

SOBRE COM LA MEMÒRIA ESDEVÉ UN IMPERATIU CATEGÒRIC

(L'EXIGÈNCIA DE LA MEMÒRIA A A. FINKIELKRAUT I T.W. ADORNO)

Marta Tafalla

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Seguint les agudes reflexions ètiques de Th. Adorno i d'A. Finkelkraut, l'autora d'aquest article proposa una fonamentació del discurs ètic a partir de la memòria com a imperatiu ètic fonamental. Des de la seva perspectiva, la memòria de les víctimes, dels sofrents, ha de guiar el sentit i l'orientació de l'ètica filosòfica o, dit d'una altra manera, l'ètica s'ha de construir considerant seriosament la memòria històrica, el record dels vençuts, en paraules de Reyes Mate.

271

Ein Mann wohnt mi Haus dein goldenes Haar Margarete
er hetzt seine Rüden auf uns er schenkt uns ein Grab in der Luft
er spielt mit den Schlangen und träumet der Tod ist ein Meister aus
Deutschland dein goldenes Haar Margarete
dein aschenes Haar Sulamith

Todesfuge, Paul Celan

I

Setmanes després de la seva aparició, llegeixo d'una tirada la memòria d'un vertiginós trajecte, torbador per l'ímpetu de la pujada i l'estrèpit de la caiguda, i per la fondària dels abismes que el flanquegen i el fons dels quals la meua mirada no ateny. A *La Humanitat perduda*¹ és el desenllaç qui dóna títol a un relat sobre l'origen i la fortuna d'una idea que volia anomenar el reconeixement mutu de tots els éssers humans com a semblants: *la humanitat*.

Dubtes i ambivalències sotjaren el naixement lluny de tota claredat matutina d'una idea que es desplega i es reforça al llarg de tèrboles discussions, en el si de les malfiances i les intrigues on es qüestionen perspectives i ordres de poder cada cop que l'Europa embarcada en el progrés que li fa de dida ensopega amb altres pobles i es torna a preguntar per la legitimitat de la conquesta. En un procés que ha durat milers d'anys es va obrir pas per regir les relacions entre els pobles, consuint-se com un dels ideals capdavanters de la Il·lustració, i tanmateix un cop assolida la maduresa, va tornar a precipitar-se en la mateixa violència contra la qual se l'havia creat per posar-hi fi, una violència, però, encara més brutal en la barbàrie bastida pels totalitarismes del segle XX.

En la reflexió sobre aquest fracàs i la recerca d'un lloc nou on preservar l'ideal expressat en la paraula *humanitat*, va prenent cos en el pensament de l'autor l'imperatiu de la memòria, en un procés que mirarem de resseguir, recurrent alhora a una intuïció similar present en l'obra de T. W. Adorno.

L'origen del problema, el revela una constatació que no per evident deixa de sorprendre. Resulta esbalaïdor que la humana sigui l'única espècie animal els membres de la qual no es reconeixen de manera natural i immediata. La transició de la natura a la cultura, que té lloc com el desmembrament d'una única espècie en la pluralitat de cultures, ens arrenca el més fonamental reconeixement dels cossos entre ells. Quan la cultura ens brinda molt més per compartir que el parentiu biològic, clou això no obstant la identitat col·lectiva dins d'un grup i contra els altres, es comparteix més però entre menys, i ens arrabassa la capacitat de retrobar la igualtat en l'esguard que ressona en la semblança física de l'altre; fins que s'instaura una violència que es defineix, precisament, perquè els qui s'enfronten es neguen a anomenar-la violència entre humans.

Contra exclusions que defensaven com a estructuralment necessàries individus que es reservaven la humanitat per a ells, justificant així l'esclavatge, el sotmetiment dels indígenes de tot territori conquerit, i tants altres que podríem afegir als casos que Finkelkraut examina, *il·lustrar* significa estendre, expandir, desplegar. Diria que en el procés de fer evident la igualtat, més que aportar *llum*, el que la Il·lustració instal·la són *miralls*: *cadascú es reconeix en l'altre*. Kant és el paradigma d'un subjecte que es retro-

¹ FINKIELKRAUT, ALAIN *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1998.

ba a tot arreu, que es reconeix en la *forma* que dóna als objectes que coneix i alhora en la igualtat amb els altres, ara sota la *forma* d'una mateixa llei. Cal posar-hi atenció: la igualtat guanyada és la igualtat formal.

