

RECORDAR Y OLVIDAR

José Luis Villacañas Berlanga

SEMINARIO INTERDISCIPLINAR

O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)

Un diálogo aberto sobre o presente e futuro da Cultura

Coordinado por Ramón Maiz



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

RECORDAR Y OLVIDAR

José Luis Villacañas Berlanga

SEMINARIO INTERDISCIPLINAR

O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)

Un diálogo aberto sobre o presente e futuro da Cultura

Coordinado por Ramón Maiz

Xoves 22 de Maio de 2008, ás 17:00 h no Consello da Cultura Galega

Consulta os materiais en <http://www.consellodacultura.org/sentidos/>

Crear cultura,
imaxinar país



Vinte e cinco anos
do Consello
da Cultura Galega

Consello da Cultura Galega
Pazo de Raxoi, 2º andar
15705 Santiago de Compostela - Galicia
Tfno.: 981 957202 | Fax: 981 957205
actividades@consellodacultura.org

José Luis Villacañas Berlanga

Catedrático de Filosofía Moral e Política da Universidade de Murcia, traballou coma Profesor de Investigación no Centro Superior de Investigacións Científicas (CSIC), durante 3 anos (1995-1997). Tamén foi o Director Xeral do Libro, Arquivos e Bibliotecas da Generalitat Valenciana desde 1999 ata 2003, ano en que retomou a súa actividade docente. Os seus temas de investigación son a filosofía alemá, dende a Ilustración ata Max Weber, e a historia intelectual hispana, sendo os seus últimos libros *La filosofía del Idealismo Alemán* (Madrid, 2000), *La filosofía del S. XIX* (Madrid 2001), *Jaume I el Conquistador* (Madrid, 2003), *Los latidos de la ciudad* (Barcelona, 2004), e a edición das *Meditaciones cartesianas* (Madrid, 2005) de Ortega y Gasset.

RECORDAR Y OLVIDAR

José Luis Villacañas Berlanga

Señoras y señores:

Voy a anticiparles las líneas centrales de mi intervención. Primero recordaré una vieja novela, quizás la primera que encaró el tema de la memoria. Sobre algunos pasajes de la misma, haré una consideración acerca de cómo todos estamos en la situación que describe la novela y nos sentimos interpelados por la frustración que la novela expresa. Este, que abordará el problema de la ética profesional de nuestra pequeña comunidad de trabajadores de la memoria, será el segundo punto. Entendida como comunidad de transmisión y de continuidad del legado cultural, los agentes de los servicios culturales han de ser conscientes de la centralidad de su tarea, pero también de los peligros de su función. A esta importancia y a estos peligros morales dedicaremos nuestro tercer punto. Luego analizaremos las otras dos esferas de acción específicas en las que se juega la memoria, la política y la estética. Esos serán nuestros puntos 4, 5. Después analizaremos el sentido completo de nuestra responsabilidad como comunidad de transmisión en el punto 6.

Comienzo con mi primer punto.

1. Una historia arquetípica

Apenas tres meses después de que Paul Gaugin muriera, tras dejar el mercado europeo inundado de estampas idílicas de las Islas Tahití, un viajero, médico de la marina mercante francesa, llegaba a la misma isla seducido por el paraíso que los marchantes del pintor habían presentado al mundo entero. Fruto de su estancia entre los nativos fue su novela *Les Immémoriaux*, en la que su autor, Victor Segalen¹, comprendió que compartía el destino de los que le habían precedido en su tarea. Como todos ellos, iba a hablar del paraíso únicamente para recordar la expulsión. Todo lo que pudo atesorar en su experiencia literaria fue ese proceso de cambio de mentalidad de un pueblo entero que, tras la predicación cristiana y la irrupción del hombre blanco, había olvidado completamente su alma. En boca de uno de los últimos nativos, Paofai, el último resistente frente a la exigencia de cambiar sus viejas tradiciones por aquellas nuevas historias narradas en el Gran Libro, pronunció entonces esta queja: “¿Dónde son los hombres Maori? No conozco ya a ninguno. Han cambiado de piel.”

Pero en realidad, la piel seguía siendo la misma. El detalle no debe pasar desapercibido. La última expresión de la resistencia cultural se realiza en el lenguaje propio de la cultura que muere. Cambiar el alma, las tradiciones, los relatos, las leyes, los dioses y las palabras, es para el nativo Paofai cambiar de piel. Lo más interior se resumía para él en lo más exterior. Lo que hace reconocibles a los hombres se concentra en la pura y desnuda superficialidad. Si los seres humanos ya no son reconocibles, entonces, y aunque hayan cambiado su alma, en realidad han cambiado de piel.

Con esta desnuda expresión de radical desconocimiento no se podía escribir una novela. Segalen, como Gaugin, quería dejar testimonio de lo que se iba, y por eso se entregó a una actividad específicamente occidental. Debemos recordar que el mito fundador de nuestra cultura reside en la melancolía: el paraíso queda atrás y nuestra vida consiste en la búsqueda del tiempo perdido y en la reconstrucción del Edén. Desde la ciencia hasta el psicoanálisis, desde la política hasta el arte, por doquier se alza la misma promesa: lo que perdimos no está definitivamente perdido. De este impulso surge la novela de Segalen: narrando el proceso de olvido y de pérdida, al menos se logra recordar y conservar algo. Los ejemplos se pueden desplegar

¹ Victor Segalen, *Les Immémoriaux*, Plon, París, 1956. Cito por la traducción italiana, Victor Segalen, *Le isole dei senza memoria*, trad.de Michela Baldini, Biblioteca Meltemi, Roma, 2000. Para Victor Segalen se debe tener en cuenta el volumen de Giller Mauceron, *Segalen*, Lattès, París, 1991. Después se le ha dedicado el número de *Cahier de l'Herme*, ediciones de L'Herme, París, 1998.

