

HISTORIA Y MEMORIA. DOS LECTURAS DEL PASADO

REYES MATE*

(Intervención en el seminario "Nacionalidad, historia, educación", organizado por la Fundación CIVES).

1. "En un país gana el futuro quien llene el recuerdo, acune los conceptos y explique el pasado". Es una frase de Michael Stürmer, uno de los protagonistas del "Debate de los historiadores" que ocupó a la opinión pública alemana en la segunda mitad de los ochenta, y da idea del valor político del pasado.

Pero de la dificultad de relacionarse racionalmente con ese pasado es una buena muestra esta otra famosa reflexión de E. Renan (1882), que suele utilizar el historiador Eric Hobsbawm: "no hay nación (posible) sin falsificación de la propia historia". Parece que sobre el pasado que conforma la identidad nacional hay mucho que hablar.

En esas dos frases queda apuntado el interés que en nuestro tiempo suscita la historia y el consiguiente papel que juegan los historiadores en la vida nacional. La historia es el centro de la identidad nacional.

En el reciente debate que ha habido en España en torno a la enseñanza de las humanidades en general y de la historia en particular, lo que hizo al debate particularmente agudo era el sobreentendido de que lo que estaba en juego no eran sólo unas clases o unas materias sino la conciencia colectiva.

2. La pregunta que yo me hago desde el principio y que va a guiar estas reflexiones es si todo el interés por la historia se agota en la capacidad por conformar la conciencia colectiva de un pueblo o hay otro tipo de intereses.

Siempre cabe señalar el interés meramente científico por el pasado. No dudo que ese sea el interés prioritario de los historiadores pero si los que no lo somos nos decidimos

* Reyes Mate es Profesor de Investigación del CSIC.

a intervenir en este debate es porque entendemos que su campo de influencia desborda el científico. Por mi parte planteo otro: el interés emancipatorio. El pasado no es sólo el arsenal de la historia sino un lugar privilegiado para la realización del individuo y de la sociedad.

3. El pasado puede pues servir a la historia y ser también objeto de recuerdo. La historia y la memoria serían las dos figuras que simbolizarían esa distinta orientación.

Por un lado, la historia, la historia científica que al tiempo que mira al pasado con la pretensión de contarle tal cual es, sirve de legitimación del Estado nacional; por otro, la memoria que se ocupa del pasado en el que no para mientes la historia científica. La historia se ocupa del pasado que se celebra; la memoria del que sólo se conmemora.

En el Consejo Superior de Investigaciones Científicas existe, desde el principio, un centro de estudios históricos y otro de filología. La lengua y la historia son esa parte de las humanidades que quisieron ser "científicas", conforme a los cánones de ciencia que imponían las "ciencias de la naturaleza". Más tarde se incorporaron a la estructura del CSIC las ciencias sociales y la filosofía, que no pretende ser ninguna ciencia homologable, ni de lejos, a las llamadas "ciencias duras".

Sin embargo, sospecho que no ha sido su rigor o calidad científica lo que ha dado a la historia el lugar de honor que ocupa en la opinión pública sino su papel político. "La historia conquista su rango regio no en virtud de nuevos métodos interpretativos sino gracias a su papel dentro de los estados nacionales post-revolucionarios y post-napoleónicos en Europa", dice el historiador americano Funkenstein (*Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt, 1995). A partir de ese momento el "pueblo" deja de ser mera fuente de legitimidad para convertirse en el *protagonista o sujeto* del poder.

El historiador oficia de sumo sacerdote del nuevo Estado. El historiador (liberal) se encarga de mostrar cómo la burguesía ha alcanzado ese derecho, mientras que el historiador (romántico) pone el acento de la nueva legitimidad en el eterno "espíritu del pueblo".

La I Guerra Mundial pone en solfa esta situación. En lugar de los relatos liberal-nacionalistas aparecen los grandes relatos, marxistas o fascistas, que tienen en común la querencia totalitaria. Tras la II Guerra Mundial pasa la moda debida a tres factores que son de la mayor importancia: a) se acabó la pretensión de "conocer el pasado como realmente ha sido". La historia de los historiadores es una de tantas b) no hay manera de dar con todas las fuentes. La ciencia histórica dominante es impotente frente a las fuentes de los vencidos. De ahí la invitación benjaminiana de "pasar a la historia el cepillo a contrapelo" y c) ya no hay sujetos históricos colectivos que coincidan con las fronteras geográficas de un Estado.