Si creure en les *diferències en el que és* havia justificat la *diferència en el que ha de ser*, que no és altra cosa que la injustícia, la idea de la humanitat es forja desatenent-les com a triomf de l'abstracció. El moviment que vol vèncer la *fosc* de la irracionalitat amb la *llum* de la raó conclou que la justícia *s'ha d'embenar els ulls*: la universalitat, la descobreix la ceguesa. La justícia pot escoltar, però no pot veure: és la victòria de la buidor del llenguatge sobre l'expressivitat de la matèria. Portat a l'extrem, qui jutja no ha de veure el rostre de l'acusat: el judici hauria de tenir lloc sobre el paper. Com a garant de la forma s'ha instal·lat la burocràcia.

Quant tots els éssers humans queden units per la raó en tant que són éssers racionals, el retret d'una mala universalitat que menysté la unió dels cossos no triga a esdevenir un tòpic. I tanmateix, un dels autors que més ha contribuït a instaurar-lo ens fa avinent, lloant l'abstracció kantiana, la promesa que tan sols ella és capaç d'emparar: per a Adorno, *el perill rau justament a representar la humanitat en una imatge concreta*.² I és que va ser així com la idea de la humanitat se'n va podrir a les mans.

Quan la raó va pretendre superar l'abstracció tornant a l'existència, la humanitat va deixar de ser el nom que acull tot ésser humà pel mer fet de ser-ho, per esdevenir una imatge determinada la concreció de la qual, la donava una suposada raça. Si l'abstracció era *atemporal*, aquella figura concreta es projectava al futur *com a meta a assolir*. La humanitat ja no era, havia de ser. Però mentre el concepte posava una identitat que menystenia les diferències, la imatge s'identifica amb un tipus particular diferent dels altres, i esdevé l'exigència de ser d'una determinada manera; una exigència que no deixa dubtes sobre el camí a seguir: *si el concepte pressuposa l'oblit del que no és igual, el model exigeix la seva destrucció*.

Les fronteres van desaparèixer en una Europa reordenada en una nova geografia de trens de presoners i camps de mort, per exterminar sistemàticament i metòdica milions d'éssers humans que ja no eren reconeguts com a tals i "tacaven" la puresa de l'espècie. És la perversió extrema d'excloure de l'existència per trobar l'essència, l'horror de fingir un salt de la mera quantitat que tot

² ADORNO, T.W. *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus. 1989. p. 235.

ho suma a la qualitat que selecciona. Ni les nostres millors idees estan fora del perill de nosaltres mateixos.

Contra la temptació de pintar per concretar, Adorno recupera el manament jueu de la prohibició de les imatges, secularitzada en l'abstracció del concepte.

II

"El Déu únic descobreix als éssers humans la unitat del gènere humà."³ Així reivindica Finkelkraut el monoteisme com el ferment indubtable del procés de constitució de la idea d'humanitat. Molt més pessimistes, Adorno i Horkheimer intenten mostrar com la concepció dominant de la identitat col·lectiva duu en ella des del seu naixement el perill de la violència.⁴ Aquests autors descobreixen com un moment decisiu per a la seva constitució una experiència que té lloc en el cor de la vivència religiosa, quan per instaurar el diàleg amb la transcendència, tota la comunitat s'uneix en la figura d'un individu sol que la representa. Un membre pot prestar la seva individualitat per realitzar en aquesta una identitat col·lectiva davant de la divinitat, però l'acte en el qual els uneix a tots en ell *és morint per ells*. És en la mort ritualitzada del sacrifici, que ja no és la mort imposada per la natura sinó violència intencionada, on s'erigeix la identitat.

