memorias vivientes privadas y locales ejercerá una seducción grandísima, se conjugará de manera variada en un difundido y persistente clima de polémica anticientífica y se nutrirá de ella. ¿Qué más placentero (y más "progresista") que hacerse intérprete de todos aquellos a quienes la "historia" es incapaz de recordar porque *no ha querido* recordarlos? ¿Qué más "alternativo" que confiarse, una vez más, como en la edad que precede a la gran historiografía moderna, a la memoria de los individuos y a la de las pequeñas colectividades locales pasadas por alto?

El alejamiento y la esfumación del recuerdo del pasado, hasta su total cancelación, ha sido vivido y descrito innumerables veces. El protagonista de *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez olvida primero el nombre de sus hijos, después el de los objetos, después el nombre de su pueblo, por fin la conciencia de su propio

ser. El personaje de *Un mundo perdido y reencontrado*, de Aleksandr Lurija, lucha desesperadamente por recuperar su pasado y conquistar su futuro. En uno de sus espléndidos cuadros clínicos, Oliver Sacks ha descrito la vida del Marino Perdido, un hombre "que estaba, por decirlo así, aislado en un momento de su existencia, teniendo en torno una fosa o laguna de desmemoria; un hombre sin pasado (y sin futuro), bloqueado en un instante siempre distinto y privado de sentido". Ese hombre, escribe Sacks, "había sido reducido a una especie de vaniloquio humeano, una mera sucesión de impresiones y acontecimientos sin relación entre ellos".³² En un punto Oliver Sacks tiene ciertamente razón. La fosa de la desmemoria puede reducir nuestra vida de individuos a una serie de momentos que no tienen ningún sentido. Pero esto no vale sólo para los individuos. No existe sólo la memoria de los individuos. Todos los que dedican su vida a recordar y a hacer recordar a los otros consistentes trozos de un más o menos lejano pasado saben bien que el pasado es "un país extranjero", saben que éste debe ser fatigosamente reconstruido a lo largo de cada generación, pero tienen también la convicción de que las consideraciones de Sacks no valen sólo para los individuos sino también para las colectividades y para los grupos humanos. Detrás de las modas se esconden a menudo motivaciones muy serias: el actual, casi espasmódico interés por la memoria y el olvido está ligado al terror que sentimos por la amnesia, a las siempre nuevas dificultades que se interponen a nuestros intentos de conectar, de un modo aceptable, el pasado, el presente y el futuro.

3. LOS ASESINOS DE LA MEMORIA

En este libro el tema del olvido es afrontado sólo en referencia al crecimiento del saber científico, un tipo de saber que "consume" las propias ideas, se alimenta de ellas y crece continuamente". De esta forma el tema de una correspondencia entre el crecimiento y el olvido está presente en un texto de Massimo Cacciari.³³ El coloca esta afirmación en un contexto de tipo heideggeriano y ve en la filosofía, en tanto distinta y contrapuesta a la ciencia, una "anamnesia de lo inmemorable". Y, sin embargo, de modo literariamente eficaz, su expresión asume la tesis "baconiana", en la cual me he inspirado en las páginas de este libro. Se la puede también traducir fácilmente en el lenguaje del Lord Canciller: el *augmentum* de las

ciencias presupone la *antiquatio theoriarum*, coincide con ella. En este sentido, aun quien no comparte para nada la imagen hermético-platónica de la filosofía como anamnesis de lo inmemorable puede aceptar la imagen de la ciencia como el "gran poder del olvido".

Pero tampoco el tema del olvido es reducible al tema del olvido en la ciencia. Al igual que el de la memoria, es enormemente más amplio. Las supresiones no sólo tienen lugar en la redacción de los manuales científicos y en la sustitución por nuevas verdades de las proposiciones en un tiempo aceptadas como verdaderas. No sólo tienen que ver con el acrecentamiento del saber. Aunque nunca existió un arte del olvido (por la razón bien expresada en la fábula que dice: "encontrarás un tesoro bajo un árbol en el momento en que no pienses en un caballo blanco"), hay muchos modos de inducir al olvido y muchas razones por las cuales se intenta provocarlo. La "cancelación" no sólo se relaciona con la capacidad de rever, con la interinidad, el crecimiento, la inserción de verdades parciales en teorías más articuladas y más amplias. Suprimir también tiene que ver con esconder, ocultar, despistar, confundir las huellas, alejar de la verdad, destruirla. A menudo se ha querido impedir que las ideas circulen y se afirmen, se ha querido (y se quiere) limitar, hacer callar, consignar al silencio y al olvido. Aquí la invitación o la constricción al olvido tienen que ver con las ortodoxias, con el intento de constreñir todo posible pensamiento en una imagen rígida y paranoica del mundo:

Que la Tierra gire lo afirmé sobre la base de muchas razones y con autoridad filosófica. Sin embargo no afirmé que ésta sale de su medio y de su lugar natural (...). De ese modo se salvan todos los lugares de las Escrituras adoptados en contra de mí. Sin embargo suprimiré, si lo ordenáis. Afirmando que más allá del mundo hay un espacio infinito, que está lleno del *lumen* de las estrellas y que dicho *lumen* se extiende al infinito. No sé si en las Sagradas Escrituras hay algo contrario a eso o si ha sido prohibido por los Sagrados Concilios o por los teólogos sostenerlo (...). Sin embargo si lo ordenáis suprimiré también eso.³⁵

Estas que acabo de citar son algunas de las declaraciones contenidas en la *Emendatio* escrita por Francesco Patrizi da Cherso después de las acusaciones que se le habían hecho en 1592. En el arco de una década fueron condenados al índice la *Nova Philosophia* de Patrizi, el *De rerum natura* de Telesio, las obras de

Bruno y Campanella, fueron efectuadas las pesquisas contra Della Porta, Stigliola y Cremonini, fue condenado a muerte Francesco Pucci, puesto en prisión Campanella y quemado en la hoguera Giordano Bruno.³⁵

Las "supresiones" de nuestro tiempo o bien las *emendationes* del siglo xx no tienen nada que envidiarles a las de la edad de la Contrarreforma. Creo que todos recordamos aquellas célebres fotografías de grupos de políticos en las cuales un personaje caído en desgracia ha sido más o menos hábilmente suprimido del grupo en el intento de eliminarlo de la historia después que ya había sido eliminado, primero moralmente, y después, en la mayoría de los casos, también físicamente. La historia de nuestro siglo, como bien sabemos, aunque tratemos de olvidarlo, está llena de censuras, supresiones, ocultamientos, desapariciones, condenas, retractaciones públicas y confesiones de traiciones inominables, declaraciones de culpabilidad y de vergüenza. Obras enteras de historia fueron reescritas borrando los nombres de los héroes de un tiempo, catálogos editoriales fueron mutilados, fueron robadas fichas de los catálogos de las bibliotecas, fueron reeditados libros con conclusiones distintas de las originales, pasajes enteros fueron suprimidos, fueron antologados textos en un orden cómodo que permitiera documentar inexistentes filaciones ideales e imaginarias ortodoxias políticas.

Primero se quemaron libros. Después se los ha hecho desaparecer de las bibliotecas con el intento de borrarlos de la historia. Primero se eliminaron innumerables seres humanos, después se trató de suprimir esa supresión, de negar los hechos, de obstaculizar la reconstrucción de los acontecimientos, de prohibir el recuerdo de víctimas, de impedir el recuerdo. Los prisioneros de los campos de concentración —ha escrito Simon Wiesenthal— eran amonestados por sus esbirros: "No importa cómo termine esta guerra: la que hemos emprendido contra ustedes la hemos ganado; ninguno de ustedes quedará para dar testimonio, pero si alguno se salvara, el mundo no le creará".³⁶

Muchas décadas antes de la publicación de *Archipiélago Gulag* de Solzhenitsin, muchos intelectuales europeos se dieron cuenta de que ya no era lícito ignorar todo lo que sucedía en los países comunistas. Las novelas de Arthur Koestler y las de George Orwell presentaron en el curso de los años 40 una redescipción del mundo comunista bastante distinta de la que era comúnmente aceptada en el mundo de los progresistas europeos y americanos. Contribuye-

ron en gran medida al nacimiento de una nueva conciencia y a su lento reforzamiento. En ambos autores el tema del "olvido del pasado" y de la artificial construcción de un pasado acomodado se encuentra en el centro de la narración:

"Hay una consigna del Partido sobre el control del pasado. Repítela, Winston, por favor". "El que controla el pasado controla el futuro; y el que controla el presente controla el pasado", repitió Winston, obediente. "El que controla el presente controla el pasado", dijo O'Brien moviendo la cabeza con una lenta señal de aprobación. "¿Y crees tú, Winston, que el pasado existe verdaderamente?" El pasado es "puesto al corriente día a día" y el control del pasado depende de una suerte de educación de la memoria. Verificar que todos los documentos concuerden con la ortodoxia del momento no constituye más que un acto automático de la inteligencia. Pero también es necesario, al mismo tiempo, *recordar* que los hechos sucedieron de esa determinada manera. Y si es necesario volver a acomodar la propia memoria, y reajustarla con documentos escritos, es necesario que después nos *olvidemos* de haberlo hecho".³⁷

Emerger de un pasado que ha sido suprimido es mucho más difícil que recordar cosas olvidadas:

Era este vacío lo que lo fascinaba, capaz de ocultar a la gente durante cuarenta años, sin restituir una huella. Y, sin embargo, estos millones de personas habían vivido, trabajado, hablado, era imposible suprimirlos del todo. ¿Dónde habían terminado sus ropas? ¿Las cartas que a veces enviaban desde los campos y las que recibían? ¿En qué registro estaban anotadas las cosas que tenían en los bolsillos, el último día? (...) Cuando hizo la prueba de presentar se en los archivos del Estado con su primera lista de siete nombres, nadie respondió. Comprendió que tenía una única posibilidad: hacerse contratar en los archivos, trabajar adentro y robar al Estado aquella información que el Estado no quería restituir. Ya frecuentaba el Instituto para los Archivos Históricos y estaba convencido de que en un país donde también el pasado es incierto y la memoria puede ser suspendida, el archivo lo es todo: la palabra desaparece y los libros se pueden cambiar, pero el archivo resiste a la manipulación de la historia, es como la piedra, suple a la conciencia, un día u otro te reclama.³⁸

Esta última cita, lamentablemente, no ha sido extraída de una novela. Fue extraída de un artículo periodístico (publicado en 1989) que describe la vida real y las empresas reales de un joven individuo que (en compañía de no muchos otros) ha elegido no rendirse

al extraordinario poder del olvido. El olvido no es por cierto un tema que invite a la neutralidad. En un congreso dedicado en Francia (en junio de 1987) al tema del olvido, habló un historiador para quien el tema no tenía, por evidentes razones, nada de neutral.