al infinito. Cuando se inicia *À la recherche du temps perdu*, el narrador se coloca en ese instante anterior en que somos ganados por el sueño y perdemos la conciencia. Al narrar ese momento, Proust cree captar el tránsito mágico en que se recuerda y se ve a un tiempo, en que todo se presenta ante la imaginación con la nitidez de la vivencia originaria. En ese umbral desea situarse la memoria. Cuando al final de la novela *Los desmemoriados*, un joven nativo, Auté, llega a la isla y reclama que se le expliquen las viejas historias sobre los primeros seres humanos que como él llegaron a la tierra de Haití, el cristianizado lakoba dice: “Un sacerdote, del que no recuerdo el nombre me contó una vez algunas cosas”. Entonces, y ante los ruegos del joven, con dificultad recuerda los susurros que el último sacerdote maorí, enfermo y moribundo le dedicó. A duras penas puede decir que al principio de todo había un dios y “Era su nombre Taàroa. Estaba en la inmensidad. Nada de tierra, nada de cielo, nada de mar, nada de hombres”. Y cuando con urgencia se le pide que siga, lakoba, con miedo de que el misionero cristiano se entere de que ha vuelto a relatar historias de los viejos dioses, sólo puede decir “Taàroa llama y ninguno responde”. El complejo de culpa propio de la transición queda claro. No se trata de que el viejo dios haya muerto, sino de que lakoba, un maorí cristianizado, ya no responde. El dios se ha quedado sin fieles. Asombrado, Auté recuerda el oficio del verdadero sacerdote: “Había pensado que tu memoria era infalible”, le dice. Y entonces el cristianizado le sonrío y con tono triunfal asegura: “Sí, lo es, pero no quiero gastar palabras para conservar los relatos antiguos. Quiero usarlas todas para custodiar las historias del verdadero Dios. Puedo recitar ya la mitad del libro de Joané. Pero cuando el hombre enfermo, en Opoa, me contaba estas historias tuyas, yo dormía. Por eso no lo recuerdo”. Asombrado el joven por el hecho de que todo se haya jugado en un momento de azar y de sueño, le reclama que por qué no exigió que le repitiera las leyendas al despertar. lakoba confiesa que “Cuando me desperté, él estaba muerto o a punto de morir”. El momento de solemnidad mayor de la novela dice: “Entonces las palabras murieron con él”. Luego, el resistente Paofai le lanza el peor insulto que se puede dirigir a un sacerdote: “Hombre sin memoria. Tú has perdido las palabras”. Mas el cristiano lakoba comprende que este es un caso más de ofensa que, según el nuevo Dios Kerito—por Cristo— él debe perdonar.

2. Comunidades de transmisión

Ahora inicio mi segundo punto. Como es natural, no puedo olvidarlo, porque este tema me pesa como la piedra de Sísifo. Y he de confesar que no he pretendido documentarme sobre las últimas tecnologías de protección y conservación, ni hacerme pasar por lo que no soy. Mi única ocupación es la historia intelectual y la filosofía política y a todos los efectos mi perspectiva es

la de aquellos viejos saberes liberales que luego pasaron a ser conocidos como humanistas. Mi reflexión no será tecnológica ni concreta, sino que padecerá de esa lamentable generalidad en la que nos movemos los filósofos. Lo más concreto que escucharán de mí es esta historia ficticia insertada en una novela de principios de siglo XX. Nuestra esperanza pasa por hablar a los que quieran ser algo más que especialistas, pero en esta ocasión lo tengo más fácil porque hablo con agentes públicos cuya ética profesional es muy cercana a la mía. En realidad, todos queremos evitar que la acusación de Paofai, “Hombre sin memoria. Tú has perdido las palabras”, recaiga sobre nosotros. Para avanzar en ese intento de definir nuestra ética profesional, y nuestra responsabilidad, entonces será mejor que volvamos al relato de Segalen.

Si he insistido en este relato es porque sitúa con plasticidad el tema de la memoria en el terreno en que deseo abordarlo. Por lo demás, la escena decisiva describe a la perfección todas las dimensiones de lo que Connerton llamó un *act of transfer*², con su performatividad, en este caso frustrada. Como es natural, la novela está construida sobre una radical contraposición con los otros dos relatos fundadores de la tradición cultural occidental. En Opoa, un lugar insignificante de las islas Tahití, un viejo sacerdote moribundo pronuncia por última vez las historias sagradas a un joven que debía conservarlas. Desdichadamente, este ya está cristianizado y esas historias no le interesan. Así que se queda dormido. Cuando despierta, el narrador ha muerto o está a punto de morir. En el instante mismo en que se jugaba el destino de la transmisión cultural, el hombre se ha dormido y con este gesto se ha producido la fractura en la transmisión cultural. Ni Sócrates ni Cristo tuvieron esta desgracia. Occidente se funda sobre otras escenas. En el instante de su muerte, los discípulos de Sócrates o los de Cristo estaban despiertos y bien despiertos, de tal manera que pudieron narrar las últimas palabras del maestro, y darle con ellas completo sentido a sus vidas. Sobre esas vidas ejemplares, los testigos oculares pudieron escribir las noticias y las sentencias, las palabras y los gestos. Entre ellos, aquellos que llamaban a la necesidad de velar y estar despiertos, pues el tiempo es el enemigo que viene como un ladrón a hurtarnos la hacienda. Occidente siempre estuvo alerta y conoció tanto la fragilidad de lo humano como la relevancia del *act of transfer*.

En efecto, si algo ha caracterizado a la melancólica cultura occidental se halla en esta conciencia del poder del tiempo. Ese poder se manifiesta ante todo mediante una relativa devaluación de lo originario. Una vez más, lo mejor estuvo en el pasado. Fue un instante y caracterizó el origen. Tan pronto

² P. Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Cronos nos descubre, nos arranca a la fuerza del pecho de la madre y nos devora. Esa conciencia mitológica es constitutiva a la vez del cristianismo³ y del platonismo, que deben su éxito a que han intentado ofrecer una respuesta adecuada a la insoportable melancolía que implica una pérdida radical. Este asunto tiene que ver con nuestro tema. Pues lo más curioso de las respuestas platónica y cristiana —tan cercanas— reside en poner de manifiesto a la vez la necesidad y la limitación de las tecnologías del recuerdo. La conciencia de esa ambigüedad de la técnica del recuerdo —algo necesario y al mismo tiempo limitado— nos afecta hoy tanto como hace veinticinco siglos y, por eso, este tipo de generalidades intemporales son las preferidas del filósofo. Su papel reside en reconocernos, en comprender que lo nuevo no lo es tanto.

Y en efecto, el Lógos platónico sabía que el proceso de recuerdo puede quedar devaluado con el tiempo y que lo relevante y esencial es preciso fijarlo en el texto escrito para luchar contra el olvido. La escritura como técnica del recuerdo ha marcado el destino de occidente, como sabemos. Sin embargo, tanto los platónicos como los cristianos pronto comprendieron que el texto escrito quedaba muerto, como los dioses de Haití, si alguien no respondía ante ellos. Su presencia sola no garantizaba la transferencia de sentido. Lo único que garantizaba esa transferencia era la continuidad del espíritu y este sólo tenía un soporte: los seres humanos. Necesidad de la técnica y limitación de la técnica. Siempre lo mismo. Sobre esos textos canónicos era preciso reflexionar de forma continua hasta conquistar una experiencia tan fiel como la del origen, como la del primero que los escribió, fuera Platón, Mateo o Juan. Los primitivos cristianos sabían que la virtud de los apóstoles no podía repetirse, pero que con la lectura de los textos evangélicos se podían tener una imagen de aquella virtud y volver a encarnarla, logrando recibir la gracia. Así que era preciso escribir y asegurarse contra el tiempo y su decadencia —no ser devorados por él—; pero esa seguridad técnica, la escritura o el archivo, no vencía al tiempo *per se*. La tecnología de la escritura era una consecuencia de la decadencia, un seguro contra el olvido, pero no la vence ni por sí solo produce el recuerdo. La mera tecnología no era la promesa, sino un mero medio. Sólo el espíritu, la comunidad de seres humanos reunidos por la *filia* platónica o la *caritas* cristiana, reconocidos por un *ethos* concreto, seres humanos crecidos en la lectura de los textos pero que los podían vivir por sí mismos, sólo esa experiencia de gracia vencía al tiempo y ofrecía un presente pleno. Escribir y recordar —“Haced esto en memoria mía”, como dice la liturgia católica— o dialogar sobre los problemas de los textos, como