Cualquiera que sea la razón de su enorme audiencia, lo que queda fuera de toda duda es la atención que provoca un debate entre historiadores. La prueba es el "Historikerstreit" alemán, anteriormente aludido. Hubo dos bandos. Por un lado, los conservadores, con Nolte al frente. Su tesis: la explicación de la historia permite metabolizar todo acontecimiento, por muy inquietante que resulte, en un continuum de suerte que toda la historia alemana aparezca con una coherencia y grandeza tal que permite identificarse con ella. El acontecimiento inquietante era Auschwitz. Pues bien la historia puede con el horror del Holocausto, lo expllca, lo integra y, al final, lo cura. Frente a ellos, los progresistas con Habermas a la cabeza. Auschwitz es un acontecimiento singular que se resiste a ser metabolizado por el continuum de la historia. Al contrario, ese acontecimiento rompe el continuum y abre una herida que hace imposible el orgullo de ser alemán. En su lugar aparece el modesto y racional *patriotismo de la constitución*.

El basar la identidad colectiva en un acto de la voluntad, informado por la razón, evoca el concepto orteguiano religión, de nación, que no es cosa de raza, religión lengua o fronteras naturales sino el resultado de una decisión, siempre renovable: "el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común".

3. El debate sobre la historia en España se movía en otros niveles. El punto nodal era la enseñanza de la historia en la escuela. A diferencia del "Debate de los historiadores" no estaban en juego dos concepciones sobre la relación del pasado con la presente conciencia nacional pues aquí todo el mundo daba por sentado una relación directa entre esos dos momentos, es decir, parecía haber acuerdo implícito en que la identidad nacional está más del lado de la historia que de la decisión.

El objeto del debate era el del reparto del pasado: cuánto debía ir a la casilla de la identidad española y cuánto al de las diferentes nacionalidades o, dicho de otra manera, cuánto del pasado debía dedicarse a potenciar la cohesión nacional y cuánto la conciencia nacionalista.

Vistas así las cosas parecería que la razón del enfrentamiento era de tiempos y de temas y que lo que había que lograr era un equilibrio en la información. Pero es evidente que había más que equilibrio informativo. En la cantidad se jugaba la calidad. Se hacía depender la mayor o menor conciencia nacional o nacionalista de la cantidad de tiempo y de temas dedicados a uno u otro aspecto del pasado.

4. Acaban de aflorar un par de temas teóricos que no son marginaes a nuestra reflexión: uno afecta al conocimiento del pasado y el otro, al pasado del conocimiento. Veámoslo mas despacio.

a) *El conocimiento del pasado*: ¿qué significa conocer el pasado? ¿lo podemos conocer, tal y como quería Ranke, "como realmente ha sido"? Cualquier filósofo de la historia sabe que esas preguntas abren un continente y que resulta casi una frivolidad plantearlas así, en el curso del camino. Pero algo hay que decir pues de lo contrario parecería como que el historiador es un mercenario del poder político que cuenta la historia "por encargo".

Hegel decía que había que distinguir en el conocimiento histórico dos momentos: el de las *res gestae* y el de la *historia rerum gestarum*. La historia no consiste en *fotografiar* cosas, las cosas que han ocurrido sino que *las cuenta*, es decir, construye con ellas un relato determinado. Tomemos, por ejemplo, la Guerra Civil. Allí ocurrieron muchas cosas pero una historia será la que cuente aquel que se interese por la naturaleza del armamento utilizado, otra la de quien lo enfoque desde el punto de vista de las clases enfrentadas, otra la de quien estudie el lugar de la mujer etc. Son historias diferentes del mismo hecho histórico.

Lo que anade Hegel es que "la historia" que se trama con los hechos no es "científica". Uno elige libre o arbitrariamente su punto de vista y es, además, un punto de vista que es el del historiador, es decir, el punto de vista del presente. El presente es el centro de la interpretación del pasado en el sentido de que de ahí salen la preguntas que se le dirigen para que responda. Pero son preguntas del presente.