Tot i que Adorno i Horkheimer denunciaren el perillós origen d'aquesta identitat col·lectiva, que s'establirà definitivament en el nostre temps en una estructura de substitució i intercanvi d'individus, malauradament no prossegueixen l'anàlisi fins a l'estadi on el monoteisme atorga al sacrifici valor universal: *en la mort de Crist es redimeixen tots els éssers humans, també els que ja són morts i els que encara no han nascut*. La idea d'humanitat s'instaura per primer cop de manera plena, i tanmateix no deixa de resultar esferidor que una idea que ha de promoure la pau es forgi en el suplir necessari d'un innocent.⁵

³ FINKIELKRAUT, A. Op. Cit., p 15. La traducció al català, com les que seguiran, és meua.

⁴ ADORNO, T.W. i HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Il·lustración*. Madrid. Trotta, 1994. Vegeu-ne el capítol "Concepto de la Ilustración", pp. 59-97.

⁵ Només estem oferint aquí una lectura parcial d'una de les moltes interpretacions d'un dels fenòmens més complexos de la cultura. Per pal·liar, ni que sigui mínimament, la pobresa d'aquesta aproximació, m'agradaria recomanar la lectura d'una anàlisi de què significa morir pels altres, un llibre que, en el seu caràcter polèmic, deixa entreveure una complexa discussió entorn del problema. GIRARD, R. *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.

Tant de bo la mort fos trencadora, i deixant la ferida inguarible de la desaparició d'un individu el definís, *en tant que irreemplaçable, com a únic*. Si la permanència de la natura ens indiferencia amb la mort, la memòria és qui pot *definir l'absència com el final d'una història individual, única*, qui pot constituir *la diferència i la individualitat dels qui ja no hi són*. Davant d'aquest desig, és decebedor com la cultura pot duplicar la indiferenciació de la natura i constituir mitjançant la mort la identitat col·lectiva. Aquesta no és pas una unió nascuda de la solidaritat i la pau; per què, llavors, hauríem d'esperar que les promogui?

I tanmateix no la mort, sinó l'instant anterior, *la por i el dolor de l'altre davant l'amenaça de la mort*, és el moment on pot realitzar-se una unió que es mou en el sentit oposat. Contra la violència que un perdi la vida com a representant dels altres, que en la mateixa igualació dels individus impedeix que es trobin, contra l'estructura de la substitució on se succeeixen precisament perquè no es troben, la humanitat és *l'apropar-se d'un individu que sap que no pot substituir l'altre en el seu dolor*. Resta només la solidaritat de compartir-lo.

Ara bé, si posem l'imperatiu d'ajudar l'altre fins a salvar-li la vida com el lloc de la humanitat, la universalitat de la llei moral és la forma que la raó exigeix, i amb ella restituïm l'abstracció. Quina possibilitat ens queda per deslliurar-nos-en? Hem vist que si és la raó mateixa qui vol descendir de l'abstracció a la concreció, el que fa és retallar i seleccionar, destruir. Què pot, doncs, vehicular un contacte amb un individu concret on es realitzi la idea de la humanitat?

Cal redescobrir la unió dels cossos. Així desenterra Adorno una figura ambivalent, en la qual la relació amb l'altre no és racional sinó somàtica: *la mimesi*.

La diferència entre el tipus de solidaritat que raó i mimesi generen, mostra un dels seus vessants en les vivències del temps que impliquen, i que trio per analitzar en l'aposta que la filosofia d'Adorno es construeix amb el temps com a element central.

Si és cert que la raó és l'única que pot constituir la universalitat, també ho és que necessàriament la posa abans que trobem l'altre; la universalitat s'afirma per acollir tothom... *quan encara no coneixem ningú*. La atemporalitat que aquest concepte reivindica existeix tan sols abans de l'experiència, i per tant en la solitud del subjecte racional. L'avidesa de la raó per les lleis universals en l'ètica, és l'avidesa per tenir les respostes abans que els conflictes reals ens plantegin les preguntes. En l'extrem es posa com a anterior al nostre propi naixement: hauríem de néixer amb memòria, portadors d'un a priori.

