

EXPERIENCIAS DE LA MEMORIA: EL VIAJE

Ana María Martínez de la Escalera
Universidad Nacional Autónoma de México

Vivimos un mundo global donde cualquier lugar está vinculado con todos los otros. Y quizás ya no parece necesario viajar.

1. *La memoria pública.*

En la Grecia antigua, los hombres comunes que desaparecían en el olvido del Hades se volvían “anónimos” (*nónumnoi*), “sin nombre”.¹ Hoy aún se cree que en el olvido el individuo se extravía de sí mismo y de la comunidad, y la intersubjetividad se disuelve. El hombre condenado a vivir únicamente el momento pierde su posibilidad de conocerse a sí mismo y a los otros, todo le resulta nuevo pero no lo sabe, no distingue los vínculos entre pasado, presente y porvenir, y la muerte que a todos nos aguarda no le quita el sueño. Habita entonces un tiempo sin tiempo, en la distancia, lejos de sí puesto que somos para nosotros y los otros en la memoria que nos centra, que evita la dispersión de nuestros sentidos, facultades y pasiones. Parece que nuestra cultura, como a Nietzsche le gustaba decir, está convencida que el hombre sólo produce un pensamiento sin duración, y busca en la historia la manera de perdurar. La memoria, esencial para el individuo en cualquier momento de su vida, tiene un papel vinculante en la vida colectiva, la memoria no es sólo un agregado en la esfera pública ni tampoco un cemento que nos une a nosotros mismos y a los otros mediante relatos y gestos aprendidos: la memoria funda la identidad, el tiempo presente de la comunidad y los lazos con las próximas generaciones. La memoria es lo único que se erige entre

nosotros y el poder disolvente de la inmediatez. Sin memoria —creemos— no habría contrato, alianza o convención posible, no habría tampoco fidelidad, ni promesas, tampoco verdad ni mentira. No sería posible el vínculo social, pensado con optimismo sentimental como un entre-nosotros, o pensado con cierto escepticismo, como relación entre dominados y dominadores. Al igual que el rebaño de Nietzsche, viviríamos el momento y seríamos felices. El precio que solemos pagar por la memoria es alto: en la memoria no nos aguarda ninguna felicidad ni bienaventuranza, no hay paraíso pero tampoco, necesariamente, infierno.² ¿O será la memoria la culpable de tantos infiernos terrenales? Así lo cree Todorov por ejemplo. Opina que vivimos la época de la compulsión de la memoria.³ El culto de esta memoria se expresa de diversas maneras: frenesí por el patrimonio, conmemoraciones, entusiasmo por las genealogías, retrospección generalizada, búsquedas múltiples de los orígenes o las raíces, reminiscencia o invención de tradiciones. No se trata, sin embargo, de un deber o una necesidad de memoria sin consecuencias prácticas; por el contrario, ese afán de recordarlo todo se vincula a proyectos políticos o éticos muy determinados. El abuso de la memoria sólo puede percibirse desde una ventajosa posición extraterrestre; para los implicados la memoria que les legitima, justificando ataques o defensa, jamás es demasiada. Siempre se inserta, en el mejor de los casos, en un proyecto de reivindicación, de reclamo colectivo de derechos tradicionales; en el peor, en la legitimación de derechos de conquista. Si la memoria está incrustada en la modernidad es porque esa modernidad que ha disuelto sus lazos con el pasado al que cree no deberle nada, va acompañada del ejercicio del derecho de vida y muerte de los estados sobre los individuos propios y ajenos, ejercicio que utiliza la memoria para justificar la violencia conquistadora y colonizadora de hombres y mercados.

Lo que llamamos memoria no es, sin embargo, sólo recuerdo, representación, acción de representar y contenido representado, justificación o legitimación del pasado en el presente o del presente en el pasado; es también algo que posee espesor, posee algún tipo de materialidad que explica su éxito justificador y su reclamo de imparcialidad. La memoria escapa a la inmediatez tan temida por los individuos occidentales porque

se trata de una experiencia que aprende a la vez que conserva, decidiendo registrar y transmitir, olvidar o propagar. La memoria se reserva siempre el derecho de veto. Es una experiencia que establece un vínculo necesario con la lengua y la escritura, quirográfica o electrónica. Y así se vuelve transmisible, transferible y pública.