En el mundo en que vivimos el problema por afrontar ya no es sólo la declinación de la memoria colectiva y la siempre menor conciencia del propio pasado; es la violación brutal de todo lo que la memoria todavía conserva, la distorsión deliberada de los testimonios históricos, la invención de un pasado mítico construido para servir a los poderes de las tinieblas. Solamente el historiador, con su rigurosa pasión por los hechos, las pruebas y los testimonios, puede realmente montar guardia contra los agentes del olvido, contra aquellos que hacen pedazos los documentos, contra los asesinos de la memoria y los revisores de las enciclopedias, contra los conspiradores del silencio.³⁹

Es difícil no estar de acuerdo con cada una de estas afirmaciones de Yosef Hayim Yerushalmi,⁴⁰ no advertir la fuerza de su llamado contra los "asesinos de la memoria", contra aquellos que mezclan todo lo que sucedió en nuestro tiempo, hablan de un indistinto "siglo de barbarie" y terminan colocando en el mismo plano a las víctimas y a los carniceros, o incluso niegan la existencia de los perseguidos y de sus esbirros. Y sin embargo, *cada vez* que tocamos el tema de la memoria nos vemos obligados a tratar también el tema del olvido. Yehuda Elkana es un historiador de la ciencia muy conocido. Fue encerrado en Auschwitz cuando tenía diez años y es uno de los sobrevivientes del Holocausto. En un artículo publicado en hebreo en un periódico israelí escribió:

La historia y la memoria colectiva son una parte inseparable de toda cultura, pero el pasado no es y no debe ser el elemento determinante del futuro de una sociedad y de un pueblo (...). En la difundida creencia de que el mundo entero está en contra de nosotros yo veo una trágica y paradójica victoria de Hitler. Dos naciones, hablando metafóricamente, surgieron de las cenizas de Auschwitz: una minoría que afirma: "eso no debe suceder nunca más" y una mayoría aterrorizada y obsesionada que afirma: "eso no debe suceder nunca más a nosotros" (...). Una democracia se nutre de presente y de futuro y un exceso de sumisión al pasado mina los fundamentos de una democracia (...). En lo que nos concierne, creo que debemos aprender a olvidar. No creo que para los gobernantes de esta nación exista hoy una tarea educativa y política más importante que la de elegir la vida, dedicándose ellos mismos a la construcción de nuestro

futuro. (...) Ha llegado el momento de erradicar de nuestras vidas la opresión del recuerdo.¹¹

El breve artículo de Elkana ha suscitado polémicas feroces. Pero creo que no quería decir algo muy distinto de aquello a lo que se refería uno de los más grandes testigos del Holocausto, Jean Améry, que, sin piedad alguna hacia sí mismo, se veía irremediablemente prisionero de "aquel resentimiento que impide encaminarnos hacia el futuro, que es la dimensión más auténticamente humana".¹²

Alrededor de la mitad del siglo XVIII, entre los judíos de Europa Oriental, probablemente ya habían sido dichas acerca de la difícil y ambigua relación entre memoria y olvido, algunas cosas esenciales:

A primera vista resulta poco claro por qué Dios ha creado el olvido. Pero el significado es éste: si no existiese el olvido, el hombre pensaría continuamente en su propia muerte y no construiría casas y no emprendería nada. Por eso Dios ha puesto en los hombres el olvido. Por eso un ángel está encargado de enseñarle al niño para que no olvide nada, y otro ángel está encargado de cerrarle la boca para que olvide lo que ha aprendido.¹³

NOTAS

¹ *De Mem.*, 453a.

² *Suma Theol.*, I, Q 78, 4.

³ *Pedro*, 248c.

⁴ J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Turin, Einaudi, 1970, p. 47. [trad. cast. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1993].

⁵ M. Ficino, *Opera omnia*, Basilea, 1576, pp. 297-298 y cf. O. Rossini, "Il XIII libro della Theologia Platonica: i sogni, i miracoli, la memoria in Marsilio Ficino", en *Il Centauro*, 1988, 1-3, pp. 126-172 (la cita de Ficino en las pp. 140-141).

⁶ G. Bruno, *Le ombre delle idee*, edic. crítica a cargo de A. Caiazza, Milán, Spirali, 1988, p. 50.

⁷ M. Heidegger, *Lettera sull'humanesimo*, Florencia, La Nuova Italia, 1953, p. 242 [trad. cast. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2001].

⁸ M. Heidegger, *Lettera*, op. cit., pp. 107, 110.

⁹ M. Heidegger, *Seintieri interrrotti*, Florencia, La Nuova Italia, 1973, p. 242 [trad. cast. *Sentidas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960].

¹⁰ M. Heidegger, *Identità e differenza*, en "Aut Aut", 1982, p. 22 y cf. V.M. Foti, *Heidegger: remembrance and metaphysics*, en "Journal of the British Society for Phenomenology", XV, 1984, pp. 242.

¹¹ M. Heidegger, *Seintieri*, op. cit., p. 325.

¹² M. Heidegger, *Segnatura*, Milán, Adelphi, 1987, p. 150; *Saggi e discorsi*, Milán, Mursia, 1976, pp. 45-46.

¹³ M. Heidegger, *Segnatura*, op. cit., p. 370.

¹⁴ M. Ferraris, *Fenomenologia e occultismo*, en G. Vattimo (dir.), *Filosofia* 88, Bari, Laterza, 1989, pp. 173-208, p. 186.

¹⁵ *Ibid.*, p. 188.

¹⁶ L. Pareyson, *Heidegger: la libertà e il nulla*, Nápoles, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1990, pp. 33, 35, 36.

¹⁷ Cf. G. Colli, *La sapienza greca*, Milán, Adelphi, 1978, I, p. 39; III, p. 196 [trad. cast. *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1999]; G. Agamben, *Traddizione dell'immemorabile*, en "Il Centauro", 1985, 13-14, p. 4. Algunos de estos temas son ampliamente tratados en el ensayo de L. Giancola, *Plotino: la memoria come coscienza originaria della totalità*, en "Il Cannocchiale", 1988, 1-3, pp. 77-112. El grueso fascículo recoge otros ensayos, de muy distinto nivel, sobre el tema filosófico de la memoria. Una amplia discusión de los temas del pasado y del futuro, de la memoria y del olvido, que ocupan un lugar central en el pensamiento heideggeriano, está presente en los últimos capítulos del libro de E. Severino, *La filosofia futura*, Milán, Rizzoli, 1989.

¹⁸ En otro lugar he sostenido (cf. *Paragone degli ingegni moderni e post-moderni*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 19-20) la existencia de una serie de cinco puntos en común entre la tradición hermética y el heideggerismo: el mito de la Verdad que se encuentra en el Principio; 2) la visión conspiradora de la historia como irrefrenable decadencia; 3) la conspíración elitista del saber; 4) la fuerte accesibilidad al pathos de un *guia caris...* ático y la correspondiente inaccesibilidad a la actitud de duda y a la indulgencia; 5) la preferencia por la oscuridad, que no es una elección estilística sino que nace de la convicción del carácter Secreto, Luminoso-Velado de la Verdad. Siguiendo un camino original, Maurizio Ferraris, *La filosofia e lo spirito vivente*, Bari, Laterza, 1991, discute con gran agudeza la conexión entre hermetismo y hermenéutica. En este libro ha sido mencionado el artículo indicado en la nota 14. Esa conexión coincide, para Ferraris, al menos en parte, con el camino dirigido a un "retorno a Grecia" (entendida como el modelo de la "vida verdadera") y con una identificación de la alienación del "no ser más griegos". Donde bastaría sustituir el más antiguo Egipto por Grecia para encontrarse en lo "ya vivido" de la gran tradición del Hermetismo (en el cual, sin embargo, no podemos movernos tomando solamente los estudios de Festugière). Pero aquí no se quería ni afrontar estos temas ni insistir en la confrontación entre heideggerismo y hermetismo, ni mucho menos reivindicar una prioridad siempre discutible. Sólo se pretendía aclarar que las páginas de este libro no hablan ni de la memoria en tanto que Anamnesia de lo Inmemorable ni del olvido en tanto que Olvido del Ser.

¹⁹ Sobre la memoria colectiva ver M. Halbwachs, *Las cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925; *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950; M. Orouf, *La Fête révolutionnaire: 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976; P. Nora, *Mémoire collective*, en J. Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz, 1978; R.

Koselleck, *Les monuments aux morts: contribution à l'étude d'une marque visuelle des temps modernes*, en M. Vovelle (dir.), *Iconographie et histoire des mentalités*, Paris, 1979, pp. 117-135; G. Nancer, *Mémoire et société*, Paris, Meridien Klincksieck, 1987; *La commémoration en France de 1945 à nos jours*, Paris, Editions L'Hartmann, 1987; *Mémoire et projet du mouvement lycéen-étudiant de 1968-1983*, Paris, Editions L'Hartmann, 1990.

²⁰ F. Ohly, *Geometria e memoria: lettera e allegoria nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 1984, pp. 134-135, 174-175. Sobre la memoria en el Medioevo cfr. O.G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung in früheren Mittelalter*, en "Frühmittelalterliche Studien", X, 1976, pp. 70-95.

²¹ V.C. Uchendu, *Ancestoride! Are African ancestors dead?*, en N.H. Newell (ed.), *Ancestors*, La Haya, Mouton, 1976, pp. 283-296; J.S. Mbiti, *African religion and philosophy*, Londres, Heinemann, 1969, p. 25.

²² Dante, *Inferno*, VI, 88.

²³ J. Baldwin, *La prossima volta il fuoco*, Milán, Feltrinelli, 1962, pp. 112, 16-17.

²⁴ Probablemente se ha abierto en la historia contemporánea un proceso que puede asumir la forma de una espiral perversa: por una parte una cada vez mayor eficiencia de los aparatos estatales y las esperanzas de un gobierno mundial, por otra parte un calidoscopio de comunidades antagonistas sujetas a una mentalidad integrista. Es el juicio expresado por V. Castronovo, *Troppe piccole patrie*, en "La Repubblica", 24 de Agosto de 1984 (que es una reseña del libro que se cita en la nota).

²⁵ A.D. Smith, *Il revival etnico* (1981), Bolonia, Il Mulino, 1984, pp. 27, 17.

²⁶ *Ibid.*, p. 114; V. Castronovo, *Troppe piccole patrie*, op. cit.

²⁷ Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Génova, Il Melangolo, 1986; *Accelerazione e secolarizzazione*, Nápoles, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989. "Hay más historia en el mundo en cien años que en cuatro mil, y más libros se escribieron en estos cien años que en cinco mil", escribía Tomás Campanella (*La città del Sole*, a cargo de N. Bobbio, Turín, Einaudi, 1941, p. 109 [trad. cast. *La ciudad del Sol*, Barcelona, Abraxas, 1999]). Sobre el tema de la *acceleración* de la historia en el siglo XVII me permito remitir a mi libro de 1982 *I filosofi e le macchine: 1400-1700*, Milán, Feltrinelli, 1971, p. 104 y *passim*.

²⁸ R. Bodei, *Attualità e tempo dell'attesa: strategie per pensare il futuro*, en "Iride", 2, 1989, pp. 123-133.

²⁹ D. Zolo, *Il tempo della politica*, en "Iride", 2, 1989, pp. 146-147.

³⁰ D. Lowenthal, *The past is a foreign country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Y cfr., del mismo autor, *Imagined pasts: reconstructing history*, en M.L. Bianchi (dir.), *Storia delle idee: problemi e prospettive*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1989, pp. 134-156.

³¹ Cfr. M. Halbwachs, *The collective memory* (la edición original francesa, póstuma, se remonta a 1951), Nueva York, Harper Colophon, 1980; Ph. Ariès, *Le temps de l'histoire*, Mónaco, 1954, *Un historien du dimanche*, Paris, 1982. Cfr. R. Bastide, *Mémoire collective et sociologie du bricolage*, en "L'Année sociologique", XXI, 1970, pp. 65-108; N. Wachtel, *Memory and history: an introduction*, en "History and Anthropology", II, 1986, pp. 207-224; D. Lowenthal, *The past is a foreign country*, op. cit., 185-259. Sobre la cuestión en su totalidad es iluminador P.H. Hutton, *Collective memory and collective men-*

talities: the Halbwachs-Ariès connection, en "Historical Reflexions/Reflexions historiques", XV, 1988, pp. 311-322.