Adorno vol que la idea de la unió amb l'altre, la desperti com a resposta el contacte real amb l'individu concret, que neixi com a sorpresa i com a impuls, i sap que és el cos i no la raó qui es commou immediatament pel dolor aliè, i *en esguardar el seu patiment* rep com un sotrac el reconeixement de l'altre com a semblant. Un reconeixement que no és la confirmació d'un saber previ a l'experiència, la corroboració d'una llei, sinó un deixar-se sacsejar on trontolla la pròpia concepció de la identitat i s'afebleixen els límits del jo. A l'experiència de trobar un consemblant, li és conatural la sorpresa que sent qui alhora percep el que iguala i el que diferencia, que sent la proximitat sense anul·lar l'estranyesa.

La raó posa la universalitat *de cop, tot d'una*, mentre que la mimesi és un tornar cada cop; només aconsegueix recórrer el tot des del seu interior *com a repetició*. La seva relació amb la idea de la humanitat no és afirmar-la d'entrada, perquè desconeix la forma del temps que prometre implica, sinó el fet que es pot tornar a donar continuament, en cada nou cas. La mimesi no diu humanitat *en tothom*, sinó *en qualsevol* i *en cadascú*.

Ens estem passejant a frec de la vella discussió sobre si l'ètica s'ha de guiar per la raó o pel sentiment; no pas per visitar una altra vegada un dels paratges més freqüentats de l'ètica, sinó seguint una idea que el travessa i que Josef Früchtel suggereix quan tematitza la diferència entre aquests dos corrents per precisar el lloc de l'ètica d'Adorno.⁶ Per a Früchtel, contemplada des d'una ètica basada en el sentiment i fonamentalment en la compassió, la universalitat que dona forma a l'imperatiu moral es revela no tan sols com a abstracta, sinó sobretot *com a limitada*. Quan l'ètica basada en la raó posa la universalitat com a garantia d'acollir tothom més enllà del temps, el que fa en realitat és tancar l'actitud moral dins de la racionalitat i en conseqüència dins de l'espècie humana. I de fet, res més lògic, car pretén ficar el tot dins dels límits d'un concepte, puix la raó és la facultat del límit i la negació, fins i tot quan en somiejar la universalitat creu oblidar-ho. La igualtat de tothom no es pot experimentar dins d'uns límits que es dibuixen per endavant, sinó precisament *per la superació de tot límit*. I qui no coneix límits és el sentiment.

També Finkielkraut se n'adona, que aquesta sensibilitat que reconeix un semblant en la mirada de qui pateix, es caracteritza precisament perquè *també la desperten ulls que no són humans*.

⁶ FRÜCHTEL, J. "Leben wie ein gutes Tier. Ethik zwischen Mitleid und Diskurs". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 6/1993, pp. 981-994.

Sentir el dolor amb l'altre, justament perquè és tan físic, ultrapassa qualsevol límit i s'estén per tota la vida com un corrent fins a trobar un consemblant en qualsevol criatura que pateix. Si ens hi deixem menar, descobrim un ideal d'humanitat *que desborda la definició de l'espècie i la vessem per tota la natura*. Quan se'ns revela en el patiment de l'altre, "humanitat" designa: "una espècie distinta i una sensibilitat sense límit. (...) L'ésser humà, dit altrament, s'extralimita: ja no es conté, en el seu cor cabrà tot. Endebades es tractarà d'estrangers, enemics o animals: la vulnerabilitat i l'espant confereixen un rostre a les bèsties mancades de llenguatge i de raó."⁷