Si se quiere aplicar el concepto de "científico" a la historia, deberá ser entrecomillado pues el pasado como realmente ha sido es inalcanzable, lo que no quiere decir que la historia sea un relato mítico o arbitrario. El conocimiento histórico se mueve entre esos dos extremos. Hay pues un amplio campo a merced de las identidades colectivas del presente.

b) *El papel del pasado en el conocimiento*. No se trata ya de saber si podemos conocer el pasado sino el peso del pasado en el conocimiento: ¿es todo conocimiento recuerdo o sólo es recuerdo el conocimiento que mira al pasado, es decir, el conocimiento histórico?.

Sabemos que para Platón todo conocimiento es anámnesis. Es lo que nos cuenta en el Menon. Sócrates lanza como un desafío la idea de que todo conocimiento es recuerdo y, para probarlo, pide que le traigan un indocumentado. El va a ayudarlo a recordar de suerte que, al final del experimento, el indocumentado sepa tanto como el que más de, por ejemplo, matemáticas. Le traen un esclavo. Sócrates hace una pregunta previa, pregunta de la que depende el éxito o fracaso del experimento. Pregunta si el esclavo habla griego. Porque si habla griego, el esclavo puede saber todo lo que la lengua sabe. Las palabras son como

códigos secretos en los que es esconde el patrimonio cultural de un pueblo. Como habla griego, el experimento acabará en éxito y Sócrates podrá proclamar que todo conocimiento es, al fin y a la postre, recuerdo.

Claro que la tesis de Sócrates tiene un lunar. Resulta que el esclavo habla griego, es decir, la lengua de Sócrates. Pero cabe sospechar que el esclavo tiene además otra lengua que Sócrates no habla. Sócrates podrá mostrar en el esclavo los conocimientos que él tiene de la lengua griega pero quedarán en el olvido los conocimientos de la lengua del esclavo. La memoria de Sócrates olvida mucho, olvida todo lo que sabe la lengua del esclavo. No sólo hay que tener en cuenta lo que recuerda el conocimiento sino lo que olvida.

5. Lo que pasa es que Sócrates nos queda lejos. Si en él el conocimiento es memoria, en nosotros ya no hay ni rastro de ese recuerdo. Nosotros somos hijos de la Ilustración.

La Ilustración se las ha mal con la memoria. Esa mala relación queda puesta de manifiesto cuando usamos como equivalente Ilustración y Modernidad.

a) La Modernidad es un concepto ambiguo y equívoco pero sintomático pues al tiempo que expresa el *novum* de la Ilustración, da a entender igualmente sus carencias. Ese concepto no sólo tiene que ver con *crítica* sino también con *crisis*.

“Moderno” es un término recurrente en la historia de la cultura para designar siempre la llegada de una nueva época o etapa. Esa novedad se suele expresar remitiendo el presente a un pasado afin que suele ser el opuesto al pasado afin de la época anterior. Tomemos, por ejemplo, al Renacimiento. Su “modernidad” la expresa remitiéndose al pasado clásico de Grecia y Roma. El Romanticismo, por el contrario, expresa su novedad refiriéndose al pasado medieval que es lo opuesto al pasado clásico. El sentido de ese recurso al pasado es dar a entender la ruptura con un pasado inmediato que pudiera ser entendido como principio normativo del presente. Para expresar que el presente no depende de una tradición previa que tenga poder normativo, se rompe con ese pasado inmediato y se busca una afinidad repulsiva.

b) El mérito de Hegel es haber dado forma teórico-filosófica a esa conciencia moderna.

Hasta ese momento, lo propio de la filosofía era dar cuenta de la esencia del mundo. Ahora renuncia a esa ambiciosa pretensión o, mejor dicho, plantea su actividad cognitiva a partir del presente. El conocimiento no es ya atemporal sino que tiene una fecha.

Pero éso no hay que entenderlo en el sentido de: " a fecha 30 de noviembre de 1998 lo que sabemos del ente es ésto y ésto. Manana ya veremos" sino en este otro sentido: la filosofía es la conciencia de lo que sabe nuestro tiempo (" filosofía es captar su tiempo en conceptos").

Notemos que no es lo mismo identificar a la filosofía con los conocimientos de su tiempo que afirmar que es la conciencia de lo que sabe su tiempo. ¿Cual es la diferencia?.

Si la filosofía es la conciencia de su tiempo, el saber filosófico queda remitido al propio sujeto. No puede recurrir a algún depósito fuera de sí - a la tradición, por ejemplo - para saber lo que es racional y, por tanto, lo que significa una respuesta racional a la moral, a la política o a la ciencia. Tiene que remitirse a sí mismo.