³² O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un capello*, Milán, Adelphi, 1986, pp. 51, 59 [trad. cast. *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Muchnik, 1987] Y cfr. A.R. Lurija, *Un mondo perduto e ritrovato*, Roma, Editori Riuniti, 1973. Eugenio Lecaldano, en un libro muy bello dedicado a Hume e *la nascita dell'etica contemporanea* (Bari, Laterza, 1991), en relación a la cuestión del yo y de la identidad personal, propone una lectura que "está en contraste con la de tipo escéptico prevaliente entre los intérpretes de Hume, y todavía ampliamente aceptada en la imagen que encontramos de la filosofía del escocés a nivel de cultura media" (p. 64). Las páginas de Sacks, quien "remitte continuamente a la imagen humeana del yo para rendir cuenta de patologías que nacen con la pérdida del sentido de la identidad", son consideradas por Lecaldano "un documento de la amplia difusión de esta interpretación escéptica de las páginas humeanas sobre la identidad personal" (p. 103). No me parece que Sacks pueda ser considerado un exponente de la cultura media; no me parece justo pedirle interpretaciones de Hume que, además, se distancian de aquellas que prevalecen y no creo, por último, que él interprete de algún modo a Hume, escéptica o no escépticamente. Frente a individuos de carne y hueso, para su desgracia privados de memoria, ha tratado de imaginar el tipo de mundo en el que les estaba concedido vivir y ha recordado evidentemente (lo que no sucede por cierto en muchos psiquiatras de profesión) algunas afirmaciones presentes en el *Tratado sobre la naturaleza humana*: "La memoria no sólo descubre la identidad (personal) sino que contribuye a su producción, produciendo entre las percepciones la relación de parecido (...). Dado que la memoria, por sí sola, nos hace conocer la continuidad y la extensión de esta sucesión de percepciones, ella debe ser considerada, especialmente por esa razón, el origen de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria no podría haber ninguna noción de la causalidad ni, en consecuencia, de aquella concatenación de causas y efectos que constituye nuestro yo o nuestra persona". Pero extendamos la identidad de nuestra persona (prosigue Hume) más allá de la memoria y a circunstancias que hayamos olvidado: "De este lado, la memoria no tanto produce, sino que descubre la identidad personal (...). A aquellos que afirman que la memoria produce integralmente la identidad personal les incumbe la obligación de encontrar la razón por la que podemos extender la identidad más allá de la memoria". Parece claro que, al menos en este texto, Hume ve en la memoria algo que no "produce enteramente" sino que *contribuye a la producción* de la identidad de la persona (cfr. D. Hume, *Opere*, a cargo de E. Lecaldano y E. Mistretta, Bari, Laterza, 1971, I, pp. 272-274).

³³ *Quali interrogativi la scienza pone alla filosofia? Conversazione con Massimo Cacciari*, en el vol. P. Allferj y A. Pilati (dir.), *Conoscenza e complessità*, Roma-Nápoles, Theoria, 1990, p. 164. En lo relativo al olvido la situación de la psicología parece algo incierta. En un reciente, estimulante y sofisticado manual de psicología encuentro escrito: "Los mecanismos del olvido son fascinantes y misteriosos; parece imposible encontrar una respuesta a la pregunta: ¿por qué se olvida?" (B.G. Barra, *Scienza cognitiva: un approccio evolutivo alla simulazione della mente*, Turín, Bollati Boringhieri, 1990, p. 145).

³⁴ F. Patrizi, *Emendamento in libros suos Nouae Philosophiae*, a cargo de P. O. Kristeller, en "Rinascimento", 1970, pp. 217-218. Noticias bibliográficas en Paolo Rossi, *Sfere celesti e branci di grn*, en el vol. *Immagini della scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 109-147. Sobre la imposibilidad de un arte del olvido cfr. U. Eco, *Arts obliuionalis*, en "Kos", 4, 30, 1987.

³⁵ L. Firpo, *Filosofia italiana e controforma*, extracto (con agregados) de la "Rivista di Filosofia", 1950, pp. 150-173; 1951, pp. 30-47. Milán, s.d., p. 6.
³⁶ S. Wiesenhal, *Gli assassini sono fra noi*, Milán, Garzanti, 1970 [trad. cast. *Los asesinos entre nosotros. Memorias de Wiesenhal*, Barcelona, Noguer y Carrat, 1967] y cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi, 1986, p. 3 [trad. cast. *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989].

³⁷ G. Orwell, 1984, trad. it. de G. Baldini, Milán, Mondadori, 1983, pp. 276, 63, 239 [trad. cast., 1984, Barcelona, Destino, 2001]. Cfr. pp. 238-239: "¿No comprendes que el pasado, comenzando por ayer mismo, ha sido virtualmente abolido? Si acaso sobrevive en alguna parte, es gracias a objetos sin nombre y sin significado, como ese pedazo de vidrio que está allí (...) Cada documento ha sido destruido o falsificado, cada libro ha sido reescrito, cada cuadro ha sido pintado de nuevo, cada estatua, cada calle, cada edificio cambiaron de nombre, cada fecha ha sido alterada (...) La historia se ha detenido. No existe nada, sólo un presente sin fin". Una traducción, en lenguaje posmoderno, de esta tesis de Orwell sobre la "presentificación" de la historia puede leerse en Gianni Vattimo, *L'oblio impossibile*, en AA.VV., *Riflessioni sull'oblio*, Parma, Pratiche Editrice, 1990, p. 95: "Nuestra cultura (...) es una especie de gran fenomenología del espíritu caracterizada por la simultaneidad y exenta de todo dramatismo: ninguna conciencia infeliz, sólo una presentificación total, al menos como tendencia, del pasado de la nuestra y, en resumidas cuentas, de todas las civilizaciones". Sobre Orwell son recomendabi las bellas páginas de R. Rorty, *La filosofía dopo la filosofía*, Bari, Laterza, 1989, pp. 193-215.

³⁸ E. Mauro, *Un archivio del terrore staliniano*, en "La Repubblica", 3 de agosto de 1989, p. 17, donde se hace referencia a las doscientas mil fichas recogidas por Dimitri Jurassov, de veinte años, que contienen los nombres de los perdidos en los gulags. Andrea Bonanni, *Il 'giouane Wiesenhal' russo*, en "Corriere della Sera", 4 de agosto de 1990, p. 5, habla de su encuentro con Nikita Petrov, de treinta y tres años, que ha recogido en un gran archivo no los nombres y las biografías de las víctimas, sino de sus perseguidores.

³⁹ Y. H. Yerushalmi, *Riflessioni sull'oblio*, en Yerushalmi y otros autores, *Usi dell'oblio*, Parma, Pratiche Editrice, 1990, pp. 23-24. Los principales textos de la polémica entre historiadores alemanes relativa al Holocausto (que se desarrolló entre 1986 y 1987) fueron recogidos por G. E. Rusconi, *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Turin, Einaudi, 1987. También pueden verse: G. A. Craig, *La guerra degli storici tedeschi*, en "Il Mulino", XXXVI, 1987, pp. 228-240, además de los ensayos de F. Nierenstein, E. Galli della Loggia, P. Melograni, Z. Harvey, R. Di Segni y A. Ofr recogidos en el número 321 de "Il Mulino", XXXVIII, 1989, pp. 39-100. Véase también M. Pirani, *Il fascino del nazismo: il caso Jennings, una polemica sulla storia*, Bologna, Il Mulino, 1989. Sobre la cuestión es importante también el capítulo *La memoria inconciliata degli europei* en el volumen de G. E. Rusconi, *Capire la Germania: un diario ragionato sulla questione tedesca*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 213-232.

⁴⁰ Josef H. Yerushalmi enseña historia de la cultura judía en la Columbia University y allí dirige el Center for Israel and Jewish Studies. Su libro más conocido, *Zabhor: Jewish history and Jewish memory*, Seattle-Londres, 1982, ha sido traducido al italiano: Parma, Pratiche Editrice, 1983. [trad. cast. *Zabhor: la historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002].

⁴¹ Y. Elkana, *The need to forget*, en "Ha'aretz", 2 de marzo de 1988. Este artículo (que leí en la copia mecanografiada inglesa) es recordado y brevemente citado, sin indicación de la fuente, en el ensayo de Adi Ofr (que sostiene tesis no disímiles) recordado en una nota precedente.

⁴² J. Améty, *Intellettuale ad Auschwitz*, Turin, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 119, 134.

⁴³ M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, Milán, Garzanti, 1979, p. 56.

***** Los abusos de la memoria *****

Tzvetan Todorov
Los abusos de la memoria

24

PaidósAsterisco*

Tzvetan Todorov

En nuestra época, los occidentales, y más concretamente los europeos, parecen obsesionados por el culto a la memoria. Sin embargo, Todorov afirma que, aunque hay que procurar que el recuerdo se mantenga vivo, la sacralización de la memoria es algo discutible. Debemos permanecer alerta para que nada pueda apartarnos del presente, y también para que el futuro no se nos escape de las manos. En la actualidad, el racismo, la xenofobia y la exclusión del otro ya no son como antes. Y tampoco lo serán, sin duda, las atrocidades de mañana.

Tzvetan Todorov es director de las investigaciones del CNRS. También es autor de libros como *Crítica de la crítica*, *Las morales de la historia* o *El jardín imperfecto*, todos ellos igualmente publicados por Paidós.

Los abusos de la memoria

La memoria intenta preservar el pasado sólo para que le sea útil al presente y a los tiempos venideros. Procuraremos que la memoria colectiva sirva para la liberación de los hombres y no para su sometimiento.

Jacques Le Goff

25

Tzvetan Todorov

Los abusos de la memoria

Mi agradecimiento a:

*Jean-Michel Chaumont,
Leon Wieseltier
y Gilles Lipovetsky
por sus valiosos consejos.*

26

Una primera versión de este texto fue presentada en Bruselas, en noviembre de 1992, en el congreso «Historia y memoria de los crímenes y genocidios nazis» organizado por la fundación Auschwitz.

Título original: *Les abus de la memoire*
Publicado en francés, en 1995, por Arléa, París

Traducción de Miguel Salazar

Diseño de Mario Eskenazi y Diego Feijóo

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1995, Arléa
© 2000 de la traducción, Miguel Salazar
© 2000 de todas las ediciones en castellano, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona y Editorial Paidós, SAICF, Defensa, 599 -
Buenos Aires. <http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-0814-3

Depósito legal: B-1.099/2000

Impreso en Gráficas 92, S.A.,
Av. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)
Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Los abusos de la memoria

La memoria amenazada *11
Morfología 15
Entre tradición y modernidad 18
El buen uso 24
Memoria y justicia 29
Singular, incomparable, superlativo 34
La ejemplaridad 41
El culto a la memoria 49
Notas *60

27

La memoria amenazada



Los regímenes totalitarios del siglo xx han revelado la existencia de un peligro antes insospechado: la supresión de la memoria. Y no es que la ignorancia se pertenezca a cualquier tiempo, al igual que la destrucción sistemática de documentos y monumentos: se sabe, por utilizar un ejemplo alejado de nosotros en el tiempo y el espacio, que el emperador azteca Itzcoatl, a principios del siglo xv, había ordenado la destrucción de todas las estelas y de todos los libros para poder recomponer la tradición a su manera; un siglo después, los conquistadores españoles se dedicaron a su vez a retirar y quemar todos los vestigios que testimoniasen la antigua grandeza de los vencidos. Sin embargo, al no ser totalitarios, tales regímenes sólo eran hostiles a los sedimentos oficiales de la memoria, permitiendo a ésta su supervivencia bajo otras formas; por ejemplo, los relatos orales o la poesía. Tras comprender que la conquista de las tierras y de los hombres pasaba por la conquista de la información y la comu-

28

nicación, las tiranías del siglo XX han sistematizado su apropiación de la memoria y han aspirado a controlarla hasta en sus rincones más recónditos. Estas tentativas han fracasado en ocasiones, pero es verdad que, en otros casos (que por definición somos incapaces de enumerar), los vestigios del pasado han sido eliminados con éxito.

Los ejemplos de una apropiación menos perfecta de la memoria son innumerables, aunque conocidos. «Toda la historia del “Reich milenarista” puede ser releída como una guerra contra la memoria», escribe con razón Primo Levi¹, pero podríamos decir otro tanto de la URSS o de la China comunista. Las huellas de lo que ha existido son o bien suprimidas, o bien maquilladas y transformadas; las mentiras y las invenciones ocupan el lugar de la realidad; se prohíbe la búsqueda y difusión de la verdad; cualquier medio es bueno para lograr este objetivo. Los cadáveres de los campos de concentración son exhumados para quemarlos y dispersar luego las cenizas; las fotografías, que supuestamente revelan la verdad, son hábilmente manipuladas a fin de evitar recuerdos molestos; la Historia se reescribe con cada cambio del cuadro dirigente y se pide a los lectores de la enciclopedia que eliminen por sí mismos aquellas páginas convertidas en indeseables. Se cuenta que en las islas Solovetskiye se acababa a tiros con las gaviotas para que no pudiesen llevar consigo los mensa-

jes de los prisioneros. La necesaria ocultación de actos que, sin embargo, se consideran esenciales conduce a posiciones paradójicas, como aquella que se resume en la célebre frase de Himmler a propósito de la «solución final»: «Es una página gloriosa de nuestra historia que nunca ha sido escrita y que jamás lo será».²

Debido a que los regímenes totalitarios conciben el control de la información como una prioridad, sus enemigos, a su vez, se emplean a fondo para llevar esa política al fracaso. El conocimiento, la comprensión del régimen totalitario, y más concretamente de su institución más radical, los campos, es en primer lugar un modo de supervivencia para los prisioneros. Pero hay más: informar al mundo sobre los campos es la mejor manera de combatirlos; lograr ese objetivo no tiene precio. Sin duda esa fue la razón por la que los condenados a trabajos forzados en Siberia se cortaban un dedo y lo ataban a uno de los troncos de árbol que flotaban por el curso del río; mejor que una botella arrojada al mar, el dedo indicaba a quien lo descubriría qué clase de leñador había talado el árbol. La difusión de la información permite salvar vidas humanas: la deportación de los judíos de Hungría cesó porque Vrba y Wetzler consiguieron escapar de Auschwitz y pudieron informar sobre lo que estaba pasando. Los riesgos de una actividad semejante no son en modo alguno desdeñables: a causa de su testimonio, Anatoly

Martchenko, un veterano del Gulag, regresó al campo, donde encontraría la muerte.