³ Cf. el trabajo de Franco Motta, “Elementi di una memoria fondativa del cristianismo”, en Elena Agazzi, *Vita fortunati, memoria e saperi, Percorsi transdisciplinari*, Universale Meltemi, Roma, 2007, págs. 712-734. En la misma línea, A. Destro y M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*. Roma, Laterza, 2000 y D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993, y Stroumsam, G., *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1999.

impone la regla platónica, era una mediación técnica para forjar una comunidad humana basada en la experiencia presente del espíritu. Esta experiencia consiste en un saberse juntos por medio de una vivencia poderosa que une el pasado originario con este presente pleno. La forma comunitaria vincula memoria con éxtasis, pasado y presente y desde ahí gana su potencia expansiva. Sólo esas vivencias vencen al tiempo dentro del tiempo y abren una puerta a algo que se experimenta como eternidad, eso que puede aspirar a ser un “perpetuo presente”⁴, algo que con menos voluntad de trascendencia podríamos llamar valioso en sí. Por mucho que no pueda durar, esas certezas ofrecen un anticipo de que el poder del tiempo no es definitivo ni supremo. El tiempo es el velo de Maya. Sabemos que puede ser rasgado. La melancolía, la conciencia de la decadencia, tan deprimente, no es el trágico estado definitivo del ser humano. Cronos no es el soberano. Este es el mensaje de la filosofía y del cristianismo. Su verosimilitud reside en la capacidad de fundar comunidad y resistir el olvido con algo más que un eficaz recuerdo. Pues se trata de una experiencia verdadera que otorga un nuevo presente a lo pasado. Sin comunidades de transmisión, dotadas de un *ethos* específico, esas experiencias y esa reactualización del pasado se habrían perdido.

3. Memoria moral

En un volumen muy completo dedicado al tema, editado en 2007 y reunido por Elena Agazzi, *Vita fortunati*, se dice que, de los años 90 al día de hoy, hemos conocido una obsesión por el pasado y una hipertrofia de la memoria⁵. Ambos fenómenos han sido explicados por la aceleración del tiempo histórico presente, los profundos cambios sociales, la unificación y homogeneización de las formas de vida y el desarraigo universal. Estos fenómenos disminuyen la capacidad de las instituciones vigentes de garantizar la continuidad temporal y la transmisión creadora de sentido⁶. Si una comunidad es una síntesis de memoria y éxtasis presente, la insistencia en la memoria sugiere la falta de evidencias de la comunidad en el presente. Todos esos cambios acelerados implican, de hecho, la destrucción de las comunidades tradicionales. La insistencia en la memoria es el síntoma de un estado melancólico general, dominado por la conciencia de pérdida. Hurgamos una y otra vez en el pasado para intentar recuperar algo. Este fenómeno se puede describir de otra manera. La aceleración nos lleva a un futuro cada vez más ignoto y para ocultar la ansiedad que esto nos produce hablamos cada vez más del pasado. Así que la hipertrofia de la memoria

⁴ Motta, op. cit., pág. 713.

⁵ Introducción, Elena Agazzi, *Vita fortunati*, op. cit., pág. 9.

⁶ El análisis de la aceleración, muy conocido desde la obra de R. Koselleck, ha sido desplegado y sistematizado por C. Leccardi, “I tempi di vita tra accelerazione e lentezza” en F. Crespi, *Tempo vola. L’esperienza del tempo nella società contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2005, págs. 49-85.

sería un intento desesperado por vivir en un escenario familiar para escapar a un futuro completamente extraño. Nuestra relación con el futuro estaría determinando nuestra relación con el pasado. Siempre es así, pues el futuro es el verdadero ordenador de la memoria. Un futuro ignoto genera una memoria hipertrofiada, desordenada, pues no sabemos qué será lo relevante de ella para un futuro que desconocemos⁷. A más inquietud, más necesidad de memoria⁸. Ante la fragilidad endémica de los grupos humanos, más intentamos producir grupos mediante el intento de recordar en común. Que entre las noticias de los telediarios —que deben generar una percepción común del mundo— se introduzcan miniespacios para ordenar la memoria, sugiere de forma clara que nuestra sociedad no puede vivir sólo sobre una experiencia del presente, cada vez mudable, y que requiere, para dotarse de sentido de la continuidad, la selección de recuerdos para establecer un pasado común. Reflexionemos ahora sobre este pequeño problema: que la memoria es un elemento imprescindible de la formación de los grupos humanos. No hay que olvidar que también los grupos humanos son los lugares del poder. Tener esto en cuenta ha permitido decir a Ana Lisa Tota que “el estudio del pasado coincide fundamentalmente con el análisis de las formas de articulación del poder”⁹. El *ethos* que buscamos para nuestra humilde comunidad de transmisión, en cierto modo, siempre implica una forma de ejercer un poder, por pequeño que este sea.

Permítanme que haga una pequeña digresión, que orientará también nuestra intervención. La memoria es un viejo mecanismo evolutivo destinado a mejorar las prestaciones de los organismos y tiene una traducción biológica en eso que se llama Memoria Inmunológica. Sabemos que determinadas dispositivos biológicos en contacto con un agente patógeno, tras producir los anticuerpos necesarios de forma masiva, matan casi todos estos eficaces anticuerpos menos un conjunto limitado de agentes, que conservan el *pattern*, el esquema del agente patógeno, de tal forma que este pequeño cuerpo de elite puede encarar al viejo enemigo, en caso de que se presente de nuevo, con celeridad y eficacia. La memoria cultural es un expediente humano mucho más reciente, y fue destinado a mejorar las prestaciones de esos organismos que son los grupos humanos. Esta innovación de la memoria cultural, desde el bisonte de Altamira, producida por el lenguaje y sus técnicas, ha asegurado la hegemonía del ser humano sobre las demás

⁷ Cf. las reflexiones de L. Sciolla, “Memoria, identità e discorso pubblico”, en M. Rampazi, A. L. Tota, *Il linguaggio del passato. Mass media, memoria e discorso pubblico*, Carocci, Roma, 2005, págs. 19-30. Sciolla ha subrayado, en el sentido en que ya argumentaba R. Koselleck en *Futuro Pasado*, Paidós, Barcelona, que sólo hay responsabilidad donde se reconstruye de alguna manera la continuidad del tiempo, las tres dimensiones del tiempo: se es responsable de la acciones del pasado y de las consecuencias del futuro, y esto ante los seres humanos del presente. En este sentido, es la propia responsabilidad la que crea el tiempo común. Este sería una estructura ética, no una forma de la sensibilidad ni un resultado epistemológico de la experiencia.