El budisme s'ha atrevit a convertir aquesta sensibilitat en l'imperatiu moral de no matar cap ésser viu, i ha dissolt així la humanitat en una unitat vertaderament capaç d'acollir tot el que existeix. El dret a la vida de tota criatura és un principi d'una enorme força moral que té, però, *caràcter exclusiu*. Cap altre imperatiu moral no hi pot conviure. Per molt que calgui insistir que si aquest principi fos més present al nostre món es reduiria significativament la violència, quan el contemplem de prop, ens desconcerta un conservadorisme extrem on s'exigeix la submissió a una llei incontestable. El respecte al que existeix com a principi únic implica una *afirmativitat absoluta*, una concepció de la realitat on no es pot negar res. Però és a poder dir "no" que consisteix la llibertat, i sense aquest adverbí tampoc no es pot jutjar ni fer justícia. El mateix jo neix de l'experiència de la negació, quan el nen guanya la consciència d'on s'acaba ell i on comença el món, comprovant a partir d'on ja no li fa mal. Per això, cada cop que pateix amb l'altre *deixa afeblir els seus límits*, però si ho portem a l'extrem d'un jo que tan sols pot afirmar, *es dissol en la indiferenciació*. La compassió absoluta posa en un mateix moment la unió més harmònica amb el tot i la renúncia a participar-hi. Afirmer es integrar-se sense tocar res, sense moure res del seu lloc, sense distància ni límits. Quan la moral es redueix al respecte a l'existència, ens resta només una horitzontal absoluta *que mai no permet aixecar l'haver de ser contra el ser*.

Quan l'experiència del dolor és l'origen de l'ètica, aquesta neix com la immediatesa d'una compassió que posa la unió amb tot el que existeix, però *l'haver de ser* és la resposta exigida tan sols per una ètica originada en el descobriment del mal. Llavors l'ètica

⁷ FINKIELKRAUT, A. Op. Cit., pp. 80-81.

neix com a negació, negació del que és en nom del que ha de ser, que tanmateix sovint significa causar dolor.

L'element que perseguim en la confrontació entre aquestes dues actituds morals és l'experiència del temps. El desplaçament del dolor com a centre de l'ètica per una concepció basada en l'existència del mal, supera la visió d'un dolor que no permet l'alliberament, per definir el mal com a temporal i vencible. I en la lluita contra el mal que s'exigeix a l'individu, el mateix dolor deixa de ser l'essència del tot, present a tot arreu, per convertir-se en allò *que cal travessar*, que es troba en el camí que va del mal al bé, esdevé *una dificultat, una prova*. Una concepció del món basada en la lluita contra el mal és una concepció de la història, que és el progrés del bé, i una de les conseqüències és que *permet convertir l'experiència del dolor d'un individu en la seva història, en narració*.

El trasllat del dolor a una estructura temporal és el que Adorno i Horkheimer pretenen comprendre amb la figura del sacrifici. Si pàgines enrere vèiem que del sacrifici d'un membre del grup emergia la identitat col·lectiva, quan té lloc en la solitud de l'interior d'un individu, que es dona com a víctima a ell mateix, forja la identitat individual, que neix com a continuïtat en el temps, en tant que el que sacrifica és el seu present. És de la renúncia a la realització en ell, en una arriscada aposta per la felicitat futura, d'on neix la possibilitat mateixa d'un jo futur. La voluntat assumeix el dolor del present en la mesura que el descobreix com a superable en el temps; de fet, *és acceptar-lo ara el que permetrà alliberar-se'n després*, el que fa possible pensar la felicitat futura. Així es genera la mateixa estructura de la història entesa com a progrés, i amb la qual els autors expliquen les seves contradiccions i el seu fracàs final en el tot de violència del nazisme.

En el camí envers el bé i la felicitat futura, l'individu s'autoimposa dolor, però també n'imposa als altres. En l'esperança d'una solidaritat plena, no solament es diferencia dels altres, s'aïlla del continu natural, sinó que es col·loca per sobre, *inicia una estructura vertical*; fa ús del domini contra la natura, en la seva persona, en els altres, en tot el que existeix. *El domini de la natura es revela com el motor del progrés*: destruir vida per trobar el remei d'una malaltia, provocar a altres organismes dolor per conèixer-lo i combatre'l, negar una vall per produir energia, són exemples d'aquesta estructura essencialment contradictòria.

Però el més interessant és que la figura del sacrifici permet pensar l'oblit com el mal. Per paradoxal que en principi sembli, en una estructura on el dolor del present és assumit per la voluntat, *esdevé possible la solidaritat amb el dolor del passat*, que apareix com

una nova forma de justícia capaç d'estructurar tota l'ètica.