Por éso es tan fundamental ahora el concepto de *subjetividad*. Es ésta una palabra mayor. No tiene el sentido restrictivo que hoy le damos (cercano al "subjetivismo") sino que consiste en el reconocimiento del sujeto cognoscente como referente de la razón. Más exactamente: la conciencia del sujeto es el espejo en el que se refleja no tanto el mundo tal cual es sino su imagen o representación. El mundo se refleja en la conciencia teniendo en cuenta las condiciones que establece la propia conciencia. El saber es la actividad del sujeto que metaboliza lo reflejado en la conciencia.

Pues bien, lo más importante y característico de la razón moderna ese esa *reflexión* sobre los contenidos de la conciencia. Esa actividad que sólo puede llevar a cabo el sujeto explica el ingrediente de *libertad* del conocimiento moderno. La verdad no es algo que se nos imponga de fuera sino que siempre va unida a esa actividad del sujeto que metaboliza los contenidos cognitivos que están en la conciencia hasta hacer de ellos la substancia de la conciencia. Ese ingrediente de libertad es lo que damos a entender cuando decimos que lo que refleja en la conciencia no es la realidad sino la *representación* de la realidad.

Esta libertad queda en evidencia cuando repasamos cómo aborda la Ilustración los grandes asuntos del conocimiento:

- si se trata del conocimiento propio de las "ciencias de la naturaleza", la filosofía ilustrada plantea un conocimiento libre o liberado de toda ilusión metafísica. De eso trata, en Kant, la *Crítica de la razón teórica*.
- si se trata del conocimiento "práctico", es decir, moral y político, lo que procede es que su carácter normativo surja de la autoridad del propio sujeto. Esa es la línea de la *Crítica de la Razón Práctica*.
- y si se trata del conocimiento estético, habrá que liberarse del contexto religioso. Es lo que desarrolla la *Crítica del Juicio*.

El carácter crítico de la Modernidad se dirige contra el papel de la metafísica, el de la tradición o el de la religión en los conocimientos propios de las ciencias naturales, de la acción práctica o de la estética.

Ahora bien, esa Modernidad, dice Hegel, adolece de un grave problema. Al pivotar toda la racionalidad sobre el sujeto cognoscente y despedir, por tanto, a la tradición y a la religión con su pretensión de normatividad, se produce una desintegración social. La Ilustración irrumpe no sólo como crítica sino también como ataque a la coherencia social existente. En el pasado, en efecto, la tradición y la religión eran la urdimbre en la que se movían todos los conocimientos sectoriales, pero ahora, al desaparecer aquélla, cada conocimiento se aplica a lo suyo y no hay una urdimbre común o un horizonte común. La ciencia médica cura más que la antigua pero ésta a diferencia de antigua no sabe por qué cura ni si la vida vale la pena vivirse. Eso escapa al campo de la ciencia. La economía, por ejemplo, puede lograr multiplicar por 100 la riqueza del mundo, que es lo suyo. Pero eso no significa que se distribuya mejor la riqueza. Eso a ella no le importa. Kant, con sus tres críticas, ha iluminado una cara del espejo y nos ha aclarado qué es lo que podemos conocer científicamente, qué es lo que debemos hacer y qué nos cabe esperar. Pero cada uno de esos conocimientos va por libre y ese aislamiento acabe en una peligrosa irracionalidad. Como la medicina no sabe por qué cura, será el médico quien se lo responda. Cada médico tendrá su respuesta, la que él quiera, pero a sabiendas de que esa finalidad no es científicamente comunicable. Weber, pensando en estas cosas, hablaba del "politeísmo de los valores". Cada cual se busca su Dios.

Ese itinerario no puede ser satisfactorio para la orgullosa razón ilustrada. La consecuencia son profundas rupturas sociales o "escisiones", en el lenguaje hegeliano.