⁸ Cf. Carmen Leccardi, “Memoria e responsabilità come forme della durata”, en Agazzi, op. cit., pág. 117-134.

⁹ A. L. Tota, Memoria, patrimonio culturale e discorso pubblico”, en Agazzi, op. cit., pág. 113.

especies. Pero de la misma manera que la memoria inmunológica, la memoria simbólica debería guardar esos cuerpos de células con memoria de los patógenos para activarse si nuevos agentes hostiles amenazan a los grupos humanos y los ponen en peligro. Nuestra pregunta es si el sistema inmunológico cultural ha logrado una memoria tan eficaz con la inmunológica. Desde los estudios pioneros de Richard Semon y Aby Warburg sobre la “huella” psíquica de ciertas imágenes los estudios culturales siguen preguntándose sobre este asunto¹⁰.

No es un azar que la nueva centralidad acerca del problema de la memoria provenga de la necesidad de asegurar el estatuto único de la Shoa, la memoria del peor agente patógeno de la humanidad. Como la comunidad de los amigos de Sócrates, o la comunidad de los deprimidos apóstoles, rodeados de poderes hostiles, temían que el crimen perpetrado sobre el fundador quedara olvidado y se disolviera la comunidad de testigos del fundador, así la comunidad judía ha querido asegurar su propia supervivencia mediante el recuerdo de esa voluntad radical de exterminarla que fue el Holocausto. La memoria de la Shoah, como la de Sócrates y la de los Apóstoles, debía sobrevivir a los testigos oculares. Es la única garantía de que una vez muertos, su experiencia sea transmitida. El momento de la transmisión no debía encontrar a los judíos dormidos, como sucedía en la novela de Segalen. Ese fue el sentido último del film de Claude Lanzmann.

Debemos entre otros a J. Assmann, y sus estudios sobre Moisés y la memoria del monoteísmo¹¹, el inicio de esta línea de trabajo, que ha continuado A. Assmann¹². La fortaleza de esta comprensión procede de su valor moral. Una comunidad que todavía es perseguida en muchos sitios, despreciada en otros, y soportada en muchos, que lleva sobre sí una profunda historia de hostilidad y humillación, debía mantenerse firme en el recuerdo del holocausto para identificar en las primeras manifestaciones de antisemitismo el peligro que puede llevar a las últimas consecuencias. El Holocausto es la memoria de lo que no puede ser consentido bajo ningún concepto. El potencial moral de la memoria del Holocausto, separada de su propio momento histórico, se amplía hasta convertirse en un relato que afecta al género humano en su totalidad. Es una comunidad universal la que surge de ese recuerdo, sin el que no podemos entender el discurso de los derechos

¹⁰ “Der Leidschatz der Menschheit wird humaner Besitz”, Aby Warburg, *Notiz zur einem Vortrag in der Hamburger Handelskammer*, London, The Warburg Institute, 10 abril de 1928, número de archivo 12.27, citado por A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bolonia, 2002, pág. 412. Para las relaciones con Semon y su teoría del *engrama* debemos consultar E. H. Gombrich, *Aby Warburg, An Intellectual Biography*, London, 1970. Hay traducción castellana en Alianza Universidad.

¹¹ A él, junto con Tonio Hülscher, se debe el colectivo inicial *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 1988. En Akal se ha traducido el libro *Moisés el egipcio*, que hace la historia del monoteísmo judío hasta Freud.

¹² Su importante libro *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Beck, Múnich, 1999, ya citado en la traducción italiana de 2002.

humanos. Ya un filósofo como Benjamin había generalizado la historia como tiempo de violencia y de masacre y se propuso proyectar el estatuto de judío respecto a la inmensa mayoría del género humano, —la verdadera humanidad sufriente. Así, la Shoa simboliza no sólo la comunidad judía, sino la condición humana humillada. Lo que se podía infligir al ser humano siempre comenzaba por herir al judío, pero los poderes que se levantarían sobre ese sufrimiento no se limitarían a este momento inicial.

Esa memoria de la Shoah es la última expresión del monoteísmo moral propio del judaísmo posterior al Templo que todavía alcanzó a E. Cohen, el maestro común de Benjamin y de Ortega. Ese monoteísmo moral es el que se pone en acto cada vez que se recupera el recuerdo de las víctimas inocentes, desde Guatemala a Camboya, desde Rusia a Sudáfrica. Sólo puedo invocar aquí los trabajos relacionados con la justicia transicional, y la imposibilidad de constituir un grupo humano en condiciones de vivir juntos si no se atienden estas dimensiones de la memoria de las víctimas. Sin este recuerdo, destinado a impedir su repetición, el mundo civil en su totalidad padece un desastre. Un trauma siempre necesita reparación a través de un trabajo de rememoración cuya divisa es que no hay futuro sin perdón, pero tampoco “perdón sin verdad”. Lo que se olvida no puede ser perdonado. Como decían las víctimas del Apartheid y recoge el obispo Desmond Tutu: “queremos perdonar pero no sabemos a quién”¹³. El trauma padecido necesita reconocimiento y visibilidad. Sin embargo, lo propio del trauma reside en que no es testimoniante en su experiencia por las víctimas. De ahí que muchas veces sólo el sufrimiento de los hijos pueda revelar lo que aconteció¹⁴. En todo caso, sin perdón no hay grupo, sino escisión. Sin la memoria moral, no hay posibilidad de formar grupos humanos. Sin la confesión previa del perdón, la verdad y la memoria pueden disponerse a servir a las potencias no morales de la venganza. Parece que esta memoria moral ejemplar, en el concepto de T. Todorov¹⁵, forma parte del *ethos* de nuestra comunidad de transmisión.

4. Memoria política

Pero la humanidad en nosotros no es el único grupo que, al sentirse en peligro, genera una memoria moral. Hay otra memoria política, memoria de las comunidades políticas, de naturaleza politeísta, que sienten el peligro de un mundo que se hace cosmopolita, por un lado, mientras se orquesta o se

¹³ D. Tutu, *No Future without Forgiveness*, Doubleday, Nueva York, 1999, pág. 114. El procedimiento de la Comisión por la verdad y la reconciliación (Truth and Reconciliation Commission) consistió en proponer la amnistía a aquellos que contribuyesen a la verdad mediante la asunción de responsabilidades.

¹⁴ Cf. el trabajo de Renate Siebert, “Memoria e giustizia”, en Agazzi, op. cit., págs. 79-99, que dedica un análisis a la falta de productividad moral del silencio. “Entra la memoria y la justicia, está la palabra”, dice en la pág. 87.