Desde entonces se puede comprender fácilmente por qué la memoria se ha visto revestida de tanto prestigio a ojos de todos los enemigos del totalitarismo, por qué todo acto de reminiscencia, por humilde que fuese, ha sido asociado con la resistencia antitotalitaria (antes de que una organización antisemita se apropiara de ella, la palabra rusa *pamjat'*, memoria, servía de título a una notable serie publicada en *samizdat*: la reconstrucción del pasado ya era percibida como u... acto de oposición al poder). Tal vez, bajo la influencia de algunos escritores de talento que han vivido en países totalitarios, el aprecio por la memoria y la recriminación del olvido se han extendido estos últimos años más allá de su contexto original. Hoy en día se oye a menudo criticar a las democracias liberales de Europa occidental o de Norteamérica, reprochando su contribución al deterioro de la memoria, al reinado del olvido. Arrojos a un consumo cada vez más rápido de información, nos inclinaremos a prescindir de ésta de manera no menos acelerada; separados de nuestras tradiciones, embrutecidos por las exigencias de una sociedad del ocio y desprovistos de curiosidad espiritual así como de familia-

* En la URSS, obra censurada y difundida clandestinamente. (N. del t.)

ridad con las grandes obras del pasado, estaríamos condenados a festejar alegremente el olvido y a contentarnos con los vanos placeres del instante. En tal caso, la memoria estaría amenazada, ya no por la supresión de información sino por su sobreabundancia. Por tanto, con menor brutalidad pero más eficacia —en vez de fortalecerse nuestra resistencia, seríamos meros agentes que contribuyen a acrecentar el olvido—, los Estados democráticos conducirían a la población al mismo destino que los regímenes totalitarios, es decir, al reino de la barbarie.

Morfología

No obstante, al generalizarse hasta ese punto, el elogio incondicional de la memoria y la condena ritual del olvido acaban siendo, a su vez, problemáticos. La carga emocional de cuanto tiene que ver con el pasado totalitario es enorme, y quienes lo han vivido desconfían de los intentos de clarificación, de los llamamientos a un análisis previo a la valoración. Sin embargo, lo que la memoria pone en juego es demasiado importante para dejarlo a merced del entusiasmo o la cólera.

En primer lugar hay que recordar algo evidente: que la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la *supresión* (el olvido) y la *con-*

servación; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos. El restablecimiento integral del pasado es algo por supuesto imposible (pero que Borges imaginó en su historia de *Funes el memorioso*) y, por otra parte, espantoso; la memoria, como tal, es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados. Por ello resulta profundamente desconcertante cuando se oye llamar «memoria» a la capacidad que tienen los ordenadores para conservar la información: a esta última operación le falta un rasgo constitutivo de la memoria, esto es, la selección.

Conservar sin elegir no es una tarea de la memoria. Lo que reprochamos a los verdugos hitlerianos y estalinistas no es que retengan ciertos elementos del pasado antes que otros —de nosotros mismos no se puede esperar un procedimiento diferente—, sino que se arroguen el derecho de controlar la selección de elementos que deben ser conservados. Ninguna institución superior, dentro del Estado, debería poder decir: usted no tiene derecho a buscar por sí mismo la verdad de los hechos; aquellos que no acepten la versión oficial del pasado serán castigados. Es algo sustancial a la propia definición de la vida en democracia: los individuos y los grupos tienen el derecho de saber, y por tanto de conocer y dar a conocer su propia historia;

no corresponde al poder central prohibírsele o permitirsele. Por ello la ley Gayssot,* que sanciona las elucubraciones negacionistas, no es bienvenida, incluso si responde a buenas intenciones: no corresponde a la ley contar la Historia; le basta con castigar la difamación o la incitación al odio racial.

A partir de lo dicho, se impone una primera distinción: la que hay entre la *recuperación* del pasado y su *utilización* subsiguiente. Puesto que es esencial constatar que ningún automatismo vincula ambos gestos: la exigencia de recuperar el pasado, de recordarlo, no nos dice todavía cuál se ¿el uso que se hará de él; cada uno de ambos actos tiene sus propias características y paradojas. Esta distinción, por neta que sea, no implica aislamiento. Como la memoria es una selección, ha sido preciso escoger entre todas las informaciones recibidas, en nombre de ciertos criterios; y esos criterios, hayan sido o no conscientes, servirán también, con toda probabilidad, para orientar la utilización que haremos del pasado. Sin embargo, desde otro punto de vista, de legitimidad y no ya de origen, existe una gran discontinuidad: no se puede justificar un uso engañoso por la necesidad de recordar. Nada debe impedir la

* Ley francesa del 13 de julio de 1990, aprobada con el fin de sancionar todo acto racista, antisemita o xenófobo. (N. del L.)

recuperación de la memoria: éste es el principio que se aplica al primer proceso. Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar. Existe, en Francia, un ejemplo perfecto de esa tarea de recuperación: el memorial de los deportados judíos, creado por Serge Klarsfeld. Los verdugos nazis quisieron aniquilar a sus víctimas sin dejar rastro; el memorial recupera, con una sencillez consternadora, los nombres propios, las fechas de nacimiento y las de partida hacia los campos de exterminio. Así restablece a los desaparecidos en su dignidad humana. La vida ha sucumbido ante la muerte, pero la memoria sale victoriosa en su combate contra la nada.

Sin embargo, no se puede formular algo tan sencillo en relación con el segundo proceso, de la utilización de la memoria; y, en consecuencia, del papel que el pasado debe desempeñar en el presente.

Entre tradición y modernidad

Hay que decir a este respecto que incluso la mirada histórica más superficial nos revela enseguida que las diferentes sociedades aplican a este problema unas soluciones muy diversas. El pasado y su recuerdo no pueden asumir

la misma función en una sociedad sin escritura, como las antiguas civilizaciones africanas, y en una sociedad tradicional alfabetizada, como la Europa de la Edad Media. Ahora bien, como todos sabemos, desde el Renacimiento y más aún desde el siglo XVIII se ha creado en Europa un tipo de sociedad, del que no existía ningún ejemplo anterior, que ha dejado de apreciar incondicionalmente las tradiciones y el pasado, que ha arrancado la edad de oro, como decía el utopista Saint-Simon, para ubicarla en el porvenir; que ha hecho retroceder a la memoria en beneficio de otras facultades. Eróse sentido, quienes deplo- ran la falta de consideración hacia la memoria en las sociedades occidentales contemporáneas no van desencaminados: se trata de las únicas sociedades que no se sirven del pasado como de un medio privilegiado de legitimación, y no otorgan un lugar de honor a la memoria. Aún habría que añadir que en nuestra sociedad esta característica es constitutiva de su misma identidad, y que por consiguiente no podríamos excluir una sin transformar la otra en profundidad.

Por lo demás, el lugar de la memoria y el papel del pasado tampoco son los mismos en las diferentes esferas que componen nuestra vida social, sino que participan en configuraciones diferentes. En nuestra comprensión general de la vida pública, hemos pasado, como dicen

32

Los filósofos, de la heteronomía a la autonomía, de una sociedad cuya legitimidad procede de la tradición, luego de algo que le es externo, a una sociedad regida por el modelo del contrato, al que cada cual aporta —o no— su adhesión. Ese contrato, como se sabe, carece de toda realidad histórica o antropológica; pero nutre el modelo que regula nuestras instituciones. El recurso a la memoria y al pasado es sustituido por el que se origina en el consentimiento y en la elección de la mayoría. Todas las huellas de legitimación mediante la tradición no son eliminadas, nada más lejos, pero, y esto es esencial, es lícito oponerse a la tradición en nombre de la voluntad general o del bienestar común: continuos ejemplos se presentan a nuestra vista. La memoria es aquí destronada, no en provecho del olvido, por descontento, sino de algunos principios universales y de la «voluntad general». Otro tanto se dirá del ámbito jurídico en su conjunto.

La ciencia es otra esfera donde la memoria ha perdido muchas de sus prerrogativas. No sería erróneo sostener que la ciencia moderna se constituyó en el Renacimiento mediante un franqueamiento progresivo de la tutela en exceso puntillosa de la memoria. Al dejar de repetirse el saber escolástico, la supuesta sabiduría de los antiguos, dejando de lado el sistema de Ptolomeo y las clasificaciones de Aristóteles, las ciencias pudieron emprender un

nuevo vuelo. Al decidir no pensar más en la antigua representación del mundo, se logró integrar los resultados de los grandes descubrimientos geográficos en una visión nueva (y que sigue siendo la nuestra). Descartes afirmó, de manera concluyente, que es posible progresar en el conocimiento «por medio de una reducción de las cosas a las causas», y que, en consecuencia, «no es necesaria la memoria para todas las ciencias». ⁹ La memoria es ahora rechazada en provecho de la observación y de la experiencia, de la inteligencia y de la razón. Una vez más, ese reinado no es absoluto y no debe serlo (las mismas ciencias poseen un pasado que no deja de incidir sobre su presente), pero el predominio es incontestable: no hay más que ver el lugar ocupado en nuestra educación general por las matemáticas, disciplina del razonamiento, en comparación con la historia, la geografía o las letras, disciplinas de la memoria.

El arte occidental se distingue de las otras grandes tradiciones artísticas, por ejemplo en China e India, por el lugar reservado a la innovación, a la invención, a la originalidad. Hasta el punto de que en el siglo XIX surgió la idea de vanguardia artística, movimiento que se articularía en torno al futuro en vez del pasado; y que el criterio de novedad se ha convertido en ocasiones en la única (y, por tanto, absurda) condición de valor artístico. En

nuestros días, el viento ya no sopla a favor de las vanguardias, y se prefiere la estética llamada posmoderna, que exhibe por el contrario su conexión, a veces lúdica, con el pasado y la tradición. En realidad, las cosas no son tan diferentes como pretenden los manifestos de los creadores: hay posibilidades de innovación en el seno de la poética medieval o de la pintura clásica china, y los autores, incluso los más vanguardistas, siempre le deben mucho a la tradición, aunque sea porque intentan distinguirse de ella. En general, el papel de la memoria en la creación artística es subestimado; el arte realmente olvidado con el pasado no conseguiría hacerse comprender. Pero es importante señalar que, una vez más, la oposición no se da entre la memoria y el olvido, sino entre la memoria y otro aspirante al lugar de honor: la creación o la originalidad.

La cultura, en el sentido que los etnólogos atribuyen a dicha palabra, es esencialmente algo que atañe a la memoria: es el conocimiento de cierto número de códigos de comportamiento, y la capacidad de hacer uso de ellos. Estar en posesión de la cultura francesa es antes que nada conocer la historia y la geografía de Francia, sus monumentos y sus documentos, sus maneras de obrar y de pensar. Un ser desprovisto de cultura es aquel que no ha adquirido jamás la cultura de sus antepasados, o que la ha olvidado y perdido. Pero las culturas occidentales poseen

una especificidad más: primero porque, a pesar del etnocentrismo de sus miembros, han sido impulsadas desde tiempo atrás a reconocer la existencia y el valor de las culturas extranjeras, y a aceptar la mezcla con ellas; después porque han valorado, al menos desde el siglo XVIII, la capacidad de desprenderse de la cultura de origen. Los filósofos de la Ilustración terminan por ver en esa capacidad —en la *perfectibilidad*— el rasgo distintivo del género humano. Los individuos que consiguen superar las desventajas de su entorno de partida, las sociedades que se arrojan a la revolución, son juzgados favorablemente. Nosotros no creemos hoy a diferencia de algunos de aquellos filósofos, que el espíritu del hombre sea una tabla rasa, independiente de su cultura de origen, y que, ente indeterminado, todas sus opciones sean igualmente probables; pero seguimos anteponiendo la libertad a la memoria.