A la vista de todas estas derivas, no sería correcto, avisa Hegel, confundir la razón ilustrada con el todo de la razón. Si lo hiciéramos perpetraríamos una auténtica "idolatría de la razón" que tendría, entre otras consecuencias, la de asentar "la violencia de la razón" sobre los individuos. La razón deja de ser esa mirada libre del sujeto sobre lo que aparece del mundo en el espejo de la conciencia para convertirse en un fetiche al que hay que adorar. Cuando la ciencia o los expertos hablan, amen. El juicio de Habermas: "resulta pues que, vistas así las cosas, el celebrado principio de la subjetividad y la correspondiente estructura de la autoconciencia, constituyen de hecho una selectiva consideración de la razón, que no hay que confundir con el todo de la razón", (J. Habermas *Die postnationale Konstellation*, 202))

A todo esto se apunta cuando hablamos de que la razón moderna no sólo es crítica sino que está sumida en una crisis.

Y todo ésto pone de manifiesto cómo el hombre moderno, a diferencia del mismo Sócrates, está lejos de considerar a la razón como anámnesis.

6. Cuando afirmamos que la razón moderna es *posttradicional* estamos senalando no sólo su carácter emancipado sino también sus insuficiencias o impotencias, debido a su incapacidad por recordar. Si hay algo extraño a nuestro tiempo eso es la cultura del recuerdo. Hagamos unas cuantas calas.

a) Supongamos que el Estado moderno espanol tiene lugar con la unificación política que llevan a cabo los Reyes Católicos. Como se recordará, esa unificación política conllevaba la unificación cultural y por tanto la liquidación del pluralismo existente. De la Espana de las tres culturas – cualquiera que haya sido la azarosa relación entre ellas – se pasa a la Espana católica. Desde entonces el espanol recibe, con su lengua, un patrimonio cultural determinado.

Reflexionemos un momento sobre la naturaleza de ese patrimonio cultural que, por cierto, es el que debe transmitir la educación: es, en primer lugar, la negación de un pluralismo, vigente en un tiempo; y es, también, la apropiación desde la cultura dominante de una interpretación de la historia que, en sus manos, es raquítico, deformante y empobrecedor. El vencedor no sólo se queda con las propiedades de los vencidos sino con la interpretación de la historia común.

Con razón decía Walter Benjamin: "no existe documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie". Por eso recomendaba al historiador "pasar a la historia el cepillo a contrapelo". La tentación de ponerse a favor de corriente, es decir, de entender su trabajo como recibir y transmitir lo heredado, corre el peligro de no enterarse nada de lo que realmente pasó. Si el historiador quiere enterarse tiene que remontar el curso de las aguas, desandar la tradición, y levantar acta lo que ha quedado varado y no discurre por el cauce oficial de la corriente.

En la conciencia colectiva contemporánea del espanol – da lo mismo si es vasco o castellano – no hay rastro de ese pasado que es nuestro, sin el que no nos podemos entender y, sobretodo, sin el que no podremos entender la naturaleza del espanol que se ha impuesto y ha llegado a ser. No sólo hemos perdido nuestra alma judía o mora sino que tampoco entenderemos la "cristiana" que se nos ha dado.

b) Otro episodio que da que pensar es la lejanía con que miramos al franquismo. La celebrada transición política espahola se hizo al amparo de un grave equivoco: confundir perdón con olvido. Aquella fiebre del "consenso" frivolisó una larga y dura experiencia de opresión e injusticia. El precio del consenso fue la experiencia.

Consecuentemente ahora resulta que la transición la hicieron los franquistas, que la represión fue una broma y que los muertos era de mentira. El colmo de ese olvido es la estetización del sufrimiento que tiene lugar estos días en la cárcel de Carabanchel. Se ha olvidado algo tan elemental como que los éxitos se celebran pero no los sufrimientos o las derrotas. Estos sólo se recuerdan.

c) Puede que la expulsión de los judíos quede lejos. Hasta el franquismo queda lejos. Pero la miopía de la amnesia sigue naclen· o estragos en asuntos de ayer mismo. Me refiero al tratamiento que estamos dando a la tregua de ETA y a los asesinatos del GAL.

Por lo que se refiere a la ETA, no podemos olvidar la responsabilidad de muchos españoles "de izquierdas" en la alimentación de ese monstruo. Reímos sus "gracias", jaleamos sus atentados, celebramos sonoros asesinatos, apoyamos sus acciones con manifestaciones y dinero. Mientras tanto iban sumando cadáveres en su haber. Ahora han parado de matar y nos aprestamos a darles una salida, a ellos y al conflicto político que plantean.