¹⁵ T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, París, 1995.

interpreta sobre la diferencia amigo-enemigo. No es un azar que la memoria de la Shoah implique una impugnación de este tipo de memoria técnicamente elaborada por los Estados nacionales para producir la comunidad nacional fortalecida en el presente con experiencias identitarias comunes. Estas memorias nacionales casi siempre implican que el caracterizado como enemigo pierda su condición de humanidad y sobre él se proyectan el tipo de sentimientos que el antisemitismo tradicional proyectó sobre los judíos¹⁶. La relación entre memoria y nación resulta cuestionada desde el paradigma de la Shoah, pues esas fuertes experiencias comunitarias destinadas a la producción de identidad política —el espíritu nacional— están en la base de las experiencias de desprecio, violencia, hostilidad y crimen respecto al otro. Hoy sabemos que una identidad fuerte, autosuficiente, homogénea, activa, no puede considerar a quien decide que es otro, sino como un enemigo. Memoria al servicio de la identidad, de la diferencia como hostilidad: ese es el viejo esquema del Estado-Nación que tiene su última consecuencia en la Shoah. La consecuencia es considerar un paria al que no pertenece a la nación, y el paria en el momento de peligro es una amenaza de traición. Quien no quiera hablar de nacionalismo, por tanto, debería callar sobre el antisemitismo. Quien denuncie el Holocausto debería denunciar esas formas políticas que nos predisponen a matar al otro con el desprecio radical de quien atenta contra alguien indigno. El nacionalismo encuentra en el antisemitismo su modelo y en muchos casos se ha construido sobre él. Y para estos efectos es indiferente que el nacionalismo sea de Estado o de un pueblo sin Estado. En un caso u otro impugna la conciencia moral depositada en la memoria de la Shoah y nos pone en la senda de la depuración y la construcción violenta de homogeneidad. Lo legítimo de la memoria de la Shoah reside en que todavía encierra un núcleo de universalismo y denuncia en el antisemitismo un atentado a la humanidad en el cuerpo de los judíos, no un atentado a los judíos en tanto judíos. Pues lo verdaderamente propio del judío, como ha puesto de manifiesto Brett Levinson es que puede ser como otro cualquiera¹⁷.

¹⁶ Para esta mitología política de las naciones hay una literatura muy abundante. Cf. U. Bielefeld, G.Engel, *Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationale am Beginn der europäischen Moderne*, Hamburger Edition, Hamburgo, 1998, con un trabajo de J. Assmann fundamental “Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Nationale Diskurse zwischen Ethnisierung und Universalisierung”, pág. 379-400. Cf. también D. Harth y J. Assmann, *Revolution und Mythos*, Fischer, Frankfurt, 1992, con un trabajo del propio Assmann, “Frühe Formen politischer Mythomotorik. Fundierende, kontrapräsentische und revolutionäre Mythen”, págs. 39-61. Para el mito nazi, como contrapartida de la Shoah, se puede ver S. Behrenbeck, *Der Tode und die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole*, Fink, Múnich, 1996. En literatura inglesa es importante el libro de C. Flood, *Political Myth. A Theoretical Introduction*, Routledge, Londres, 1996. Que en el fondo estos mitos nacionales surgieron de la proliferación de la mítica judía del pueblo elegido, se puede ver en A. D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Blackwell, Oxford, 2003.

¹⁷ Cf. su trabajo “¿Es el antisemitismo un racismo?”. En *Res Publica, Revista de Filosofía Política*, 13-14, 2004, págs. 9-29.

Los procesos de integración supra-estatales, y los procesos de homogeneización mundial amenazan el viejo sentido de continuidad de las naciones-Estado. El universalismo del mercado y de las formas de vida genera tal sensación de amenaza que los grupos políticos sienten una necesidad imperiosa de rescatar una memoria capaz de consolidarlos. Los Estados nacionales han respondido a este proceso con la renovación de la memoria museística, con estrategias expositivas nuevas, con sociedades de celebraciones y demás. Estas intervenciones han generado una política de conmemoraciones, una historia oficial que se construye sobre decisiones acerca de lo que hay que olvidar y recordar. Pero no solo. Al aura del poder presenta esta historia con rituales cercanos a la sacralización, pero también con una voluntad de eficacia sentimental que raya en la banalización. Con ello, se genera un patrimonio común de memoria que es un acto político de afirmación¹⁸. Así surgen los cánones consolidados. Por su parte, los grupos nacionales minoritarios responden con mimetismo a estos procesos, porque saben que tienen un doble enemigo: los procesos universales y las afirmaciones estatales. Esta experiencia hace decir a Pierre Nora, autor como saben ustedes uno de los más importantes estudios sobre el campo: *Les lieux de la mémoire*: “Se habla de la memoria sólo porque no existe”¹⁹; es decir, porque tiene que ser construida. De lo que realmente hablaba Nora era de la memoria vinculada al Estado-Nación y su trabajo tenía como meta el análisis de los procesos de recomposición de la identidad nacional francesa. En realidad, esta línea procedía de los discípulos de E. Durkheim y como él aspiraban a definir el espíritu de la república²⁰. Pero a poco que tengan poder, los grupos minoritarios se dejarán llevar por estos mismos procesos.

Estos procesos son muy complejos y tienen mucho de valioso en la defensa de formas de vida concretas, de tradiciones culturales, de lenguas amenazadas, de garantizar la heterogeneidad y la vida integrada en espacios y paisajes. El *ethos* de una comunidad de transmisión como la nuestra debe implicarse en estos procesos de memoria de forma activa. Pero la dimensión cultural a veces no es la central y también se deben juzgar estos procesos desde su condición política e intervenir en estas situaciones activando el modelo de la memoria moral. Desde luego, el Estado de derecho es una institución exitosa para reducir la violencia interna. Sin embargo, se ha mostrado también muy capaz de alentarla en el exterior. Una memoria oficial, política, museística, cultural, conmemorativa, incapaz de hacer frente a la verdad política del pasado, viola nuestra conciencia moral. Una memoria

¹⁸ Tota, op. cit., págs. 102 y 112.

¹⁹ P. Nora, al cuidado de, *Les lieux de la mémoire*, París, Gallimard, 3 vols., 1984-1992.

²⁰ Es el caso de Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, escrito en 1925, París, Alcan, y publicado en *La mémoire collective*, reeditado en 1950. Como en Nora, la tesis básica reside en la prioridad de los soportes sociales de la memoria sobre los individuales. Esta objetividad social es la que Nora subrayaba al espacializar y concretas los *cadres*.

política, de grupos minoritarios o mayoritarios, que no esté al servicio de reducir la violencia, la hostilidad, y producir estrategias cooperativas y poderes basados en la asociación, viola la conciencia moral y se embarca en una acción política peligrosa que prefigura la diferencia amigo-enemigo. Situadas frente a la conciencia moral, todas las historias nacionales, que han dado a la ciencia histórica como disciplina su sentido fuerte, son moralmente sospechosas. Los Estados y las naciones también han sido a veces dispositivos de producción de violencia y, desde luego, sólo pueden *glorificarse* sobre la mentira y el olvido de la conciencia moral. La única forma apropiada de hacer historia nacional reside en medir las pequeñas shoahs que hay detrás de los poderes rectores de las comunidades políticas y el único propósito moral de la historia nacional ha de ser lograr una memoria activa de aquellas formas de la política que llevan al conflicto, al enfrentamiento, a la falta de sentido de la cooperación y a los desequilibrios de una hegemonía. La historia nacional debe ser ejemplar respecto a captar el mal uso de los poderes, y debe argumentar acerca de los costes en víctimas que suelen impulsar las políticas de poder que no están atravesadas por una cultura del compromiso, de la cooperación y del equilibrio de los intereses en lucha. En suma, no está para glorificar, sino para servir a ideales política compatibles con nuestra conciencia moral. En realidad, la historia política, al regirse por la verdad, debe narrar las consecuencias de la tiranía.