No vale la pena proseguir esta enumeración: cualquiera que, en concreto, sea el lugar de la memoria en cada una de esas esferas, se desprenden algunas certezas generales. Primero, aquélla referente a la pluralidad y diversidad propias de las esferas. Después, el hecho de que la memoria se articula con otros principios rectores: la voluntad, el consentimiento, el razonamiento, la creación, la libertad. Queda finalmente claro que, en las sociedades occidentales, la memoria no ocupa, por regla general, una

posición dominante. ¿Qué decir entonces de la esfera de las conductas públicas, éticas y políticas?

El buen uso

La vida afectiva del individuo nos ofrece a este respecto un paralelismo clarificador: Es sabido que el psicoanálisis atribuye un lugar central a la memoria. Así, se considera que la neurosis descansa sobre ese trastorno particular en la relación con el pasado que consiste en la represión. El sujeto ha apartado de su memoria viva, de su conciencia, algunos hechos y sucesos sobrevenidos en su primera infancia y que le resultan, de un modo u otro, inaceptables. Su curación—mediante el análisis—pasa por la recuperación de los recuerdos reprimidos. Pero ¿qué hará con ellos el sujeto, a partir del momento en que los haya reintegrado a su conciencia? No tratará de atribuirles un lugar dominante—el adulto no podría regular su vida según sus recuerdos de infancia—, sino que más bien los hará retroceder a una posición periférica donde sean inofensivos; a fin de controlarlos y poder desactivarlos. Mientras estaban siendo reprimidos, los recuerdos permanecían activos (obstaculizaban la vida del sujeto); ahora que han sido recuperados, no pueden ser olvidados pero sí dejados de lado. Otra forma de marginación de los recuerdos se

produce en el duelo: en un primer momento, nos negamos a admitir la pérdida que acabamos de sufrir, pero progresivamente, y sin dejar de añorar a la persona fallecida, modificamos el estatuto de las imágenes, y cierto distanciamiento contribuye a atenuar el dolor.

La recuperación del pasado es indispensable; lo cual no significa que el pasado deba regir el presente, sino que, al contrario, éste hará del pasado el uso que prefera. Sería de una ilimitada crueldad recordar continuamente a alguien los sucesos más dolorosos de su vida; también existe el derecho al olvido. Al final de su autobiografía crónica, ilustrada de doce años pasados en el Gulag, Euphrosinia Kersnovskaïa escribe: «Mamá. Tú me habías pedido que escribiera la historia de aquellos tristes “años de aprendizaje”. He cumplido tu última voluntad. Pero ¿no hubiese sido mejor que todo ello cayera en el olvido?». Jorge Semprún ha explicado, en *La escritura o la vida*, cómo, en un momento dado, el olvido lo curó de su experiencia en los campos de concentración. Cada cual tiene derecho a decidir.

Lo cual no quiere decir que el individuo pueda llegar a ser completamente independiente de su pasado y disponer de éste a su antojo, con toda libertad. Tal cosa no será posible al estar la identidad actual y personal del sujeto construida, entre otras, por las imágenes que éste posee

del pasado. El yo presente es una escena en la cual intervinen como personajes activos un yo arcaico, apenas consciente, formado en la primera infancia, y un yo reflexivo, imagen de la imagen que los demás tienen de nosotros —o más bien de aquella que imaginamos estará presente en sus mentes—. La memoria no es sólo responsable de nuestras convicciones sino también de nuestros sentimientos. Experimentar una tremenda revelación sobre el pasado, sintiendo la obligación de reinterpretar radicalmente la imagen que uno se hacía de sus allegados y de sí mismo, es una situación peligrosa que puede hacerse insostenible y que será rechazada con vehemencia.

Volvamos ahora a la vida pública y pensemos en aquella historia contada por el explorador del continente americano Américo Vespuccio. Tras haber descrito los encuentros de los europeos con la población indígena, que oscilan bien hacia la colaboración, bien hacia el enfrentamiento, explica que los diferentes grupos indígenas hacen a menudo la guerra entre ellos. ¿Cuál es la razón? Vespuccio propone la siguiente explicación: «Ellos no luchan ni por el poder ni por extender su territorio ni impulsados por algún otro deseo irracional, sino a raíz de un odio antiguo, alojado en ellos desde hace largo tiempo». Si Vespuccio estaba en lo cierto, ¿no deberíamos desear que tales poblaciones olvidaran un poco el odio para poder vivir

en paz, que dejen de lado su rencor y hallaran un mejor uso para la energía así liberada? Sin embargo, eso sería sin duda quererlos distintos a cómo son.

A este ejemplo casi mítico de abuso de la memoria, se pueden añadir otros extraídos de la actualidad. Una de las grandes justificaciones de los serbios para explicar su agresión contra los otros pueblos de la ex Yugoslavia se basa en la Historia: los sufrimientos que ellos han causado no serían más que un desquite por lo que los serbios han sufrido en el pasado; cercano (la Segunda Guerra Mundial), o lejano (las luchas contra los turcos musulmanes). Si el pasado debe regir el presente, ¿quiénes, entre judíos, cristianos y musulmanes, podrían renunciar a sus pretensiones territoriales sobre Jerusalén? ¿Acaso israelíes y palestinos no tenían razón, reunidos en torno a una mesa, en Bruselas en marzo de 1988, al expresar el convencimiento de que «simplemente para comenzar a hablar, hay que poner el pasado entre paréntesis»? En Irlanda del Norte, hasta hace bien poco, los católicos nacionalistas manifestaban su voluntad de «no olvidar y no perdonar», y sumaban cada día nuevos nombres a la lista de víctimas de la violencia, lo que a su vez provocaba una contraviolencia represiva, una venganza inacabable que jamás podrían interrumpir un nuevo Romeo y una nueva Julieta. Y se escucha

afirmar a voces convincentes que una parte no desdenable del infortunio de los negros americanos proviene no de las discriminaciones que sufren en el presente, sino de su incapacidad para superar el pasado traumático de la esclavitud y las discriminaciones de que fueron víctimas; y de la tentación subsiguiente, como escribe Shelby Steele, «de explotar aquel pasado de sufrimientos como una fuente de poder y de privilegios»?

En el mundo moderno, el culto a la memoria no siempre sirve para las buenas causas, algo que no tiene por qué ser sorprendente. Como recuerda Jacques Le Goff, «la conmemoración del pasado conoce un punto culminante en la Alemania nazi y la Italia fascista», y se podría añadir a esta lista la Rusia estalinista: sin duda, un pasado cuidadosamente seleccionado, pero un pasado pese a todo que permite reforzar el orgullo nacional y suplir la fe ideológica en declive. En 1881, Paul Déroulède, fundador de la Liga de patriotas y militarista convencido, proclamó:

J'en suis qui croient que la haine s'apaise:

*Mais non! l'oubli n'entre pas dans nos coeurs.**

* Sé que creen que el odio se aplaca:

¡De ningún modo! El olvido no entra en nuestros corazones. (N. del t.)

37

allanando de esa forma el terreno para la carnicería de Verdún. Sin saberlo, sus palabras confirmaban una formulación de Plutarco⁶ según la cual la política se define como aquello que sustrae al odio su carácter eterno —dicho de otra manera, que subordina el pasado al presente.

Memoria y justicia

La simple exposición de estos ejemplos, ofrecidos desordenadamente, basta para mostrar, también en la esfera de la vida pública, que no todos los recuerdos del pasado son igualmente admisibles; cualquiera que alimente el espíritu de venganza o de desquite suscita, en todos los casos, ciertas reservas. Es legítimo preferir el gesto del presidente polaco Lech Walesa de invitar a los representantes de los gobiernos alemán y ruso para conmemorar el cincuenta aniversario de la insurrección de Varsovia: «El tiempo de la división y de la confrontación ha llegado a su fin». Por tanto, la pregunta que debemos hacernos es: ¿existe un modo para distinguir de antemano los buenos y los malos usos del pasado? O, si nos remitimos a la constitución de la memoria a través de la conservación y, al mismo tiempo, la selección de informaciones, ¿cómo definir los criterios que nos permitan hacer una buena selección? ¿O tenemos que afirmar que tales cuestiones no pueden recibir una res-

puesta racional, debiendo contentarnos con suspirar por la desaparición de una tradición colectiva que nos somete y que se encarga de seleccionar unos hechos y rechazar otros, y resignándonos por consiguiente a la infinita diversidad de los casos particulares?

Una manera —que practicamos cotidianamente— de distinguir los buenos usos de los abusos consiste en presentarnos sobre sus resultados y sopesar el bien y el mal de los actos que se pretenden fundados sobre la memoria del pasado: prefiriendo, por ejemplo, la paz a la guerra. Pero también se puede, y es la hipótesis que yo quisiera explorar ahora, fundar la crítica de los usos de la memoria en una distinción entre diversas *formas* de reminiscencia. El acontecimiento recuperado puede ser leído de manera *literal* o de manera *ejemplar*. Por un lado, ese suceso —supongamos que un segmento doloroso de mi pasado o del grupo al que pertenezco— es preservado en su literalidad (lo que no significa su verdad), permaneciendo intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo. En tal caso, las asociaciones que se implantan sobre él se sitúan en directa contigüidad: subrayo las causas y las consecuencias de ese acto, descubro a todas las personas que puedan estar vinculadas al autor inicial de mi sufrimiento y las acoso a su vez, estableciendo además una continuidad entre el ser que fui y el que soy ahora, o el

pasado y el presente de mi pueblo, y extendiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia.

O bien, sin negar la propia singularidad del suceso, decido utilizarlo, una vez recuperado, como una manifestación entre otras de una categoría más general, y me sirvo de él como de un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. La operación es doble: por una parte, como en un trabajo de psicoanálisis o un duelo, neutralizo el dolor causado por el recuerdo, controlándolo y marginándolo; pero, por otra parte —y es entonces cuando nuestra conducta deja de ser privada y entra en la esfera pública—, abro ese recuerdo a la analogía y a la generalización, construyo un *exemplum* y ex traigo una lección. El pasado se convierte por tanto en principio de acción para el presente. En este caso, las asociaciones que acuden a mi mente dependen de la semejanza y no de la contigüidad, y más que asegurar mi propia identidad, intento buscar explicación a mis analogías. Se podrá decir entonces, en una primera aproximación, que la memoria literal, sobre todo si es llevada al extremo, es portadora de riesgos, mientras que la memoria ejemplar es potencialmente liberadora. Cualquiera lección no es, por supuesto, buena; sin embargo, todas ellas pueden ser evaluadas con ayuda de los criterios uni-

versales y racionales que sostienen el diálogo entre personas, lo que no es el caso de los recuerdos literales e intransitivos, incomparables entre sí. El uso literal, que convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado. El uso ejemplar, por el contrario, permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro.

He hablado de dos formas de memoria porque en todo momento conservamos una parte del pasado. Pero la costumbre general tendría más bien a denominarlas con dos términos distintos que serían, para la memoria literal, memoria a secas, y, para la memoria ejemplar, justicia. La justicia nace ciertamente de la generalización de la acusación particular, y es por ello que se encarna en la ley impersonal, administrada por un juez anónimo y llevada a la práctica por unos jurados que desconocen tanto a la persona del acusado como a la del acusador. Por supuesto que las víctimas sufren al verse reducidas a no ser más que una manifestación entre otras del mismo signo, mientras que la historia que les ha ocurrido es absolutamente única, y pueden, como a menudo hacen los padres de niños violados o asesinados, lamentar que los criminales escapen a la pena capital, la pena de muerte. Pero la

32

justicia tiene ese precio, y no es por casualidad que no puede ser administrada por quienes hayan sufrido el daño: es la «des-individuación», si así se puede llamar, lo que permite el advenimiento de la ley.

