

REYES MATE

LA MEMORIA COMO PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

1. Términos como “perdón” o “culpa” han desaparecido no sólo de la práctica política sino también de las reflexiones morales modernas. Conocida es la enemiga del político a reconocer sus errores. La autocrítica suena a debilidad, algo que no puede permitirse quien tenga por profesión o vocación el ejercicio del poder. Mejor, pues, no “menealla” y, por tanto, “no enmendalla”.

A juzgar por la renuencia de la Iglesia católica a reconocer su discutible actitud con los judíos, en la II Guerra Mundial, o su beligerancia durante la Guerra Civil española, resulta que esa dificultad desborda ampliamente al marco de la política laica. Aquí la cosa choca más y no sólo por la propia naturaleza espiritual de la Iglesia, sino porque ella es una de las pocas instituciones existentes que vive de la memoria, que cultiva el recuerdo como principio explicativo de su razón de ser y de su esperanza.

Se podrían encontrar explicaciones psicologistas o políticas a esa incapacidad generalizada para pedir perdón. Por mi parte quisiera centrarme en una reflexión filosófica que envuelve, de alguna manera, a todas las demás.

2. Vivimos en la Modernidad. Los tiempos que corren, pese a todos los correctivos postmodernos, están marcados por las reglas de juego impuestas por la Modernidad. Y si algo caracteriza a la Modernidad es el desinterés por el pasado. De sí misma dice ella que es post-tradicional. Esa ubicación transtradicional no remite a un sentido meramente cronológico sino también filosófico. La Modernidad, en efecto, no es sólo algo del presente sino que revela la conciencia de que el hombre está remitido sólo a sí mismo, a la hora de enfrentarse a los grandes desafíos de la vida. La historia o la tradición han dejado de ser *Auctoritates*. El principio de autodeterminación sólo sabe de presente y es alérgico a cualquier valor normativo del pasado. Existe un hiatus insalvable entre

pasado y presente o futuro, una escisión entre tiempos de experiencia y horizontes de expectativa. La modernidad vive la ruptura con el pasado como una exigencia de renovación continua, de progreso, de emancipación respecto a todas las tutelas anteriores. Se ve ahora por qué decía que lo post-tradicional no es mero apunte cronológico.

La consecuencia inmediata de esta jovialidad pensante, de esta especie de eterna juventud, es su pérdida de experiencia. Decía Benjamin, en efecto, que el nuestro era un tiempo pobre en experiencia comunicable. Lo decía en un contexto paradójico pues se refería a la I Guerra Mundial, donde se había vivido tanto y experimentado tan poco. Los soldados alemanes habían hecho muchas vivencias pero pocas experiencias.

Decir que el nuestro era un tiempo pobre en experiencia era descalificar de un plumazo a la filosofía moderna. Esta, en efecto, se había conjurado en torno a 1.800, al grito de "*no aceptar nada como válido que no resistiera la prueba de la experiencia*". Recordemos que hasta la *Fenomenología del Espíritu* tuvo como primer titular el de "*ciencia de la experiencia de la conciencia*".

Pero esa experiencia que había guiado a la filosofía occidental tenía un vicio de origen: confundir experiencia con "*conocimiento de la experiencia*". Haciendo eso, como hizo Kant, reducíamos el campo de la experiencia a la científica. Ahora bien, la experiencia científica no sólo limita el campo de la experiencia sino que lo acaba destruyendo (como dice Heidegger en su comentario al concepto hegeliano de experiencia).

La prueba de esa capacidad destructora de la experiencia científica la observa Benjamin en la I Guerra Mundial: ahí se alían ciencia y guerra contra la experiencia comunicable. En la guerra —sobre todo en una guerra moderna— no hay lugar para la experiencia, sólo para la vivencia.

Lo que caracteriza a la vivencia es el *shock* que produce un acontecimiento en la- conciencia. Ese *shock* se agota en sí mismo, con lo que está exigiendo ser relevado por otro, mayor si fuera posible, con el que mantener viva la atención. El presente se convierte "*en un enjambre de segundos*", en acontecimientos ruidosos, sin orden y concierto, que mueren con su manifestación. Sólo vale si alcanza la intensidad de sacudida de un terremoto.

El problema es que el cuerpo del consumidor se adiciona, al tiempo que se hace inmune. Pedirá sensaciones cada vez más fuertes, pero canjeando el juicio ético sobre la bondad o maldad de lo que se vive o se cuenta por un sentimiento estético, por una activación de los sentidos. La guerra, sobre todo la moderna, es una cadena ininterrumpida de *shocks*. La historia y el pasado sólo valen como material incendiario. La presencia de la guerra sólo dura el instante de la sorpresa y hace provisional todo lo que la rodea. En eso la guerra es como la moda. La moda, como la vivencia, no tienen pasado pues ese vertido de segundos que se

suceden en estado de *shocks* alejan indefinidamente al presente de todo pasado que pretendiera tener algún valor normativo.