Per al judeocristianisme, la memòria es revela tan fonamental que el món no té sentit sense un Déu concebut com un subjecte que recorda tot el que succeeix. La figura de Déu com a creador és una hipòtesi per explicar l'existència, però Déu com a garant de la memòria és imprescindible per a una certa concepció de l'ètica. Un Déu que no oblida ni el millor ni el pitjor que fem, i que ens salva tant del que els altres obliden de nosaltres com del que hom mateix oblida de si. I la justícia que durant la vida no es fa present, *la donarà en un temps posterior només aquesta memòria*, que permet l'espera fins a la fi del temps i sosté el sentit d'un Judici Final. La justícia queda postergada, però només així serà absoluta, perquè només des de la memòria es cospa la totalitat de la vida de tots els individus. Hi ha doncs una altra manera d'aprehendre la humanitat: *com a record*.

Per a una mentalitat de tall judeocristià, un Déu que oblidés seria injust, i ens deixaria completament desprotegits. Tanmateix, el budisme rebutja la memòria d'un Déu i el Judici Final, perquè el record és una forma fonamental de dolor, i un final de pau només el concedeix l'oblit; perquè contra un món on tot s'afirma i res no es pot tocar, on no es pot produir el mínim dolor d'esgarrapar la superfície, la memòria es descobreix bàsicament com a ferida. Deixar memòria, deixar rastre, *és gravar l'exterior de les coses*. La seva forma originària, somàtica, no devia ser altra que la incisió a la superfície dels objectes, i la cicatriu a la pròpia pell. Amb el temps s'interioritzaria, inflaria com globus els individus en la nova avidesa d'empassar-s'ho tot, però aquella forma primera queda de segur en el fons del concepte. *La capacitat de recordar és la capacitat de deixar-se ferir, de sentir dolor*.⁸

Pretenent superar una tria entre dues opcions morals que és ja experimentable com a injusta, el cristianisme ha intentat concebre una memòria que alhora guarís del dolor. Posar fi a la història és el més difícil, però *l'eternitat* és el sofisticat invent d'un temps posterior que se sostindria en la força del perdó. Ja no seria un temps de progrés, com tampoc el present de la repetició dels ritmes naturals, sinó que estaria orientat al passat com el lloc on es guaireixen les ferides de la història, i seria així *la redempció lògica de l'estructura del sacrifici*. Que sigui possible, ni en el pensament ho posava en dubte un esfereïdor fragment de Dostoievski: ¿"És que

⁸ La brevetat d'aquest text no em permet introduir-hi l'estudi tan interessant de Specht sobre la relació entre el dolor i el record: SPECHT, S. *Erinnerung als Veränderung*, Mäander Kunstverlag, Mittenwald, 1981.

cal que el torturador i la seva víctima es retrobin i es perdonin?"⁹ El perdó pot ser un escàndol per a la raó, insostenible com el càstig etern. Que la justícia de la memòria resulta incompatible amb la pau, ho adverteix J. Früchtel a Adorno, per posar en dubte l'esperança de felicitat expressada en la utopia, que Adorno concep fonamentalment en relació amb el passat, i que queda presa en la mateixa contradicció.¹⁰

Dues són, doncs, les formes fonamentals de cercar la unió amb els altres, que destrio per un moment com a contraris, tot i que tan sols desenvoluparan la seva riquesa en la relació dialèctica que Adorno explora. En la trobada mimètica amb l'altre neix la unió immediata i instantània amb tot el que existeix; és aquesta unió en el present, que ja no necessita el passat ni el futur, a la qual la seva contrària renuncia, trobant en el temps l'única distància que li permet vèncer la immediatesa. Amb la mediació del temps, assumeix en el present la diferenciació dels altres, posant fins i tot una relació violenta i instaurant el domini de la natura, amb el propòsit d'assolir la unió vertadera en el futur. Aquest dualisme heretat de Freud, on cal triar entre la mimesi i la raó, la continuïtat de la natura o el progrés, el descongela Adorno en la dialèctica. Cal reunir tots dos moments, perquè *tots dos contenen una promesa i un perill*. Però el que ara ens interessa és com aquella solidaritat mitjançada per la distància del temps fa possible la compassió amb el passat, i permet concebre la memòria com *el lloc nou de solidaritat* al qual davant la barbàrie del nostre segle haurem de recórrer.