La memoria colectiva ha ido asociada desde hace mucho tiempo a ciertas experiencias que consideramos, como lo hacía Goethe, “aquello que acrecienta o vivifica de inmediato mi actividad” (Carta a Schiller del 19 de diciembre de 1798). Pero también aquello que permite compartir, transferir, intercambiar como lo hace la moneda, salir de uno mismo, enajenarse, moverse. La movilidad, sabemos, es la condición de lo móvil, de lo que no tiene estabilidad o permanencia, patria o sentido propio, según dice un conocido diccionario. La movilidad se dice de lo moral o material sin que sepamos qué es metáfora y qué sentido propio tiene: la movilidad es pues móvil, ni clara ni distinta sino ambigua. Es móvil la metáfora y lo es el capital, son móviles la vida y la muerte. Viajan los hombres pero también viajan las ideas, los rumores y las malas noticias. Viajan los hombres para hacerse hombres y ser reconocidos por los demás, y viajan los dineros con el fin de no ser reconocidos y no tener obligaciones.

Entre todas las experiencias modernas el viaje es casi la metáfora viva que reúne fuerza realizativa y clave de interpretabilidad de nuestra condición y actividad. En el viaje de Ulises, de ida y de regreso de la alteridad, Occidente pretendió observar su pasado y prever su futuro. Mediante el viaje de Europa hacia el resto del mundo, se abrió el mundo moderno, se deshizo este último de poblaciones indeseables cuando no bastaron ni conquista ni coloniaje encerrándolas en reservaciones. Organizó el viejo mundo empresas itinerantes para ganar mercados, y batidas para purificar el mundo; mediante el viaje ganó ciudadanos y a la vez se deshizo de los indeseables. A través de la figura del viaje se inventó Europa a sí misma, alegorizó su salvación histórica y espiritual en el viaje dantesco a los infiernos y al paraíso, poetizó su arrogancia y vanidad en el viaje del alma mística hacia dios, dramatizó su condición de mortal en la travesía del barco de los locos por el mundo. En el viaje de Andrenio por el sentido común de su lengua, según narra Baltasar Gracián en *El Criticón*, el caste-

llano descubrió su sano escepticismo y su condición paradójicamente poética y dicharachera. Y qué decir del viaje a Italia, invento de los estetas del siglo XVIII, espíritus refinados que veían en el viaje por las ruinas la única posibilidad de realizar la condición histórica del hombre. Aún otro viaje es memorable: el viaje del espíritu de los modernos al pueblo. En 1789 en su versión francesa e ilustrada, que le hacía la competencia a la Independencia norteamericana, en las diversas emancipaciones de los esclavos negros durante el siglo XIX y de las mujeres en el siglo siguiente. Los viajes de las izquierdas académicas a los menos favorecidos, de las iglesias latinoamericanas a los campesinos o a militares golpistas: viajes que agotaron el espíritu de novedad de nuestra América. Y finalmente (porque hay que poner un hasta aquí a tanto recuerdo) el viaje de los emigrados y los exiliados. De aquellos que llegaron para hacer la América y de aquellos que en los aciagos años (1936-1939) que marcaron el primer experimento fascista sobre Europa, es decir la Guerra Civil española, debieron emigrar, niños y adultos a otras tierras. Otros exiliados les siguieron cuando el experimento se transformó no sólo en guerra fratricida sino en genocidio. Algunos emigraron de la familia y del terruño, otros de la patria, otros más de sus hábitos y costumbres: todos ellos viajaron mal que bien fuera de su lengua materna, en la cual suelen anidar la tradición y la memoria, lo más cercano y lo primero que se abandona. Hablaremos un poco de ello a continuación.

Escribió Hannah Arendt que

[...] incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras.

Como muchos otros, ella debió vivir como emigrada una época aciaga del mundo.⁴ Su emigración la condujo fuera de una patria que le había arrebatado su ciudadanía por considerarla algo menos que humana y fuera también de la lengua alemana. Un exilio si se quiere mucho más difícil de soportar que el primero, puesto que no es un exilio de todo lo conocido sino también de las maneras de conocer. Para Arendt su lengua no sería

simplemente un instrumento de comunicación sino la condición de una experiencia de la pluralidad y la diversidad, que ella veía como el espacio de toma de la palabra, del primer vínculo del individuo con su mundo, con su pasado y con la posibilidad de cualquier futuro. La lengua fue para Arendt la única manera de experimentar, más allá de la inmediatez muda de lo dado, la oportunidad que nos aguarda en lo por venir. La lengua es quizás el lugar de la promesa pero sobre todo es la condición de la actualidad, lo que Austin llamó performatividad. En la lengua se realiza la identidad de quien rompe el mutismo de lo dado, en la lengua se realiza entonces la primera acción que nos muestra como humanos, pero también —y ello a veces se nos escapa— en la lengua y no sólo con ella, se domina, se conquista, se combate y se coloniza. Aunque en la lengua también se resiste, a veces incluso de manera inconsciente.