La experiencia, por el contrario, necesita el tiempo que desprecia la vivencia. Necesita tiempo para que el acontecimiento cristalice en conciencia. Pero ¿qué tiempo?

3. El tiempo en cuestión es aquel que es capaz de posibilitar el relato. La narración, en efecto, des-absolutiza el presente, le desencanta, ubicándolo en una trama que le relativiza y cuestiona. En cualquier relato hay dos momentos: en primer lugar, el de la remisión del presente al pasado. El "*érase una vez*" aparece como el origen y la fuente de lo que luego vendrá, es decir, de lo que ahora está pasando. En segundo lugar, una relativización del presente. Se engañaría quien pensara que el presente, es decir, la autoconciencia o autodeterminación del hombre, es soberana. Al contrario, lo que ahora hemos conseguido en conciencia y autonomía es precisamente una conquista y no un invento; es el resultado de unos esfuerzos nuestros, por supuesto, y también heredados.

Cuando perdemos de vista esta experiencia, que tan bien ilustra la figura de la narración, nos acercamos al precipicio. La Modernidad ha perdido de vista, por eso es víctima constante de extraños espejismos. Lo ilustraré con un ejemplo reciente. Hace unos días publicaba *El País Semanal* una entrevista al presidente del PSOE, Ramón Rubial. Este hombre venerable, honrado y leal a unas ideas a las que ha dedicado toda su vida, decía dos cosas sorprendentes: que nunca había pisado en una Iglesia "*por principios*" y que se había consagrado a la "*justicia social*". Digo que son cosas sorprendentes, porque ambas afirmaciones casan mal. Rubial olvidaba o no sabía, en efecto, que la "*justicia social*" no es un concepto que venga de la tradición marxista sino de la teología neotomista y, por tanto, de esa Iglesia con la que él no quería saber nada "*por principios*". En este caso, como en tantos otros, lo que somos se lo debemos a una tradición que desconocemos. Y lo realmente problemático no es que la hayamos olvidado (lo que comportaría una cierta injusticia histórica) sino que pensemos que ese alto grado de conciencia, de libertad o de utopía que hemos alcanzado, pueda, "reproducirse" sin el cultivo de las hondas raíces de las que procede.

Ese es el problema político y moral por antonomasia de nuestro tiempo: los conceptos de libertad y justicia inherentes a nuestros sistemas democráticos ¿son reproducibles y mantenibles sin tradiciones, sin las tradiciones de las que proceden?

4. En esta crítica que estamos haciendo a la Modernidad, más exactamente, a la soltura con que se declara "post-tradicional", no estamos abogando por una vuelta incondicional al pasado, no estamos a favor del tradicionalismo, sino a favor de reconocer y actualizar aquellas específi-

cas tradiciones que han desembocado en la conciencia moderna de libertad, de emancipación, de justicia, de solidaridad, etc. ¿Cuales son esas ésas?, ¿Qué criterios seguir para distinguir unas de otras?

No olvidemos que la Modernidad se nos presenta como un proyecto de universalidad, es decir, con unas propuestas que deben ser válidas para todos los hombres y para todo el hombre. Basa su pretension de universalidad en la confianza en la razón por aquello de que lo que es racional es humano. Tras dos siglos de experiencia no parece aventurado afirmar que ese planteamiento falló en el cálculo. La racionalidad ilustrada no es tal sino una europea y muy particular. Por eso sigue pendiente el viejo reto ilustrado, a saber, pensar la universalidad universalmente. ¿Es posible?

Mi sospecha es que sólo si pensamos la universalidad -es decir, al hombre y su sentido, a la ética y a la política- desde el pasado es eso posible. Y no cualquier pasado sino el pasado ausente, el pasado olvidado, el pasado de los vencidos. Desarrollemos esta hipótesis.

a) *Memoria como instrumento cognitivo.*

Frente a quienes piensan que la universalidad es un producto de la conciencia del presente (Habermas, Rawls), aquí reivindicamos la necesidad del pasado. Eso tiene una consecuencia, a saber, que no es sólo la razón, sino que también la memoria es un momento necesario para entender la realidad en su plenitud. La razón de este planteamiento se puede resumir así: lo que es, ha sido. No existe el punto cero. Pero el sido que llega hasta el presente no es todo el pasado sino el pasado victorioso que ha podido llegar y desarrollarse hasta el presente. Si nos atenemos sólo a ese presente nunca nos apropiaremos de toda la realidad.