III

El moment on la idea d'humanitat reuneix natura i cultura en un veritable progrés de totes dues, consisteix en la voluntat de compensar amb l'artifici de la cultura aquells individus als quals la inintencionalitat de la natura o l'atzar d'un accident han privat d'alguna capacitat, donar-los la mobilitat o la vista que els manquen.

Per a la maquinària nazi no són tan sols els discapacitats qui "destorben" el camí; pretenent conduir l'espècie "a la seva plenitud", troba milions d'éssers humans "que no ho són prou". La humanitat ja no s'assoleix acollint-ho tot, sinó que es realitza "per selecció". I si la selecció vol ser realment "eficaç" no ha de decidir

⁹ DOSTOIEVSKI, F. *Los hermanos Karamazov*, Barcelona, 1988, pp. 307-309.

¹⁰ FRÜCHTEL, J. "Natur als Projektion und Adornos Modell von Wahrheit". *Philosophisches Jahrbuch*. 96/2. (1989) pp. 371-381.

només sobre els qui ja hi són, sinó especialment sobre els qui vindran, ha de decidir qui té dret a reproduir-se i passar així a *planificar la memòria més ontològica*, la memòria inconscient de la natura que cadascú té la possibilitat de transmetre. Quan es decideix que hi ha material genètic que no s'ha d'heretar, la privació a un individu de propagar la seva memòria més física al futur en el continu de la vida és un dels més sofisticats productes de l'horror il·lustrat de la vella Europa, no pas inventat pels nazis, sinó covat llargament en el clímax de la cultura europea dels anys anteriors en els cercles intel·lectuals. Seleccionar la humanitat no és tan sols seleccionar l'existència, sinó sobretot la memòria. De la mateixa manera com la destrucció dels individus exigeix l'anihilació del seu temps.

El nazisme va imposar un horrible camí de dolor fins la mort a milions d'individus, però la seva crueltat va més lluny. Hem vist que el patiment d'un individu es pot constituir en la seva història, en narració i record. Però al contrari com el cristianisme pretenia amb l'eternitat reconciliar record i pau, el nazisme supera la diferència de les dues opcions morals reunint el pitjor de cadascuna, *unificant el dolor i l'oblit*. Als camps, el dolor deixava de tenir una estructura temporal per establir un present etern; és tan brutal que destrueix la història dels individus molt abans de provocar-los la mort, i esdevé així *creador de l'oblit del jo*.

Dèiem que la memòria és la ferida, però quan s'escriu als presoners el número a la pell, només se'ls escriu l'oblit; i tanmateix acabarà paradoxalment essent l'únic distintiu físic quan fins i tot els trets corporals i l'expressió del rostre s'esvaeixin en blaus i contusions amb els cops als vagons atapeïts, i s'esborrin amb la fam i el treball que els redueix a tots al tret comú: l'esquelet. Serà el que quedi quan s'amunteguin a les fosses comunes, però només fins que ja no resti espai per a tants cadàvers. Llavors se'ls donarà "una tomba en l'aire",¹¹ se'ls cremarà perquè no deixin rastre a la terra.

Tanmateix, alguns individus van sobreviure i van ser capaços de reconstruir el dolor oferint-ne testimoni.. Horkheimer va respondre en un pessimisme extrem que els supervivents rememoraven llur tortura *amb el llenguatge dels botxins*. El propi se'ls havia pres i amb ell la seva perspectiva; que poguessin narrar era una victòria a mitges, perquè en reconstruir la violència que se'ls havia infligit dels torturadors sobrevivia en un darrer triomf en la

11 CELAN, P. *Mohn und Gedächtnis*, Stuttgart, 1952.

veu de les víctimes. El preu per salvar la vida *era perdre la capacitat de narrar-se a un mateix*.¹² Apostant-hi en contra continua el meu text.