Dice Adorno, emigrado como Arendt a los Estados Unidos, que las dificultades de sustituir la lengua propia por otra son insuperables. Aún asombrado por la persistencia de la tensión entre el pensamiento y la lengua se da cuenta que sólo la escritura podrá permitirle encarar esa doble resistencia que impide al pensamiento reducirse al *pathos* de la lengua y, a ésta, sujetarse al pensamiento riguroso (*Was ist Deutsch?*⁵).⁶ Por encima de cualquier consideración sentimental o tradicional, el inglés no le parecía a Adorno una lengua para la crítica, sólo quizás para la acción ingenua “adaptada al gusto del consumidor, en el que domina lo comercial” (Adorno, p. 103). Lengua entonces que al no “trascender la simple funcionalidad de los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso” estaría privada de “revelar al mundo como un espacio habitable, un espacio en el que es posible la vida más allá de lo biológico” (Birulés, *ibid.*, p. 18).⁷ Arendt quien compartió este último argumento,⁸ hubo de vivir también dificultades a la hora de adecuar su acción crítica,⁹ adscrita a la historia de la filosofía alemana, a un idioma ajeno al de su tradición filosófica y asfixiado por un empirismo ingenuo que anteponía el valor de uso de las palabras y olvidaba su valor de cambio, su naturaleza retórica. Decidió pues escribir en alemán sus textos más rigurosos, por ser ésta su lengua materna, la lengua de su cultura y de su tradición como judía asimilada y emancipada, y la lengua de su filosofía y sus filósofos.

Escribió en alemán *¿Qué es la política?*, reflexión filosófica hablada en el vocabulario nuevo que la crisis demandaba en un mundo en el que ya no era posible encontrar la justicia, el bien común y la libertad sino como parodias *massmediáticas*. La pregunta por la política era necesaria ante la “estetización de lo político”, expresión benjaminiana que describe el empobrecimiento de la vida política en un mundo que se vive a sí mismo como imagen, espectáculo y virtualidad. Si Benjamin creyó posible responder a la “estetización” con la politización del arte, Arendt, quien nunca estuvo demasiado interesada en las artes, apostó por la “repolitización de la política”. Repolitizar no sólo porque los totalitarismos del siglo XX habían reducido el ámbito público (ámbito de visibilidad, contenidos y formas de hacer visible) a pura virtualidad autoritaria, sino repolitizar el vocabulario público de la política y la propia filosofía política, anquilosada en un lenguaje abstracto y vacío por lo que hoy llamamos globalización informática. La globalización designa un proceso ya viejo: la difusión del sistema económico de mercado por todo el orbe. Sin embargo es también una novedad real posibilitada por las nuevas tecnologías en telecomunicaciones, informática, medios de comunicación y electrónica (TIME). Lo que la tecnología habría hecho realidad sería, entre otras cosas, el fin de las fronteras nacionales existentes y, como dice Beck en *¿Qué es la globalización?*, el aniquilamiento de la distancia, hoy los sucesos locales son moldeados por acontecimientos que ocurren muy lejos (Giddens, *The consequences of Modernity*, p. 64). Una nueva concepción del tiempo y el espacio ha sustituido las formas tradicionales. Dietschy argumenta en el libro *Resistencia y solidaridad* que el término ha recibido un uso estratégico en los debates contemporáneos, de alguna manera la noción implica la desvalorización de todas las soluciones debatidas hasta ahora.¹⁰ Arendt al referirse a la crisis no se fijaba en la ausencia de soluciones sino en la pobreza de los diagnósticos del presente, elaborados en un lenguaje carente, quizás no por primera vez, de referentes salvo su virtualidad. Virtualidad que parece aspirar a conquistar, a colonizar y economizar todas las áreas de la vida, incluyendo el cuerpo humano, y transformarlas en capital. Repolitizar quiere decir historizar la experiencia, leerla con ojos de historiador.