¿Se puede lograr esa salida al precio del olvido de las víctimas?. Otegui ya ha dicho algo muy sintomático: "no saquemos cadáveres del armario porque cada cual tiene los suyos". Si esa recomendación significa algo así como "dejemos fuera a los muertos y hablemos entre nosotros", sería monstruoso.

La sociedad puede perdonar pero no olvidar. Puede sacarles de la cárcel, sobreseer sus juicios, indultarlos. Lo que no puede ni debe es esconder el crimen. Quien mata no sólo quita una vida sino que además mutila doblemente a la sociedad pues la priva de la vida del asesinado y también de la del criminal, que se coloca fuera de la comunidad. La sociedad sólo puede reconciliarse con el criminal si tiene presente que es un criminal y no un héroe porque si quien mata es un héroe ¿qué impide que él u otro o los suyos sigan matando?.

Por lo que respecta al GAL hay que tener en cuenta a quienes éramos en el momento del crimen. Eramos una sociedad complaciente y si ahora, en virtud de un progreso moral (cosa harto discutible en quienes han protagonizado el desentierro del caso) nos volvemos contra aquellos crímenes y aquella complacencia, no podemos olvidar lo que hemos sido.

Por otro lado, las circunstancias de aquel momento no pueden servir de excusa a quienes organizaron el crimen de suerte que en este momento son las víctimas quienes deben ocupar el centro de la escena y guiar la consideración moral. No se puede contrarrestar la enormidad de un crimen con la felonía de quienes lo han desenterrado para utilizarles políticamente. No son commensurables esos dos elementos.

Falla pues la cultura del recuerdo en los actores pero también en los espectadores de estos dos acontecimientos.

7. De lo dicho se desprende que hay dos maneras de enfrentarse al pasado:

a) desde el presente y en función del presente. Es el punto de vista de la "historia", que decía Hegel, y

b) "anamnéticamente". En este caso el recuerdo nos asalta. La memoria es acogida, recogimiento. No es que el sujeto sea pasivo sino que está a la escucha. No hay por qué entender esta memoria como si pasado tuviera un cierto automatismo, independientemente del sujeto. Esa vivencia de la memoria en sí misma y que llega hasta nosotros como interpelación es el otro.

En la medida en que la "historia" es la forma dominante de relacionarse con el pasado, hay que reconocer que nuestro tiempo olvida mucho en su forma de recordar. Como sabemos ese olvido no es sólo un problema de los "historiadores" sino del "logos" – sobretodo del "logos ilustrado" – es decir, de nuestra forma de conocer.

Este es el contexto en el que tiene sentido la dura tesis de Heidegger quien, al echar una mirada al conjunto de la historia de la metafísica occidental sentencia que ha sido un "puro olvido del ser". El genio europeo consistió precisamente en inventar la filosofía, esto es, en haberse sabido enfrentar a la realidad del mundo con un pregunta sobre su ser. La pregunta por el "ser del ente" ha sido su gran descubrimiento. Bueno, pues a lo largo de los siglos la filosofía se ha entretenido con los "enferes" del mundo olvidando la pregunta fundante y fundamental: ¿qué es el ser del ente?. La consecuencia que saca Heidegger de este errático destino de la filosofía no es recuperar lo olvidado y ponerlo sobre la mesa de suerte que nunca más olvidemos asunto tan principal sino algo mucho más esencial que tiene que ver con el talante o actitud ante el mundo. Lo importante y decisivo es entender que como todo conocimiento (lo que da de sí la razón filosófica) es olvido, el pensar nuevo tiene que ser "recuerdo" y "acogimiento".

No hay manera de superar el olvido a la hora de conocer el pasado o la naturaleza. La filosofía, sin embargo, puede decirnos que, precisamente por eso, quien quiera pasar del conocimiento al pensar, ése tiene que ponerse a la "escucha del ser".

Vemos pues que la diferencia entre "historia" y "memoria" va mucho más allá del mero conocimiento del pasado. En la esencia misma del conocimiento se plantea esa disyuntiva: un conocimiento que el olvido o la memoria como conocimiento.