5. Memoria estética y tecnología

Todo esto está claro pero es poco. Con este análisis no llegamos al punto clave. Situados en medio de procesos mundiales de globalización económica, de memoria moral que dan fuerza al sentido de los derechos humanos, de historias estatales que refuerzan el sentido de la comunidad política, de historias nacionales minoritarias que tienen que impugnar tanto los procesos globales como los relatos de las grandes naciones, los grupos humanos no tienen ya una relación unívoca con el pasado. Esto significa que no hay comunidades coactivas, de obligada pertenencia. La memoria es libre, pero por eso mismo mucho más necesaria, ya que ningún grupo la asegura por su mera existencia. Todos los grupos se disputan el tiempo, porque ahora todos amenazan el futuro de todos. Como la insistencia en asegurar la memoria procede de la profunda conciencia de su fragilidad, ese peligro endémico ha generado la necesidad igualmente general de la memoria. Pero como ya no hay comunidades coactivas, se ha entregado al individuo la responsabilidad de elegir sus comunidades de referencia. Y esto implica la responsabilidad de construir su propia memoria o memorias. Los grupos implicados en la defensa del patrimonio moral de la humanidad, los Estados-nación, los candidatos a Estados-Nación que tienen que enfrentarse a los Estados existentes, los grupos implicados en la resistencia contra la

globalización, todos compiten por atraer la atención de los individuos que libremente eligen comunidades de pertenencia, las forman y las organizan mediante la creación de una memoria correspondiente. Todos compiten por controlar el espacio de la memoria. Todos activan el sistema de memoria cultural para impedir lo peor: la soledad y la melancolía. Esto determina que un futuro cada vez más ignoto sea compensado con una movilización infinita del pasado. Y a esta necesidad de la conciencia de peligro general, desde el grupo especie humana al grupo más ínfimo que podamos imaginar, ha dado su respuesta la tecnología. Nuestra sociedad ha contestado a la impresión general de riesgo con una memoria cultural hipertrofiada.

Y es aquí donde la variable de la tecnología, su necesidad y su limitación, adquiere especial relevancia. Pues como sucede en todos los fenómenos sociales relacionados con la técnica, lo que parecía un mero medio, destinado a asegurar necesidades, se convierte en un fin que impone las suyas propias. Esta proliferación de la técnica es consecuencia de su imperfección, pero también de la demanda universal de memoria. Como ninguna técnica acaba por ser perfecta, porque toda ella es limitada frente a los fines que el hombre persigue —la felicidad compartida y perenne—, tiene que proliferar. Eso que se llama progreso es el índice de la imperfección insuperable. Todas las técnicas responden a exigencias humanas, pero pronto se desligan de sus fines y se convierte en artefactos autónomos dotados de su propio poder. Justo porque ninguna técnica es suficientemente perfecta como para hacernos recordar, tiene que limitarse con producir archivos donde el recuerdo sea una posibilidad. Este sencillo hecho —garantizar la *posibilidad* del recuerdo— presiona a los archivos a convertirse en universales e infinitos. Pero garantizar la *posibilidad* del recuerdo es la respuesta adecuada a una representación del ser humano como aquel que libremente construye su memoria y libremente se vincula a grupos.

Al hacerlo, se prescinde de los seres humanos y sus demandas concretas. La oferta de memoria va por delante de la demanda porque nadie sabe lo que requerirá el futuro. Cuando vemos Berlín tras los bombardeos de 1945, sabemos que esa imagen constituye la radiografía de una posibilidad de nuestro mundo. Eso lleva al gobierno alemán a construir el mayor refugio antiatómico para depositar allí su patrimonio cultural, de la misma manera que los mormones de Utah organizan el mayor depósito de nombres propios en su lejano desierto. Lo más paradójico de estos supuestos reside en que se acumula memoria incluso para el caso de que nadie sobreviva para recordar. Que la desaparición del ser humano esté incluida en el plan destinado a asegurar la memoria posible muestra tanto la eficacia de la técnica como su misma impotencia. En el fondo no tenemos que esperar al Apocalipsis

nuclear, o a la inundación climática, para comprobar esta paradoja. El capitalismo mundial y la evolución técnica nos asegura la preservación de todo el patrimonio de sentido mundial existente en el presente, aunque esa preservación y almacenamiento no pueda ser recordada por nadie. Al contrario de la perfecta adaptación de la escritura para recordar lo que no podemos permitir olvidar, la nueva tecnología —con su voluntad de infinito— es el mayor obstáculo para permitir la memoria de lo que es necesario. Antes esta memoria sin recuerdo, uno echa de menos la última imagen de *Fahrenheit 451*, en el que cada personaje encarnaba un libro que sabía de memoria. Poner en manos de un ser humano esa posibilidad concreta concierne de manera más esencial nuestro oficio de bibliotecario que organizar un infinito repositorio que nunca será recorrido por nadie.

Como es natural, la tecnología así construida cuenta con el usuario ideal, el individuo que juzga lo interesante desde su propio criterio y actualiza ese repositorio desde los incontables azares que asume. Christopher Lasch ha caracterizado a este individuo de la sociedad postindustrial como un narcisista. En un universo infinito donde no hay caminos pautadas, ni formas preferentes de recordar, la relación entre sujeto y archivo es azarosa y depende siempre de una decisión narcisista; esto es, que parte del propio deseo. Que en Wikipedia exista la entrada que cada uno busca depende de que haya individuos afines con intereses afines. La armonía preestablecida entre sujetos tiene tantas más posibilidades de ejercitarse cuanto más información sobre sus deseos circule en la red. Con ello desaparece todo lo que constituía la vieja forma de comunidad, con el recuerdo de lo necesario, de lo originario, de lo arquetípico, de lo imprescindible. Frente a la posibilidad de constituir al individuo desde la memoria colectiva, ahora estalla el individuo constituido por la recepción de deseos en circulación en el espacio mundial de la publicidad. Ese individuo necesita la técnica como posibilidad infinita.

La centralidad de la noción de deseo, sobre la que se construye la tecnología de la información, con su promesa de apertura y de infinita disponibilidad, está al servicio de la construcción de una subjetividad que debe hacer frente a la construcción del presente sin auxilios de comunidades coactivas. Todos vemos en el presente desnudo, en ese tiempo puro del aburrimiento, aquello a lo que hay que escapar. La tecnología de preservación no sirve de mediación a un recuerdo que ya es libre decisión del sujeto. Sirve a todo deseo posible de recordar. Si fuera posible escapar al aburrimiento mediante el expediente de explorar lo que todavía no se ha experimentado, lo haríamos. Las exigencias de superar la pérdida, la melancolía, la devaluación implícita en la repetición, sin embargo, imponen la necesidad de la memoria a la búsqueda de un pasado más perfecto que el presente y capaz de volver a darle energías.