IV

Sigui com sigui, és obvi que al mal que ja està fet no li queda altra justícia que aquella que la memòria sigui capaç de realitzar. Malgrat que es pot jutjar i condemnar els culpables, per a les víctimes no hi ha reparació possible. L'única relació moral amb l'irreparable sembla ser conservar-ho, i tanmateix no n'hi ha prou. La barbàrie del nazisme reclama del temps posterior molt més que la passivitat del mer conservar; arxivar era després de tot una especialitat feixista. L'evidència que el passat no es deixa modificar encobreix que sí es pot modificar el record. Per a Kinkelkraut, és l'anihilació de la memòria pel nazisme el que ens exigeix un record capaç de construir, *capaç de destriar del tot indiferenciat del dolor les històries individuals*, i no tan sols de construir així cap enrere la individualitat que allà es perdia, sinó també de *salvar la mateixa idea de la humanitat*. Mentre el nazisme l'anihilava en nom del futur, reconstruir-la és tasca de la memòria.

282

Quan es deixa de confiar en la memòria divina, la conjunció de la barbàrie d'aquest segle amb l'ateisme provoca un gir en la concepció de la memòria que imposa el record com a deure humà. La memòria no és el que Déu garanteix per l'eternitat, sinó la tasca que es reclama dels qui per atzar ocupen un temps posterior.

De Freud havia après Adorno que l'única manera de no repetir és recordar, que *trencar el ritme de retorn en l'existència exigeix la continuïtat de la memòria en la consciència*.¹³ Que per a interrompre el continu de violència de la natura, cal fer-se portador d'un passat interioritzat. La pròpia existència deixa de ser continuació del que ja hi és, el cos deixa de ser la memòria somàtica del retorn del natural, quan es crea una memòria interna, quan s'obre a dins el buit on ficar el passat. L'única manera de sortir del tot de la indiferenciació és empassar-se'l. I cal fer-ho, perquè *l'oblit és l'amagatall del mal*, no tan sols de la violència sempre idèntica de la natura, sinó també de la violència d'una història que aprèn a manipular-lo per ocultar el preu de l'aparença de progrés.

¹² HORKHEIMER, M. *Die Menschen und der Terror*, Gesammelte Schriften, Frankfurt/Main, Fischer, 1989, Band 13, p. 147.

¹³ FREUD, S. *Más allá del principio del placer*, Obras Completas, Argentina, Amorrortu, 1989, vol. XVIII.

Adorno reclama una memòria *com a justícia*, la del patiment dels qui han sortit perdent de la història; però també una memòria *com a esperança*, la de les possibilitats desaprofitades, les millores fracassades de la història; esperança que nodreix la utopia, que alimenta el que no és del que mai no va arribar a ser, i salva així fins i tot *el record del que no va néixer*.¹⁴

Quan Adorno converteix l'imperatiu categòric de Kant, universal i etern, en un imperatiu d'estructura històrica, *no repetir Auschwitz*,¹⁵ sap que la memòria és l'única que ho pot evitar. El mal ens dóna un manament nou: *recordar-lo*.¹⁶⁻¹⁷

Abstract

Following the smart ethical reflections of Theodor Adorno and Elaine Finkelkraut, the author of this article proposes a base for the ethical discourse starting from memory as a fundamental categorical imperative. From her perspective, the memory of victims, of sufferers, has to guide the sense and orientation of the philosophical ethics; in other words, ethics have to be built considering seriously historic memory, the reminiscences of the defeated, quoting Reyes Mate.

¹⁴ MÜNZ-KOENEN, I. *Konstruktion des Nirgendwo*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.

¹⁵ ADORNO, T.W. *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1989, p. 365.

¹⁶ Què és el que passa quan provem de posar en pràctica aquest imperatiu és el tema al qual està dedicat el text "Els límits de la memòria".

¹⁷ Aquest text ha estat redactat durant una estada d'investigació a la Universitat de Freiburg realitzada gràcies a una borsa de viatge concedida per la Generalitat de Catalunya, com a complement d'una beca d'investigació inscrita al projecte subvencionat per la DGICYT PB 94-0716.