La realidad inaudita de los totalitarismos había puesto en cuestión tanto las nociones ilustradas como aquellas heredadas desde la tradición griega. Volver al vocabulario de las instituciones griegas no fue un mero volver al origen, puesto que no hay comienzo recuperable para la humanidad sino historia que se rehace y transforma, resignificando sus lenguas y sus acciones. Se volvía a Grecia para mostrar como la diversidad, es decir lo propiamente humano, había dejado en la lengua griega una huella que nos habíamos negado a reconocer y habíamos dejado fuera de nuestro legado. La filosofía debía hacerse cargo de ese olvido y asumirlo como tal dentro de su memoria. Una verdadera memoria tiene como tarea recuperar sus olvidos, hacer su genealogía, juzgarlos siempre una vez más, perdonarlos o volverlos inolvidables, hacer su duelo o su homenaje.

Lo nuevo, o lo mejor que esperamos que salga de la historia contemporánea, época de los peores excesos y de las invenciones más hermosas, no puede ser pensado a través de una teoría “que no es totalmente inocente” de los efectos totalitarios. Así escribe Arendt: “[La] filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de la realidad política, ya que ha hablado *del* hombre y sólo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad” (según escribe en carta a Jaspers). En nombre del Hombre se han ejercido violencias y quizás, alguna que otra gran bondad.

Arendt sabía que el discurso filosófico jamás está libre de las grandes pasiones que caracterizan las acciones humanas. Como tampoco es reductible a la simple acción física; sus efectos materiales sin embargo se dejan sentir, a veces de manera peligrosa, a veces de manera positiva, en el hacer colectivo humano que comparte con la lengua y el discurso en general una cierta predisposición al azar, una suerte de disposición al cambio y a la movilidad. Productos de lo imprevisible, es decir marcados según sostiene en *La condición humana* por la natalidad, el discurso y la acción, la acción verbal y la fuerza realizativa de la lengua confirman la anterioridad ética de la diferencia y de los otros, del conflicto y de la irrenunciable pluralidad. Frente a la procesualidad de la “labor” y a la proyectabilidad del “trabajo”, nociones usadas para definir lo humano, Arendt distinguía la acción, pues esta última se caracteriza por su constitutiva libertad. Pero no ha sido esta libertad la causante del empobreci-

miento de la filosofía política, aunque sí una de sus condiciones. La filosofía no es inocente jamás. Con la modernidad comparte otras responsabilidades: no haber sabido resistirse al influjo de una herencia mal contada y asumida. La filosofía no peca sino cuando se niega a hacer su historia.

Debe volver atrás, pero ya no con el fin de fundar patria y lengua en un mundo extraño y distante, en una Grecia que hoy nos damos cuenta que aún no conocemos del todo. Se trata de viajar, esta vez, para mostrar que cada paso que se daba en dirección al presente dejaba en el pasado una huella que confundimos con el monumento de nuestra humanidad. Pero las huellas sólo son la impronta de una decisión entre otras muchas y jamás la realización y confirmación de un destino o una esencia. Viajar debe ser la única experiencia de la memoria deseable.

Notas

1. Ver Jöel Candau, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002, p. 5.

2. Ver Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000, p. 36.

3. Ver Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

4. Lo suyo no fue, simplemente, habitar ese mundo puesto que, como ella misma sugiriera, no se vive en, sino que se experimenta el mundo. Y esta experiencia, este ejercicio del mundo es lo común para los hombres y las mujeres una vez que toman la palabra. “Sólo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une” (Arendt 1997,19). Al recibir el premio Lessing expuso que “El mundo está entre las personas, y este estar-entre es hoy la causa de la mayor preocupación y de la sacudida más obvia en casi todos los países del planeta, [...] el ámbito público ha perdido el poder de iluminar que originariamente formaba parte de su misma naturaleza” (Arendt 2001, 14). Las personas no nos alzamos frente a un mundo; las personas *realizamos* ese mundo que es tanto un encuentro como un desencuentro de espacios, de tiempos, de circunstancias y oportunidades diversas. El mundo no es una forma de ser o de estar sino las decisiones que tomamos o no, y las decisiones que toman por nosotros o en nuestro nombre de manera *pública*. De la misma manera que los pensadores a los cuales retratará en *Hombres en tiempos de oscuridad*, vióse obligada a compartir