Así que entre el archivo de preservación mundial de contenidos y el individuo entregado a las formas propias de superar el aburrimiento ya no hay orden alguno. Este es el fenómeno que está en la base de la conversión de las bibliotecas, dedicadas de forma clásica al canon de la literatura nacional o mundial, en lugares de mediación pública con la industria del entretenimiento. La memoria privada ha perdido toda conexión con la una memoria arquetípica de naturaleza pública. La subjetividad se ha indisciplinado en el ejercicio del recuerdo. Foucault señaló que las formas de producción de bienes actual no pueden funcionar sin libertad. Esto se aplica de forma central a los sistemas a disposición del recuerdo. Esta indisciplinación, curiosamente, queda compensada por el hecho sencillo de que la libertad la ejercemos dentro de los esquemas y escenarios que nos propone la industria mundial en la que todas las comunidades se disputan los seres humanos que permitan pasar de la memoria pasiva a la funcional y activa. Por eso hablamos de una indisciplinación disciplinada o de una disciplina liberal.

Este es un escenario inquietante que tiene su mejor garantía en la pluralidad de interpretaciones de la libertad. Sin duda, para muchos, esta relación directa y libre entre el repositorio mundial y el deseo individual, entre la memoria estática como archivo mundial y el recuerdo personal, equivaldrá a la disolución de las historias sagradas comunes. En este sentido, tenderá a aplicar a nuestro tiempo la metáfora de la novela de Segalen. Las historias de identidad colectiva se habrán olvidado porque sencillamente quienes tenían que escucharlas han perdido el interés y se han dormido o aburrido. Cuando han despertado, bendicen la nueva casa del Señor, ese templo de la aceleración mundial de la información digital que nos asegura la última forma de la experiencia plena del presente: matar el aburrimiento, matar el rato, otra forma de matar a Kronos. Puesto que aquí hay una necesidad antropológica, apenas se puede uno lamentar de ello.

Sin embargo, no hay solipsismo posible. No nos cabe duda de un principio filosófico: cualquier interpretación de la libertad que hagamos alcanza una dimensión social inevitable. La libertad del ser humano es lo imitable y lo que produce el deseo de ser imitado. Un acto libre produce una proliferación de secuelas, de imitaciones, de ecos. Este hecho de la mimesis tiene una base neurológica: las neuronas que se activan cuando vemos hacer algo son las mismas que se activan cuando lo hacemos. Sentir placer al ver algo implica a las mismas conexiones neuronas que nos dan placer al hacerlo. La mimesis tiene como base biológica las neuronas espejo. Debido a esto, la pluralidad de las interpretaciones de la libertad garantiza la pluralidad de las formas sociales. Y no existe forma de proliferación social de la libertad, no existe grupo con experiencia de su formación, consciente de su placer,

que no se juzgue como un acontecimiento digno de ser recordado. Hoy lo sabemos. La tecnología que nos permite canalizar las formas sociales de la libertad, incluye ya por sí misma, la tecnología de la memoria que garantiza las huellas mnemónicas del acto. Conciertos, manifestaciones, movimientos, espectáculos, celebraciones, no hay acto social relevante que no planifique la forma en que va a ser conservado en la memoria. Lo que era una dimensión exclusiva de la propaganda del Estado total, con su intensificación de sentimientos de la adhesión y fidelidad de las masas, se ha generalizado, buscando siempre mantener las respuestas emotivas del suceso, ya desde la misma existencia del evento. La despolitización es la consecuencia inevitable de fidelidades a otros grupos diferentes del Estado. Lo que servía solo a la formación de la identidad política, ahora se ha reocupado por dispersos acontecimientos, cada uno con su solicitud de adhesión, de afecto y de memoria identitaria. La narración del acto es contemporánea con su realización y con su paso al archivo de la memoria. A esto se le llama “producción”, y tiene como consecuencia que el evento sea una ficción tecnificada que ya está pensada para ser recordada.

6. Responsabilidad y Ruido de archivo

Recapitemos el panorama. Formas de recuerdo destinadas a la configuración de una memoria moral de la humanidad; formas de recuerdo destinadas a la formación de una memoria política de grupos cada uno con su mito político —a menudo enfrentados a la conciencia moral—; formas de recuerdo destinadas a la formación de grupos constituidos desde la proliferación mimética de interpretaciones de la libertad y de lo interesante, con grupos que podemos llamar asentados en memoria estética. Son las tres grandes variables de la memoria y las tres grandes formas de constituir identidad. Moral-religiosa, política-mítica o estética, constituyen un orden que va desde el reconocimiento de la unidad del género humano hasta la existencia de sociedades frágiles y temporales, fragmentarias y parciales basadas en experiencia consideradas interesantes. Todas ellas juegan con todas las disponibilidades técnicas que permite la industria y se mueven en un espacio dispuesto por la expansión capitalista como archivo posible. Ninguna de ellas puede, obviamente, ser melindrosa respecto de los medios. En el eMule uno puede bajarse tanto *La lista de Schindler*, los grandes conciertos de los grupos de rock o los libros que componen el canon de la literatura nacional, los videos de las sociedades ceremoniales estatales o los anuncios de Alcaeda. En la red se parapetan los terroristas globales, los gobiernos con sus propagandas oficiales, los grupos independentistas con sus entornos de activistas o los fans de Rosendo. El archivo es democrático y al ser obligados a jugar en este entorno todas las propuestas de construcción

de la memoria ya han reconocido su derrota ante el verdadero vencedor. Todas dependen del usuario, esto es, de que alguien quiera pasar de la memoria estática como archivo, a la memoria activa, como recuerdo.

La característica de todo este escenario es que ninguna memoria se estabiliza. Ya no hay poder en la tierra para ofrecer la versión oficial. Siempre una posibilidad alternativa se abre camino. Entre lo que se ha llamado “museificación de la memoria” y el “act of transfer” mismo no hay sino mediaciones azarosas. El pasado, incluso el personal, siempre es un pasado mediado —mediado por los *media*, desde luego, pero no hay mediación representativa, coactiva, única, aceptable²¹. Los poderes tienen peso, pero ninguno tiene por sí la hegemonía. El éxito de la serie “Cuéntame” reside justo en que facilita el recuerdo de mucha gente, a la que además le impone la opción de recordar, pero no puede evitar que “Supervivientes” a la misma hora le quite una audiencia masiva, porque son muchos más los que están dispuestos a matar su aburrimiento viendo cómo otros se aburren. Por muy central que sea un programa de la televisión para definir el pasado público, siempre queda la alternativa de programas que se caracterizan por proponer otro o por reunir a los no quieren tener pasado. El sueño de crear un sentido común homogéneo a través de los *media* es puro pasado. Como sabemos demasiado bien, los *media* crecen en poder cuando, como todo poder, organizan el espacio dividido en amigo y enemigo. Afortunadamente, la dispersión impide la concentración dualista y permite la proliferación de la libertad. La proliferación de sus actos se duplica como proliferación de archivo y así permite la proliferación de la heterogeneidad de la memoria.