El individuo que no consigue completar el llamado período de duelo, que no logra admitir la realidad de su pérdida desligándose del doloroso impacto emocional que ha sufrido, que sigue viviendo su pasado en vez de integrarlo en el presente, y que está dominado por el recuerdo sin poder controlarlo (y es, con distintos grados, el caso de todos aquellos que han vivido en los campos de la muerte), es un individuo al que evidentemente hay que compadecer y ayudar: involuntariamente, se condena a sí mismo a la angustia sin remedio, cuando no a la locura. El grupo que no consigue desligarse de la conmemoración obsesiva del pasado, tanto más difícil de olvidar cuanto más doloroso, o aquellos que, en el seno de su grupo, incitan a éste a vivir de ese modo, merecen menos consideración: en este caso, el pasado sirve para reprimir el presente, y esta represión no es menos peligrosa que la anterior. Sin duda, todos tienen derecho a recuperar su pasado, pero no hay razón para erigir un culto a la memoria por la memoria; sacrificar la memoria es otro modo de hacerla estéril. Una vez restablecido el pasado, la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir, y con qué fin?

Singular, incomparable, superlativo

Sin embargo, son muchos quienes rechazan la memoria ejemplar. Su argumento habitual es como sigue: el suceso del que estamos hablando es absolutamente singular, perfectamente único, y si intentan compararlo con otros, eso sólo se puede explicar por su deseo de profanarlo, o bien incluso de atenuar su gravedad. Este argumento es particularmente frecuente en el debate sobre el genocidio de los judíos perpetrado por los nazis en el curso de la Segunda Guerra Mundial, sobre lo que también se conoce, para subrayar su singularidad, como el holocausto o la *Shoah*. Sucedió incluso que en diciembre de 1993 acudí a un congreso organizado por el museo de Auschwitz, en Polonia, y donde se sostenía «La unicidad y la incomparabilidad del holocausto».

Defender que un suceso como el genocidio de los judíos es a la vez singular e incomparable es una afirmación que problemáticamente esconde otra, ya que, tomada al pie de la letra, resulta demasiado banal o absurda. En efecto, cada suceso, y no sólo el más traumático de todos, es absolutamente singular. Para seguir con el registro de lo horrible, ¿no es acaso única la destrucción casi completa de la población de todo un continente, América, en el siglo xvi? ¿No es única la reducción masiva a la esclavitud de la población de otro continente, África? El confinamiento

de quince millones de detenidos en los campos estalinistas, ¿no es acaso único? Además, se podría añadir que, al ser examinados con más detalle, los acontecimientos que llenan de júbilo no son menos únicos que las atrocidades.

A menos que, por otro lado, se entienda por «comparación» identidad o cuanto menos equivalencia, no se ve con claridad en nombre de qué principio admitido en el debate público se podría rechazar cualquier comparación de un hecho con otro. Hablo de «debate público» porque está claro que, en otras circunstancias, el uso de la comparación se puede revelar inconveniente, incluso ofensivo. No diremos a una persona que acaba de perder a su hijo que su pena es comparable a la de muchos otros padres infortunados. Hay que insistir por encima de todo y no desdeñar este punto de vista subjetivo: para el individuo, la experiencia es forzosa-mente singular, y, además, la más intensa de todas. Hay cierta arrogancia de la razón, insoportable para el individuo al verse desposeído, en nombre de consideraciones que le son ajenas, de su experiencia y del sentido que le atribuía. Se comprende también que quien se halle inmerso en una experiencia mística rechace, por principios, cualquier comparación aplicada a su experiencia, incluso cualquier utilización del lenguaje con esa intención. Una experiencia así es, y debe permanecer, inefable e irrepresentable, incomprensible e incognoscible, por ser sagrada.

En sí mismas, tales actitudes merecen respeto, pero son ajenas al debate racional. Para éste la comparación, lejos de excluir la unicidad, es, al contrario, el único modo de fundarla: en efecto, ¿cómo afirmar que un fenómeno es único si jamás lo he comparado con algo? No sea- mos como aquella esposa de Usbek, en las *Cartas persas* de Montesquieu, que le dice en un mismo suspiro que él es el más bello de los hombres y que ella jamás ha visto a otro. Quien dice comparación dice semejanzas y diferencias. Hablando de los crímenes del nazismo, varias comparaciones acuden a la mente, y todas ellas nos permiten —aunque en grados diferentes— avanzar en su comprensión. Algunas de sus características se repiten en el genocidio de los armenios, otras, en los campos soviéticos, y otras, en la reducción de los africanos a la esclavitud.

Por supuesto, hay que tomar algunas precauciones: pero éstas no contradicen el gobierno del sentido común. Está claro, por ejemplo, que no hay que confundir las realidades históricas (régimen hitleriano y régimen estalinista, para ceñirnos a este ejemplo tan particularmente sensible) y las representaciones ideológicas que estos regímenes eligieron darse a sí mismos: una cosa es comparar dos doctrinas, nazismo y leninismo, y otra, Auschwitz y Kolyma. Recordemos también que comparar no significa explicar (mediante una relación causal), y mucho me-

nos perdonar: los crímenes nazis no se explican por los crímenes estalinistas, como tampoco al revés, y ya se ha dicho a menudo, la existencia de unos no convierte de ningún modo en menos culpable la perpetración de los otros. La apertura de los archivos secretos soviéticos, de los cuales ya se posee una primera impresión, nos enseñará sin duda mucho sobre la complicidad secreta que unía a ambos regímenes en los años treinta de nuestro siglo; la condenación de cada uno de sus crímenes no sigue siendo menos absoluta.

Si realmente se creyera que un suceso como el genocidio de los judíos se caracteriza por su «singularidad única», que sería incomparable a «cualquier otro suceso pasado, presente o futuro», estaríamos en el derecho de denunciar las equiparaciones llevadas a cabo en todas partes; pero no de utilizar aquel genocidio como ejemplo de esa iniquidad cuyas otras manifestaciones también hay que rechazar —lo que, sin embargo, no deja de hacerse—. Es imposible afirmar a la vez que el pasado ha de servirnos de lección y que es incomparable con el presente: aquello que es singular no nos enseña nada para el porvenir. Si el suceso es único, podemos conservarlo en la memoria y actuar en función de ese recuerdo, pero no podrá ser utilizado como clave para otra ocasión; igualmente, si desciframos en un pasado suceso una lección para el pre-

sente, es que reconocemos en ambos unas características comunes. Para que la colectividad pueda sacar provecho de la experiencia individual, debe reconocer lo que ésta puede tener en común con otras. Proust, gran conocedor de la memoria, había señalado claramente esta relación: «Pero no hay lección que aproveche —escribía—, porque no se sabe descender hasta lo general y siempre se figura uno que se encuentra ante una experiencia que no tiene precedentes en el pasado».⁹

Estos principios parecen obvios; pero todos sabemos que cuando son aplicados al nazismo se desencadenan las pasiones y hay una legión de desacuerdos. Por un lado se afirma, como leí recientemente en un pequeño texto difundido por una federación de deportados en Francia: «El sistema nazi no tiene equivalente en la Historia. No puede ser comparado con ningún otro régimen, por "totalitario" e incluso sanguinario que éste sea». Por el otro, la posibilidad de la comparación es esgrimida, como si se tratase de una justificación, de una minimización de lo sucedido. No se trata, evidentemente, de una discusión abstracta sobre la metodología científica. ¿De qué, entonces?

Cuando se habla de una cualidad «singular», lo que ha sido visto más a menudo es, en realidad, una cualidad *sui generis*: se afirma que es el mayor o el peor crimen de la historia de la humanidad; lo cual, dicho sea de paso, es un

juicio que no puede resultar más que de una comparación. En nuestra época, el hitlerismo apareció como una encarnación perfecta del mal; como también se afirma al respecto en el mismo texto de la federación de deportados, «sigue siendo el símbolo del horror absoluto». Un privilegio tan triste hace que cualquier otro suceso comparable sea percibido a su vez en relación con aquel mal absoluto. Lo cual, según sea el punto de vista en que nos situemos, el del hitlerismo o el del estalinismo, toma dos significados opuestos: por parte hitleriana, toda comparación es percibida como una justificación; por parte estalinista, como una acusación. En realidad las cosas son un poco más complejas, porque hay que distinguir, en cada campo, a los verdugos y a las víctimas; o, más exactamente, porque el paso del tiempo provoca que nosotros tengamos cada vez menor relación con las víctimas y los verdugos reales, con los grupos que, por razones de pertenencia nacional o ideológica, se reconocen, aunque sea inconscientemente, en uno u otro papel. Lo que nos lleva a distinguir cuatro reacciones típicas frente a la comparación entre Auschwitz y Kolyma, hallándose paradójicamente próximos los verdugos de un lado y las víctimas del otro.

1. Los «verdugos» del lado hitleriano están a favor de la comparación, porque les sirve de justificación.

2. Las «víctimas» del lado hitleriano están en contra de la comparación, porque ven en ella una justificación.
3. Los «verdugos» del lado estalinista están en contra de la comparación, porque ven en ella una acusación.
4. Las «víctimas» del lado estalinista están a favor de la comparación, porque les sirve de acusación.

Naturalmente hay excepciones a este determinismo psicopolítico, y volveré a ello. Sin embargo, en una primera aproximación, existen muchas posibilidades de que podamos adivinar la opinión de una persona sobre el tema si sabemos en qué grupo se reconoce. Para los disidentes y opositores del régimen comunista en los decenios anteriores, por ejemplo, la comparación era evidente, hasta el punto de que quien luego fue presidente de Bulgaria, Jéliu Jélev, a la sazón oscuro investigador de historia y ciencias políticas, se había limitado a escribir, para combatir al régimen comunista en Bulgaria, una obra titulada *Le Fascisme*, dedicada a los movimientos políticos de los años treinta en Europa occidental. La censura oficial había comprendido perfectamente su contenido implícito y prohibió el libro; Jélev fue, además, despedido de su empleo! En su prefacio a la reedición del libro, en 1989, tras la caída de los regímenes comunistas, Jélev, pudiendo ya llamar a las cosas por su nombre, continúa hablando de la

«coincidencia absoluta de las dos variantes del régimen totalitario, la versión fascista y la nuestra, comunista»; si es necesario señalar a toda costa una diferencia, ésta será a favor del fascismo: «No solamente perecieron antes los regímenes fascistas, sino que fueron instaurados más tarde, lo que demuestra que no son más que una pálida imitación, un plagio del régimen totalitario verdadero, auténtico, perfecto y logrado».¹⁰

Aquellos que se sienten cercanos a las tesis o a los poderes comunistas, en el este y en el oeste, están en contra de la comparación; igual que quienes se reconocen en las víctimas judías del hitlerismo. Los alemanes, por su parte, se pueden proyectar en los dos tipos de actitud provocada por el hitlerismo y valorar, como ha mostrado el reciente «debate de los historiadores», bien las semejanzas, bien las diferencias entre los dos regímenes. Los mencionados grupos 2 y 3 están, por tanto, a favor de la memoria literal; los grupos 1 y 4, de la memoria ejemplar.

La ejemplaridad

Ante todo, digamos una palabra sobre esa reivindicación del superlativo. Está permitido, creo, no interesarse por los *hit-parades* del sufrimiento, por las jerarquías exactas en el martirologio. Una vez superado cierto umbral,

Los crímenes contra la humanidad se esfuerzan innecesariamente por seguir siendo específicos, por conducir al horror sin matices que suscitan y a la condenación absoluta que merecen; algo igualmente válido, en mi opinión, tanto para el exterminio de los amerindios o para el sometimiento a la esclavitud de los africanos, como para los horrores del Gulag y de los campos nazis.

Entonces, ¿para qué la ejemplaridad? Ello obedece a que no hay mérito alguno en ponerse en el lado acertado de la barricada, una vez que el consenso social ha establecido firmemente dónde está el bien y dónde el mal; dar lecciones de moral nunca ha sido una prueba de virtud. Sin embargo, hay un mérito indiscutible en dar el paso desde la propia desdicha, o de la de quienes nos rodean, a la de los otros, sin reclamar para uno el estatuto exclusivo de antigua víctima. Quisiera ilustrar mi propuesta a favor de la ejemplaridad mediante algunas figuras, que son ejemplares no únicamente por haber sabido luchar contra las injusticias actuales, sino también por haberse elevado por encima del determinismo un poco limitado a que me referí antes, el de la pertenencia.