un entrecruzamiento de circunstancias “con sus catástrofes políticas, sus desastres en el terreno moral y su asombroso desarrollo en las artes y las ciencias. Y mientras que esta época mató a algunos y determinó la vida y el trabajo de otros, hubo unos cuantos que apenas se vieron afectados, mas nadie de quien podamos afirmar que no quedó condicionado en absoluto” (Arendt 2001, 9). Tiempos de oscuridad, de sustitución, en el interior de Alemania, del ámbito político (es decir del conflicto) por el espectáculo de “la politización total” (expresión que ella utilizó en *¿Qué es la política?*) y su correlato, la desconfianza en la política; tiempos de oscuridad en el exterior, de apoteosis de una violencia abierta racionalmente y burocráticamente instrumentada y dirigida a la colonización del este de Europa. Le tocó en suerte a Hannah Arendt ser una judía en los inicios del proyecto totalitario del nacionalsocialismo, en una Alemania rodeada por el general desinterés y el miedo irracional al comunismo. Ella corrió la suerte de unos pocos, los que estuvieron en condiciones de emigrar y, al igual que no pocos intelectuales y pensadores, buscó refugio en Estados Unidos.

5. Texto escrito para la serie radiofónica homónima, difundida el 9 de mayo de 1965 por la Radio de Alemania; publicado en español en Adorno, *Consignas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993 (1a. reimpresión).

6. “No fue la necesidad subjetiva, la nostalgia, simplemente, la que me movió a regresar a Alemania, aunque me cuidó mucho de negar la existencia de tal motivación. Hubo también algo objetivo: el idioma [...] En el curso de la historia el idioma alemán [...] se volvió apto para expresar, respecto de los fenómenos, algo que no se agota en su mera facticidad, en su positividad o su carácter dado”. Quien está convencido de que la exposición es esencial en filosofía estará de acuerdo que la lengua extranjera no puede dominar plenamente “el momento esencial de la exposición, de la expresión.” *Op. cit.*, p.103.

7. Esta frase simplifica mucho las cosas. De hecho Adorno sostiene que “por ciego que sea el sentido utilitarista de la vida (refiriéndose al pragmatismo popular norteamericano) —el cual, insensible a las contradicciones que se presentan de continuo, se figura que todo marcha maravillosamente bien en la medida en que funcione—, igualmente ciega es la creencia en una *Geisteskultur*, que, en virtud de su ideal de pureza autosuficiente, renuncia a la efectivización de su contenido y deja librada la realidad al poder y su ceguera”. *Op.cit.*, p. 102.

8. Para dar cuenta de la acción —escribe Fina Birulés— Arendt establece un contraste entre ésta y las otras dimensiones de la condición humana, la labor y el trabajo. En relación con estas últimas remite al hecho de que “todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distingue entre *ponen* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrir*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*.” Birulés en la *Introducción* a *¿Qué es la política?* *Op. cit.*, p. 16.

9. Acción que Arendt relaciona con la condición de natalidad es decir con la idea de que la acción con la que nos insertamos en un mundo está siempre antecedida por la presencia de los otros. De todo recién nacido se espera lo inesperado, se espera que se aparezca, es decir que se haga visible y entre a formar parte de lo que es un mundo común. Pero claro esa visibilidad implica adecuarse a sus formas, establecidas de antemano por esa comunidad mediante leyes (coactivas) o juegos (compulsivos), y últimamente en nuestra actual sociedad del espectáculo, por el gobierno de los medios masivos de información y comunicación privados y las reglas de mercado.

10. A partir de los años setenta el modelo orientado a los mercados internos dejó de percibir las ganancias esperadas. Esta crisis provocó un “éxodo de capital” acompañado por la ruptura de su simbiosis con el estado nacional y concurrió al establecimiento de un modelo basado fundamentalmente en la exportación y el acceso al mercado mundial. El capital desterritorializado cambia de ubicación y emigra, como antes solían emigrar los campesinos pobres dejados sin recursos por el ascenso de las ciudades. Mientras unos emigran para mejorar sus condiciones de vida, el primero escapa a las obligaciones sociales: “el capital móvil no conoce lealtad ni patria”. Las contrarreacciones no se hacen esperar, ya sean etnonacionalistas o comunitarias. La globalización dice una serie de procesos diferentes que se incitan mutuamente. Para algunos autores la globalización lo moldea todo. Wallerstein, sin embargo, no cree que se trate de un fenómeno nuevo, para él comienza con la formación del sistema mundial capitalista y de la colonización. La globalización es el efecto más reciente del capitalismo y la colonización, pero quizás no sea el único.

Bibliografía

- Arendt Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.