Estamos pues en el ojo del huracán de uno de los problemas más determinantes de nuestro tiempo. "Historia" o "memoria" es un problema metafísico y también político y moral. La evocación de Heidegger señala la dimensión ontológica del problema. La siguiente reflexión del escritor Manuel Vicent apunta a su dimensión política y moral. "Los escritores y artistas que estén interesados en pasar a la posteridad", dice Vicent en El País 22 de agosto de 1998, "deberían saber que ésta sólo acepta a quienes logran transmitir a las nuevas generaciones, aún en medio de las propias desgracias, una sensación de placer y

sugestiva belleza que haga fascinante el tiempo pasado en cuyo espejo los supervivientes se reflejan.

Moralistas, predicadores y profetas de mal agüero se van por el sumidero de la historia. Ser necesita ser muy lúgubre para rescatarlos de la tumba con objeto de que te sigan riendo. El charleston es más recordado que la batalla del Marne. El sombrero de Capone ha sobrevivido a sus crímenes. La canción de Lili Marlenha triunfado sobre todas las ruinas humeantes de Berlín”.

El recuerdo que olvida, al tiempo que recuerda desde el lado triunfal de la historia, olvida el costo de ese mismo triunfo. Lo olvidado es el lado oculto de la realidad sobreviviente. Recordar lo olvidado es cuestionar el recuerdo oficial. Eso es “cepillar la historia a contrapelo”. Tiene razón Vicent: “se necesita ser muy lúgubre para rescatarlos (se refiere a los vencidos) de la tumba con objeto de que te sigan riendo”.

8. Pero ¿es posible ese recuerdo tan fundamental del que no cesamos de hablar?

De su importancia no cabe duda. De él depende, en primer lugar, un conocimiento que no sea sólo el lado luminoso de la realidad. También es decisivo para el planteamiento moral: no es lo mismo encogerse de hombros ante las injusticias perpetradas o sufridas por nuestros abuelos, y que nosotros heredamos, que asumirlas responsablemente. El mayor o menor alcance de la responsabilidad depende de la importancia del pasado. Y también afecta a la política: una razón “ilustrada” conlleva desintegración social. De ahí la importancia de la pregunta sobre la viabilidad de ese recuerdo.

El recuerdo es difícil porque ese tal es el de los vencidos y los vencidos, tal y como no cesa de exponer Primo Levi, cuando han apurado el cáliz de la humillación y de la deshumanidad o no quieren recordar o, si recuerdan, corren el peligro de no ser tomados en serio. Llama la atención la cantidad de supervivientes del Holocausto que luego se suicidaron. No fue quizá por el peso del recuerdo – ellos lucharon por sobrevivir para que ese sufrimiento no se olvidara – sino por la indiferencia glacial de sus contemporáneos.

Se puede incluso dar un paso más y plantear la sospecha de que quizá lo que murió en los campos de concentración no fueron sólo los judíos sino algo de su genio, a saber, la capacidad de recordar.

Sobre la posibilidad de recordar y la estructura de la memoria del sufrimiento hay en Alemania y EE.UU., desde hace años, un debate que es harto ilustrativo. Tiene como epicentro un acontecimiento singular que a nosotros, españoles, parece que nos pilla un poco lejos, aunque esa lejanía es un defecto óptico. El acontecimiento singular es Auschwitz o el Holocausto. Allí murieron seis millones

de judíos. Pero ¿murieron sólo seis millones de judíos?. El genio ludio es la memoria, como el genio griego es el logos. Con esos judíos murió algo más. Murió la credibilidad del cristianismo y de la civilización cristiana – la nuestra es una civilización “postcristiana” y, por tanto, remitida al cristianismo -. Pero quizá también murió algo del genio judío, algo de la capacidad de recordar.

Si hablamos de que danos irreversibles a la naturaleza, también debemos hablar de danos irreversibles a la humanidad. No se puede atentar impunemente contra el hombre. Esos atentados acaban mutilando a la humanidad. La incapacidad para el recuerdo quizá se haya ayudizado desde la II Guerra Mundial. Ahora cuesta más volver la vista atrás porque lo que ahí hay es mucho más atroz. Hay quienes incluso hablan ya de una “Segunda Modernidad”. Lo que le diferenciaría de la primera sería la liquidación de esa referencia al pasado que tuvo a “Primera Modernidad” (aunque no fuera más que para oponerse a ella).