David Rousset fue un prisionero político deportado a Buchenwald; tuvo la fortuna de sobrevivir y regresar a Francia. Pero no se contentó con ello: escribió varios libros en los cuales se esforzaba por analizar y compren-

der el universo de los campos de concentración; esos libros le proporcionaron notoriedad. Y no se quedó en eso: el doce de noviembre de 1949 hace público un llamamiento a los antiguos deportados de los campos nazis para que se encarguen de la investigación sobre los campos soviéticos todavía en actividad. Ese llamamiento produce el efecto de una bomba: los comunistas están fuertemente representados entre los antiguos deportados y la elección entre ambas lealtades en conflicto no es fácil. Después de este llamamiento, numerosas federaciones de deportados se escinden en dos. La prensa comunista cubre de injurias a Rousset, lo que lleva a éste a emprender, con éxito, un proceso por difamación. Dedicó entonces varios años de su vida a luchar contra los campos de concentración comunistas, reuniendo y publicando informaciones sobre ellos.

Si se hubiera inclinado por la memoria literal, Rousset habría pasado el resto de su vida sumergiéndose en su pasado, restañando sus propias heridas, y alimentando su resentimiento hacia quienes le habían infligido un dolor inolvidable. Al inclinarse por la memoria ejemplar, escogió utilizar la lección del pasado para actuar en el presente, dentro de una situación en la que él no es actor, y que no conoce más que por analogía o desde el exterior. Es así como él entiende su deber de antiguo deportado, y por ello se dirige antes que nada, esto es esencial, a otros

44

antiguos deportados. «Vosotros no podéis rechazar este papel de juez—escribe—. Para vosotros, antiguos deportados políticos, es precisamente la labor más importante. Los demás, aquellos que no fueron nunca recluidos en campos de concentración, pueden argüir la pobreza de la imaginación, la incompetencia. Nosotros somos unos profesionales, unos especialistas. Es el precio que hemos de pagar el resto de vida que nos ha sido concedida.»¹¹

No hay otro deber para los antiguos deportados que investigar sobre los campos existentes.

Una elección así implica evidentemente que se aceptala comparación entre los campos nazis y los campos soviéticos. Rousset conoce los riesgos de la operación. Algunas diferencias son irreductibles; no hubo en la URSS ni en otro lugar campos de exterminio; éstos no se prestan a ninguna extrapolación, a ninguna generalización. Pero, al mismo tiempo, tampoco motivan ninguna acción en el presente; solamente despiertan un estupor mudo y una compasión sin fin por sus víctimas. Ahora bien, el fenómeno de los campos de concentración es, éste sí, común a ambos regímenes, y las otras diferencias, reales a pesar de todo, no justifican el abandono de la comparación. Cabe entonces una segunda cuestión: ¿no deberíamos acaso generalizar y asimilar los sufrimientos en los campos al «universal lamentero secular de los pueblos», a toda desgracia, a toda injusticia?

ticia? Existe efectivamente el peligro para la memoria ejemplar de quedar diluida en la analogía universal, donde todos los gatos de la miseria son pardos. Esto sería no solamente condenarse a la parálisis ante la enormidad de la tarea; sería, además, ignorar el hecho de que los campos no representan una injusticia entre las otras sino el mayor envilecimiento a que el ser humano haya sido conducido en el siglo xx. Como dijo Rousset en su causa: «La catástrofe de los campos de concentración no tiene parangón con ninguna otra».¹² La memoria ejemplar generaliza, pero de manera limitada; no hace desaparecer la identidad de los hechos, solamente los relaciona entre sí, estableciendo comparaciones que permiten destacar las semejanzas y las diferencias. Y «sin parangón» no quiere decir «sin relación»: lo extremo cohabita en germen con lo cotidiano. Hay que saber distinguir, no obstante, entre germen y fruto.

En 1957 un funcionario francés, Paul Teilgen, también un antiguo deportado de Dachau, dimitió de su puesto de secretario de la prefectura de Argel; un gesto, explicó, motivado por el parecido entre las señales de tortura que observaba en el cuerpo de los prisioneros argelinos y las de los malos tratos que él mismo había sufrido en los sótanos de la Gestapo de Nancy. ¿Se trataba de una comparación abusiva?

45

Quisiera recordar también la figura de Vassily Grossman, el gran escritor judío soviético. Él debía tener muchos problemas para elegir entre las víctimas de los dos regímenes y para reconocerse entre unas víctimas antes que entre las otras: vivía en la URSS y poco a poco había adquirido un conocimiento profundo de sus crímenes; pero su propia madre había sido asesinada por su condición de judía por los *Einsatzkommandos* que operaban detrás del frente germano-ruso; con los primeros batallones del ejército rojo, Grossman vio ante sus ojos el campo de Treblinka. Describió, en *Vie et destin*, la abominación de ambos sistemas, sus puntos comunes y sus diferencias. Sin embargo, en otro momento de su vida, tuvo oportunidad de tomar partido: fue al marchar a Ereván y conocer, con todo detalle, el genocidio armenio. Explicó entonces su encuentro con un anciano, emocionado porque un judío también se interesara vivamente por la tragedia de otro pueblo y quisiera escribir la historia. «El quería que fuese un hijo del pueblo armenio mártir quien escribiera sobre los judíos.»¹³ Grossman fue secundado en su elección, aproximadamente en la misma época, por otro gran escritor de origen judío, el francés André Schwarz-Bart, que explicaba de este modo por qué se había interesado, a partir de *Le Dernier des Justes*, por el mundo de los esclavos negros: «Un gran rabino a quien preguntaban: “¿Por qué si la

cigüeña, en hebreo, fue llamada *Hassida* (piadosa) porque amaba a los suyos, está situada, sin embargo, en la categoría de las aves impuras?” . Respondió: Porque sólo piensa su amor a los suyos».¹⁴

Mencionaré finalmente a un polaco célebre, Marek Edelman, que fue, como se sabe, uno de los líderes del levantamiento del gueto, en Varsovia. Quisiera recordar ahora su comentario lapidario acerca de la reciente guerra en Bosnia-Herzegovina: «Es una victoria póstuma de Hitler». ¿Habría que reprochar al héroe de 1943 haber caído en la trampa de la equiparación? No le retiremos nuestra confianza porque no se trata en absoluto de eso. Sin embargo, antes que insistir en su papel de víctima del hitlerismo (o del estalinismo), Edelman ha preferido recordar el nexo común, la limpieza étnica, puesto que eso es lo que permite actuar en el presente.

Es superfluo, lo hemos visto, preguntarse si es o no necesario conocer la verdad sobre el pasado: la respuesta es siempre afirmativa. Sin embargo, no son coincidentes los objetivos a los que se intenta servir con ayuda de la evocación del pasado; nuestro juicio al respecto procede de una selección de valores, en lugar de derivar de la investigación de la verdad; hay que aceptar la comparación entre los beneficios pretendidos a través de cada utilización particular del pasado. Recordemos de nuevo el proceso de Da-

vid Rousset: quienes se oponían a su tentativa de luchar contra los campos existentes no habían olvidado su experiencia pasada. Pierre Daix, Marie-Claude Vaillant-Couturier, los otros antiguos deportados comunistas, habían vivido el infierno de Mauthausen o de Auschwitz y el recuerdo de los campos estaba muy presente en sus memorias. Si se negaban a combatir el Gulag, no era debido a una pérdida de memoria, sino a que sus principios ideológicos se lo prohibían. Como decía la diputada comunista, ella se negaba a considerar la cuestión porque *sabía* «que no existen campos de concentración en la Unión Soviética». De este modo, esos antiguos deportados se transformaban en verdaderos negacionistas, aún más peligrosos que quienes niegan hoy día la existencia de cámaras de gas, porque los campos soviéticos estaban por entonces en plena actividad y denunciarlos públicamente era el único modo de combatirlos.

Y no se trata tan sólo de acciones abiertamente políticas, sino también de aquéllas que se ufanan de los logros de la ciencia. No basta recomendar a los investigadores que se dejen guiar por la sola búsqueda de la verdad, sin preocuparse de ningún interés; por tanto, que establezcan tranquilamente sus comparaciones, para apreciar las semejanzas y las diferencias, y que ignoren el uso que se hará de sus descubrimientos. Quien crea que esto es

posible sufre un anhelo de pureza extrema y está postulando un contraste ilusorio. El trabajo del historiador, como cualquier trabajo sobre el pasado, no consiste solamente en establecer unos hechos, sino también en elegir algunos de ellos por ser más destacados y más significativos que otros, relacionándolos después entre sí; ahora bien, semejante trabajo de selección y de combinación está orientado necesariamente por la búsqueda no de la verdad sino del bien. La auténtica oposición no se dará, por consiguiente, entre la ausencia o la presencia de un objetivo exterior a la propia búsqueda, sino entre los propios y diferentes objetivos de la misma; habrá oposición no entre ciencia y política, sino entre una buena y una mala política.

El culto a la memoria

En este fin de milenio, los europeos, y en particular los franceses, están obsesionados por un nuevo culto, a la memoria. Como si estuviesen embargados por la nostalgia de un pasado que se aleja inevitablemente, se entregan con fervor a ritos de conjuración con la intención de conservarlo vivo. Por lo que parece, un museo es inaugurado a diario en Europa, y actividades que antes tuvieron carácter utilitario han sido convertidas ahora en objeto de con-

templación: se habla de un museo de la crêpe en Bretaña, de un museo del oro en Berry... No pasa un mes sin que se conmemore algún hecho destacable, hasta el punto de que cabe preguntarse si quedan bastantes días disponibles para que se produzcan nuevos acontecimientos... que se conmemoren en el siglo XXI. Entre sus mismos vecinos, Francia se distingue por su «delirio conmemorativo», su «frenesí de liturgias históricas». ¹⁵ Los recientes procesos por crímenes contra la humanidad, así como las revelaciones sobre el pasado de algunos hombres de Estado, incitan a pronunciar cada vez más llamamientos a la «vigilancia» y al «deber de guardar memoria»; se nos dice que ésta «tiene derechos imprescriptibles» y que debemos constituirnos en «militantes de la memoria».

Esa preocupación compulsiva por el pasado puede ser interpretada como signo de salud de un país pacífico donde no sucede, felizmente, nada (la Historia se hace todos los días en la ex Yugoslavia: ¿quién querría vivir allí?), o como la nostalgia por una época que ya no existe cuando Francia era una potencia mundial, sin embargo, puesto que ahora sabemos que estos llamamientos a la memoria no poseen en sí mismos legitimidad alguna mientras no sea precisado con qué fin se pretende utilizarlos, podemos también preguntarnos sobre las motivaciones específicas de tales «militantes». Algo que no han dejado de

hacer; recientemente, varios comentaristas atentos (como Alfred Grosser, Paul Thibaud, Alain Finkielkraut, Éric Conan y Henry Rousso); dentro del mismo marco se inscriben las observaciones que siguen.

En primer lugar, hay que señalar que la representación del pasado es constitutiva no sólo de la identidad individual —la persona está hecha de sus propias imágenes acerca de sí misma— sino también de la identidad colectiva. Ahora bien, guste o no, la mayoría de los seres humanos experimentan la necesidad de sentir su pertenencia a un grupo: así es como encuentran el medio más inmediato de obtener el reconocimiento de su existencia, indispensable para todos y cada uno. Yo soy católico, o de Berry, o campesino, o comunista: soy alguien, no corro el riesgo de ser engullido por la nada.