Hay que hacer intervenir a la memoria que sabe de ese pasado que ha sido pero no ha llegado a ser. Ese es el territorio de la memoria.

b) *Memoria del pasado fracasado.*

Algo ya ha quedado apuntado. Si analizamos los límites de la universalidad proclamada por la Modernidad advertiremos que, como ya dijera Hegel del *Espíritu Universal*, es "germano y cristiano", es decir, es eurocéntrico. De ese Espiritu Universal queda excluido lo diferente y lo fracasado. Si algo no soporta la Modernidad es la alteridad y el fracaso. Su "*instinto de identidad*" la lleva a integrar rápidamente lo otro en lo mismo. Y con lo fracasado o provisional ha hecho otra drástica operación: excluirlo del concepto. Lo relevante para el conocimiento es lo común y necesario no lo fracasado o contingente.

La memoria *passionis* o la razón anamnética recoge esos desechos de la historia, se pone a la escucha y hace valer sus derechos pendientes.

Nos preguntábamos por criterios de universalidad. Pues bien, el secreto de la universalidad y, por tanto, de una teoría de la justicia verdaderamente solidaria, es decir, universal, lo tiene la memoria del pasado de las víctimas de la historia. Ellas saben por experiencia lo que la teoría del vencedor no es capaz de ver: que sus generosas o sofisticadas teorías de la verdad, de la ética, de la justicia, son teorías de su propia particularidad. Pueden con sus refinadas artes disimular sabiamente sus límites. A quienes no engañarán será a las víctimas.

Sólo quien padece la injusticia sabe lo que es la justicia pendiente. Hasta que el triunfador o su heredero -y a la vista de la historia mundial, es el "europeo" quien encarna esa figura, aunque todo ésto necesita mucha matización- no haga suya la causa de las víctimas y ponga en el centro de su actividad intelectual "*el sufrimiento de los demás*", como dice Metz, no habrá manera de plantearse seriamente el problema de la racionalidad.

Walter Benjamin quien, en continuidad con el pensamiento judío, tanto reflexionó sobre este problema, habla de que hay dos instrumentos para entender la realidad. La ciencia y la memoria. La ciencia encarna lo más logrado de la racionalidad occidental. La memoria se ocupa de lo que la ciencia olvida. Del poder de la ciencia, poco hay que decir. La incomparable aceleración del conocimiento que ha propiciado, es algo que causa admiración y reconocimiento general. Benjamin, sin embargo, señala un fallo que es el fuerte de la memoria. Frente a lo que no es, porque aún no ha sido o porque ha dejado de ser, la ciencia cierra el expediente y da por terminado el caso. La memoria, sin embargo, sí que abre el expediente y pleitea en su favor. De esa manera, la memoria rechaza injusticias pasadas que hayan prescrito, sea porque ha pasado un tiempo, sea porque el autor sea incompetente. La memoria aboga por los derechos pendientes de las víctimas y declara a los herederos de injusticias pasadas, responsables actuales.

Dejar que la memoria reabra el pasado, cuestione la bondad de nuestras convicciones, relacione las riquezas de los unos con las injusticias cometidas por sus abuelos, es una palabra, sitúe a la responsabilidad antes y no después de la libertad, es algo que atenta a siglos de teorías del derecho, pero también de teorías de la justicia. Habría entonces que pensar de nuevo la moral y la política. ¿Vale la pena el cambio?

Comprendible es que políticos, historiadores, filósofos y teólogos cierren fila y, por una vez, hagan todos suyo aquel aforismo de Nietzsche: "*para vivir hay que olvidar*".

Sólo disenterán las víctimas, aunque como esas no tienen voz, por principio, tampoco se notará el silencio. Pero, entonces, ¿qué sentido tienen aquellas instituciones, como las cristianas, que viven de la actualización de la memoria *passionis*.

Una consideración final sobre el tema del perdón. El relieve que hemos dado a la memoria permitiría avanzar en el sentido de una teoría de la responsabilidad universal de cada ser humano. Pero para poder hacerlo hay que distinguir de entrada entre culpa y responsabilidad. La primera es personal e intrasferible; la segunda, puede ser heredada. El acto de pedir perdón por una culpa no es exigible al heredero o sucesor del agente real. Estos sí pueden y deben, sin embargo, asumir sus responsabilidades por las consecuencias históricas de las culpas de sus antecesores. Asumir responsabilidades significa hacerse cargo de injusticias y deudas materiales pasadas y poner todos los medios culturales hoy, para que aquello no se repita. Sólo así podemos superar el malestar que crean algunas solemnes -pero baratas- peticiones de perdón sin que luego pase nada. Sin entrar, naturalmente, en el espinoso asunto de saber quien puede perdonar y ante quien hay que pedir perdón.

REYES MATE

Universidad Complutense de Madrid