Al evocar la figura de Auschwitz no es el aspecto moral es que ahora me mueve (si somos o no culpables o responsables del genocidio judío) sino algo mucho más estructural: la posibilidad y/o la necesidad del recuerdo. Si ante un acontecimiento epocal como éste en el que han confluído las líneas maestras de nuestra cultura filosófica, política y científica, resulta que seguimos hablando de y transmitiendo nuestra cultura como si nada hubiera ocurrido, ¿no será porque ya no podemos recordar y que hay que pasar decididamente de la *memoria* a la *historia*? Si así fuera, la cosa sería grave pues es mucho lo que está en juego.

9. Sin esa estructura anamnética, en efecto, todo nuestro sistema de valores se viene abajo o, al menos, entra en alarma roja. Veámoslo.

Vivimos en una sociedad que estima como valor máximo común el de la *democracia liberal*. En ese modelo de sociedad se dan cita dos grandes tradiciones occidentales: el *republicanismo*, por un lado, que es sensible a los valores comunitarios y el *liberalismo* que expresa el valor inalienable de la libertad individual. ¿Alguien cree que los valores de justicia y libertad, de los que vive la democracia liberal, son productos de ella misma?. Es al revés: ella vive de esos valores transmitidos por tradiciones anteriores. ¿Puede ahora el mero juego democrático garantizar su permanencia y transmisión?. ¿Cuánto tiempo puede una sociedad apostar por la justicia si carece de la experiencia de la injusticia y de tradiciones y creencias que cultivan el grito contra la injusticia? ¿Puede cuánto innegociable si falla tiempo la libertad será un valor la experiencia de opresión y las tradiciones emancipatorias que se han ido formando al socaire de la falta de libertad?.

Se impone una cultura anamnética que debe empezar por una *educación en la memoria*.

Hay que revisar la insistente afirmación de que la Modernidad es post-tradicional. Esa aseveración condena a la irrelevancia teórica – y luego, a la práctica – de todas aquellas culturas vencidas por la ilustración o víctimas del progreso. Estas tales no podrían recurrir a su memoria para interpelar al progreso. Esa tesis tiene visos ideológicos.

Aparte la labor teórica de cuestionar la primacía del “logos ilustrado” sobre la narración o la memoria, hay un aspecto práctico fundamental en la creación de la cultura anamnética. Eso es cosa de la educación. Educar en la memoria es enseñar a mirar el lado oculto de la realidad dominante.

Seguro que hay muchos modelos educativos en ese sentido. No estaría de más, sin embargo, tomarse en serio Auschwitz. Parece extraño remitirse para algo tan concreto como la educación a algo tan lejano en el tiempo y en el espacio. Ese es el error. Es como un microcosmos en el que quedan reflejadas la barbarie y sus causas, unas causas que forman parte de los hábitos, convenciones y creencias de nuestra vida cotidiana. Desarrollar este punto desborda el marco de esta intervención. Quede en cualquier caso esta referencia a una “educación después de Auschwitz” como expresión de que el pasado no se agota en la historia y en su papel de partera de la conciencia nacional sino que tiene un valor emancipatorio. Como inicio de esa reflexión valgan las primeras palabras del escrito de Adorno así llamado *Educación después de Auschwitz*: “le exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación. Precede tan absolutamente a cualquier otra que no creo deber ni tener que fundamentarla. No puedo comprender por qué se le ha dedicado tan poca atención hasta el momento. Ante la monstrosidad de lo ocurrido, fundamentarla tendría algo de monstruoso. Que se haya tomado tan escasa conciencia de esta exigencia y de los interrogantes y cuestiones que van con ella de la mano muestra, no obstante, que lo monstruoso no ha calado lo bastante en las personas. Lo que no deja de ser un síntoma de la pervivencia de la posibilidad de repetición de lo ocurrido si depende del estado de conciencia o de inconsciencia de las personas. Cualquier posible debate sobre ideales educativos resulta vano e indiferente en comparación con esto : que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que la educación entera procede. Se habla de una recaída inminente en la barbarie. Pero no se trata de una amenaza de tal recaída, puesto que Auschwitz realmente *lo fue*. La barbarie persiste mientras perduren, en lo esencial, las condiciones que hicieron posible aquella recaída. Ahí radica lo terrible” (Adorno “Educación después de Auschwitz”, en: *Educación para la emancipación* (Ediciones Morata, Madrid, 1998, 80).

Si la educación es luchar contra la barbaire, contra los gérmenes incivilizatorios que lleva consigo la civilización, Auschwitz es inevitable.