Incluso si no somos particularmente perspicaces, no podemos no darnos cuenta de que el mundo contemporáneo evoluciona hacia una mayor homogeneidad y uniformidad, y que esta evolución perjudica a las identidades y pertenencias tradicionales. Homogeneización en el interior de nuestras sociedades debida, en primer lugar, a un aumento de la clase media, a la necesaria movilidad social y geográfica de sus miembros, y a la extinción de la guerra civil ideológica (los «excluidos», por su parte, no desean reivindicar su nueva identidad). Pero también uniformidad

entre sociedades, a consecuencia de la circulación internacional acelerada de las informaciones, de los bienes de consumo cultural (emisiones de radio y televisión) y de las personas. La combinación de las dos condiciones —necesidad de una identidad colectiva, destrucción de identidades tradicionales— es responsable, en parte, del nuevo culto a la memoria: al constituir un pasado común, podemos beneficiarnos del reconocimiento debido al grupo. El recurso del pasado es especialmente útil cuando las pertenencias son reivindicadas por primera vez: «yo me declaro de la raza negra, del género femenino, de la comunidad homosexual, siendo por tanto preciso que yo sepa quiénes son». Los, yemas reivindicaciones serán tanto más vehementes cuanto más se sienta que van a contracorriente.

Otra razón para preocuparse por el pasado es que ello nos permite desentendernos del presente, procurando además los beneficios de la buena conciencia. Recordar ahora con minuciosidad los sufrimientos pasados, nos hace quizá vigilantes en relación con Hitler o Petain, pero además nos permite ignorar las amenazas actuales —ya que éstas no cuentan con los mismos actores ni toman las mismas formas—. Denunciar las debilidades de un hombre bajo Vichy me hace aparecer como un bravo combatiente por la memoria y por la justicia, sin exponerme a peligro alguno ni obligarme a asumir mis eventuales res-

ponsabilidades frente a las miserias actuales. Commemorar a las víctimas del pasado es gratificador; mientras que resulta incómodo ocuparse de las de hoy en día: «A falta de emprender una acción real contra el "fascismo" actual, sea real o fantasmagórico, el ataque se dirige resueltamente contra el fascismo de ayer». ¹⁶ Esta exoneración de las preocupaciones actuales mediante la memoria del pasado puede ir más lejos incluso: como escribe Rezvani en una de sus novelas, «la memoria de nuestros duelos nos impide prestar atención a los sufrimientos de los demás, justificando nuestros actos de ahora en nombre de los pasados sufrimientos». ¹⁷ Los serbios, en Croacia y en Bosnia, recuerdan de muy buen grado las injusticias de las que fueron víctimas sus antepasados, porque ese recuerdo les permite olvidar —eso esperan— las agresiones por las que se convierten ahora en culpables; y no son los únicos en actuar de ese modo.

Una última razón para el nuevo culto a la memoria sería que sus practicantes se aseguran así algunos privilegios en el seno de la sociedad. Un antiguo combatiente, un antiguo miembro de la Resistencia, un antiguo héroe no desea que su pasado heroísmo sea ignorado, algo muy normal después de todo. Lo que sí es más sorprendente, al menos a primera vista, es la necesidad experimentada por otros individuos o grupos de reconocerse en el papel de

víctimas pasadas, y de querer asumirlo en el presente. ¿Qué podría parecer agradable en el hecho de ser víctima? Nada, en realidad. Pero si nadie quiere ser una víctima, todos, en cambio, quieren haberlo sido, sin serlo más; aspiran al *estatuto* de víctima. La vida privada conoce bien ese guión: un miembro de la familia hace suyo el papel de víctima porque, en consecuencia, puede atribuir a quienes le rodean el papel mucho menos envidiable de culpables. Haber sido víctima da derecho a quejarse, a protestar y a pedir; excepto si queda roto cualquier vínculo, los demás se sienten obligados a satisfacer nuestras peticiones. Es más ventajoso seguir en el papel de víctima que recibir una reparación por el daño sufrido (suponiendo que el daño sea real): en lugar de una satisfacción puntual, conservamos un privilegio permanente, asegurándonos la atención y, por tanto, el reconocimiento de los demás.

Algo cierto en el caso de los individuos y más aún en el de los grupos. Si se consigue establecer de manera convincente que un grupo fue víctima de la injusticia en el pasado, esto le abre en el presente una línea de crédito inagotable. Como la sociedad reconoce que los grupos, y no sólo los individuos, poseen derechos, hay que sacar provecho; ahora bien, cuanto mayor fuese el daño en el pasado, mayores serán los derechos en el presente. En vez de tener que luchar para obtener un privilegio, éste

es recibido de oficio por la sola pertenencia al grupo antes desfavorecido. De ahí la desenfrenada competición para lograr no la cláusula de nación más favorecida, como entre países, sino la del grupo más desfavorecido. Los negros americanos suministran un ejemplo elocuente de semejante conducta. Víctimas sin discusión de la esclavitud y de sus secuelas, como la discriminación racial, y deseosos de salir de esa situación, se niegan en cambio a abandonar el papel de víctimas que les asegura un privilegio moral y político duradero. ¡Qué son seis millones de judíos muertos, además fuera de América!, parece preguntarse Louis Farrakhan, líder de la Nación del Islam, cuando exclama: «El holocausto de la población negra ha sido cien veces peor que el holocausto de los judíos». Cada grupo se considera la principal víctima.

Es importante advertir que las gratificaciones obtenidas mediante el estatuto de víctima no tienen por qué ser materiales; al contrario, las reparaciones acordadas por el responsable del infortunio, o por sus descendientes, permiten extender la deuda simbólica. Eso es lo que cuenta y, a su lado, las ventajas materiales son irrisorias. Los beneficios obtenidos por el miembro del grupo que ha adquirido el estatuto de víctima son de una naturaleza distinta, como ha sabido apreciar Alain Finkielkraut: «Otros habían sufrido, y como yo era su descendiente, re-

 cogía todo el beneficio moral. [...] El linaje me convertía en el concesionario del genocidio, en su testigo y casi en su víctima. [...] Comparado con dicha investidura, cualquier otro título me parecía miserable o ridículo». ¹⁸

El culto a la memoria no siempre sirve a la justicia; tampoco es forzosamente favorable para la propia memoria. Ha habido en Francia, estos últimos años, unos procesos judiciales por crímenes contra la humanidad, que, al parecer y según se nos decía, reanimarían la memoria nacional. Sin embargo, algunas voces, como la de Simone Veil o Georges Kléjman, se han alzado para preguntarse —me parece que con razón— si eran absolutamente necesarios los procesos judiciales para mantener viva la memoria. Además de que existe el riesgo de hacer justicia para servir de ejemplo, por la enseñanza que pudiese derivarse, hay otros lugares donde la memoria se preserva: en las conmemoraciones oficiales, la enseñanza escolar, los *mass media*, los libros de historia. El desembarco de 1944 fue celebrado estruendosamente, estando presente en todas las memorias; ¿habría sido necesario que hubiese, además, un proceso judicial para que nos acordemos mejor?

Pero, sobre todo, no es seguro que tales procesos judiciales sean muy útiles para la memoria, que ofrezcan una imagen precisa y matizada del pasado: los tribunales son

 menos adecuados para esa labor que los libros de historia. Al aceptar el procesamiento de Barbie por sus acciones contra los miembros de la Resistencia, no sólo se tergiversaba el Derecho, que distingue entre crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad; tampoco se hacía ningún servicio a la memoria: es un hecho que Barbie torturaba a los miembros de la Resistencia, pero éstos habían otro tanto cuando se apoderaban de un oficial de la Gestapo. Además, la tortura fue usada sistemáticamente por el ejército francés, después de 1944, por ejemplo en Argelia, y sin embargo nadie ha sido condenado por esa razón por crímenes contra la humanidad. Por otra parte, la elección de un policía alemán para el primer proceso de ese tipo hacía menos visible la implicación de los franceses en la política nazi, en un tiempo en que los milicianos eran, al decir de numerosos testigos, peores que los alemanes.

Finalmente, ¿no había sido enturbiada la significación histórica de esos actos por la presencia de testigos como Marie-Claude Vailliant-Couturier, antigua deportada de Auschwitz que también se había distinguido por su lucha contra las revelaciones sobre el Gulag? En el proceso Touvier, la presencia del letrado Nordmann entre los abogados de las partes civiles tenía un efecto del mismo orden: este jurista, defensor designado por el PCF durante largos

años, había ganado fama por un comportamiento particularmente agresivo en el curso de los procesos Kravchenko y Rousset, en 1948 y 1949, cuando era cuestión de negar la existencia de campos en la URSS. ¿Se pueden condenar los campos en un sitio, defendiéndolos en otro lugar? ¿Para esto debe servir la memoria? Es cierto que en el tribunal de Nuremberg los representantes de Stalin participaban en el juicio a los colaboradores de Hitler, situación particularmente obscena puesto que unos y otros eran culpables de crímenes igualmente atroces.

En la actualidad ya no hay redadas de judíos ni campos de exterminio. No obstante, tenemos que conservar viva la memoria del pasado: no para pedir una reparación por el daño sufrido sino para estar alerta frente a situaciones nuevas y sin embargo análogas. El racismo, la xenofobia, la exclusión que sufren los otros hoy en día no son iguales que hace cincuenta, cien o doscientos años; precisamente, en nombre de ese pasado no debemos actuar en menor medida sobre el presente. Hoy mismo, la memoria de la Segunda Guerra Mundial permanece viva en Europa, conservada mediante innumerables conmemoraciones, publicaciones y emisiones de radio o televisión; pero la repetición ritual del «no hay que olvidar» no repercute con ninguna consecuencia visible sobre los procesos de limpieza étnica, de torturas y de ejecuciones

en masa que se producen al mismo tiempo, dentro de la propia Europa. Alain Finkielkraut señaló no hace mucho que la mejor manera de conmemorar el quincuagésimo aniversario de la redada de Vel' d'Hiv' sería, más que clamando una tardía solidaridad con las víctimas de antaño, combatiendo los crímenes cometidos por Serbia contra sus vecinos. Aquellos que, por una u otra razón, conocen el horror del pasado tienen el deber de alzar su voz contra otro horror, muy presente, que se desarrolla a unos cientos de kilómetros, incluso a unas pocas decenas de metros de sus hogares. Lejos de seguir siendo prisioneros del pasado, lo habremos puesto al servicio del presente, como la memoria —y el olvido— se han de poner al servicio de la justicia.

Notas

1. Primo Levi, *Les Naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989, pág. 31 (trad. cast.: *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Manchik, 1989, pág. 28).
2. Himmler en *Procès des grands criminels de guerre devant le tribunal militaire international*, Nuremberg, 1947, tomo III, pág. 145.
3. Citado en J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, pág. 154.
4. E. Kersnovskaja, *Coupable de rien*, Paris, Pion, 1994, pág. 253.
5. A. Vespuccio y otros, *Le Nouveau Monde*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pág. 90.
6. Citado en N. Loraux, «Pour quel consensus?», *Politiques de l'oubli, Le Genre humain*, 18, Paris, Seuil, 1988.
7. Sh. Steele, *The Content of Our Character*, Nueva York, Harper Perennial, 1991, pág. 118.
8. Citada en N. Loraux, *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, 1988.
9. M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, tomo II, pág. 713 (trad. cast.: *En busca del tiempo perdido*, tomo III: *El mundo de Guer-*
- manes*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 524-525).
10. J. Jélevy, *Le Fascisme*, Cinebra, Rousseau, 1993, págs. 12-15.
11. E. Copfermann, *David Rousset*, Paris, Pion, 1991, págs. 199, 208.
12. David Rousset y otros, *Pour la vérité sur les camps concentra-tionnaires*, Paris, Ramsay, 1990, pág. 234.
13. V. Grossman, *Dobro vami*, Moscú, Sovetskij Pisatel', 1967, pág. 270.
14. Citado en Alfred Grosse, *Le Crime et la mémoire*, Paris, Flammarion, 1989, pág. 239.
15. Como las llama Jean-Claude Guillebaud, *La Trahison des Lu-mières*, Paris, Seuil, 1995, pág. 21.
16. Éric Conan y Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994, pág. 280.
17. S. Rezvani, *La Trauerspiele des Monts Nobis*, Paris, Stock, 1992, pág. 264.
18. Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris, Seuil, 1980, pág. 18 (trad. cast.: *El judío imaginario*, Barcelona, Anagrama, 1982, págs. 19-20).

Títulos publicados

1. G. Grass, *Escribir después de Auschwitz*
2. G. Grass, *Discurso de la pérdida*
3. T. Todorov, *Los abusos de la memoria*