Esta situación no es nueva ni única. El ser humano individual repite estructuras que vienen existiendo en la especie durante miles de años, como en la especie se repiten estructuras que vienen jugando desde el origen de la vida. En la especie más evolucionada se amontonan los triunfos de la evolución realizados desde el principio. Pero el sentido de la evolución no es unívoco. Hoy sabemos que si el final de la evolución consistía en aumentar las posibilidades de transmisión de la propia carga genética, uno de los resultados no previstos de ese triunfo evolutivo ha consistido en aumentar la duración de la vida. Curiosamente, este resultado invierte la meta final, pues ya no contribuye a reproducir el arsenal genético, sino justo a eliminarlo con poblaciones envejecidas. Pero no sólo eso. Éxitos evolutivos que eran funcionales para una vida corta, se han convertido en fuentes de problemas para la vida cuando esta se hace más larga. Hay algo así como un tiempo previsto por los mecanismos evolutivos genéticos y parece que una vida más larga obligará a un aprendizaje diferente a nuestros genes.

²¹ Cf. Paolo Jedlowski, “Memoria e interazioni sociali”, en Agazzi, pág. 31, 45, aquí, 42.

Tras las investigaciones de Claudio Franceschi sabemos que hay alta probabilidad de que esto suceda con los mecanismos de la memoria inmunológica²². Puesto que los anticuerpos no responden unívocamente a los agentes patógenos, sino a una serie ordenada de afinidades, al tener una larga vida humana, la formación de ejércitos de anticuerpos con memoria de patógenos es tan grande, que, ante una infección, esas células de memoria por sí mismas producen infecciones basales que ponen en peligro la misma vida que tenían que defender. Como además, la respuesta de estos anticuerpos es ante series afines, es fácil que ante una infección se activen muchos anticuerpos a la vez, en lo que se llama ruido inmunológico. Quizá esto que ocurre con la memoria inmunológica, como consecuencia de una vida que ha superado el umbral de lo que estaba previsto, y tiene que administrar una complejidad de memoria inesperada, es lo que sucede con el ruido del archivo. Poner en acto una dimensión del archivo moviliza tan cantidad de información inespecífica que el recuerdo nítido se hace imposible. El acto destinado a recordar, se frustra por exceso de recuerdo. El dispositivo destinado a proteger, mata. El aprendizaje genético que se quiere inducir sólo puede implicar un olvido selectivo. ¿Pero cómo identificar la selección de aquello que queremos olvidar si no tenemos una conciencia precisa del peligro? ¿Y quien decidirá lo que debemos inducir al olvido en nuestros genes? Una educación genética nos lleva a los mismos problemas de toda educación: qué fines deseamos facilitar. Y como siempre ante esta pregunta la técnica se calla.

Nuestro mundo de percepciones actuales ha tenido éxito sobre el control de la complejidad. Pero sabemos que eso pasa por limitarnos a la superficie de un mundo de complejidad infinita. Si ese infinito emerge hasta el presente actual, todo se torna frágil y ruidoso. Administrar todo lo posible es imposible y sobre eso ha construido Borges las paradojas de su obra entera. Eso es lo que sucede sobre el archivo y sobre la imposibilidad de administrarlo como memoria cuando el dinamismo se entrega a la infinitud de actos libres individuales y la oferta por tanto ha de abarcar todo lo posible. Nadie tiene derecho a decidir qué se debe olvidar. Pero todavía con ello no hemos resuelto el problema. Sabíamos que *ethos* aplicar a nuestra comunidad con la memoria moral, con la memoria política, pero ambas son cada vez más despreciables respecto a la memoria que mata el aburrimiento, la memoria estética. La paradoja de nuestra específica situación social se muestra aquí en toda su crudeza. Una sociedad volcada a la memoria

²² Cf. su ensayo en Agazzi, op. cit., págs. 243-269, “La memoria immunologica come paradigma delle memorie biologiche”. También se puede ver su trabajo previo, “Invecchiamento e complessità: una prospettiva evolutiva”, en P. Donghi, *La Nuova Odissea*, Bari, 2002, págs. 81-100. Tiene además una gran cantidad de trabajos sobre su concepto central “Immunosenescence”.

estética —a matar el aburrimiento— olvida aquello que hace posible entregar la libertad a matar el aburrimiento: las condiciones de vida morales y políticas adecuadas. Así una sociedad como la nuestra está dispuesta a olvidar lo que es la propia condición necesaria de su disfrute. Si el poder no es el “control de los comportamientos, sino sobre sus precondiciones”²³, entonces el poder real ha desaparecido, porque nadie asegura la memoria de las precondiciones del universo de la libertad.

Así que la cuestión que concierne al *ethos* de nuestra profesión pregunta en términos de qué no podemos olvidar bajo ningún concepto. Esto se conecta con el hecho de que nuestras sociedades tienen más usuarios de la libertad que defensores de sus precondiciones. Sin memoria para esas precondiciones, entramos en zona de peligro. Quizá ahí tengamos como profesiones de transmisión nuestro *ethos*. La consecuencia para la memoria estética consiste en que no podemos permitirle cuando implique violaciones de la memoria moral o de la verdad política, cuando se estetice a las víctimas o se haga proliferar la mentira porque es más divertida que la verdad. Los valores morales y políticos fundamentales, relacionados con la limitación de violencia y la solución pacífica de conflictos, condicionan la memoria estética, donde no todo está permitido. Pero incluso en este orden de la memoria cultural y sus dimensiones estéticas nos toque alguna responsabilidad. Aquí, una vez más, quizá el esquema de la biología sea aplicable no sólo para conocer los costos de ruido de una larga vida, sino para identificar aquello que tiene una huella psíquica más arcaica, y realizar una verdadera historia cultural identificando las energías de algunas imágenes sobre nuestra capacidad de disfrute. En el fondo, eso es lo que se proponen los estudios culturales desde Warburg y por eso tienen como vértebra la cuestión de la memoria. En el fondo, esos estudios culturales no hacen sino configurar comunidades de historia-memoria, anticuerpos que identifican las estructuras patógenas de nuestro presente y nos alertan contra los grandes peligros de la especie humana, una humanidad sin conciencia moral, sin conciencia política y sin conciencia estética. En suma, una humanidad que aspire a resistir a esa situación que, a un profundo conocedor de nuestro mundo como Max Weber, ya le parecía la vida inaceptable de especialistas sin espíritu o de estetas sin corazón.

²³ A. Melucci, “Diventare persona. Nuove frontiere per l’identità e la cittadinanza in una società planetaria” en C. Leccardi, editor, *Limiti della modernità., Trasformazioni del mondo e della conoscenza*, Carocci, Roma, pág. 123-145, aquí, pág. 127.

Crear cultura,
imaxinar país



Vinte e cinco anos
do Consello
da Cultura Galega