

LA EXPERIENCIA DE LA PÉRDIDA

JOAN-CARLES MÈLICH

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN: La memoria es una facultad que causa en los seres humanos la experiencia de la pérdida, porque devuelve al presente a los que ya no están y nunca van a poder regresar. Los humanos somos seres que no podemos eludir la aparición repentina de lugares y de personas que nos han dejado pero que, para bien o para mal, siguen habitando nuestra vida. El nuestro es un 'ser en la ausencia' y, a veces, estas 'presencias ausentes' nos impiden mirar hacia delante, nos fijan en el pasado y nos devuelven a un universo infernal.

PALABRAS CLAVE: memoria, pérdida, ausencia

Experiencing Loss

ABSTRACT: Memory is an ability that makes human beings experience loss, because it brings to the present those who are not here and can never come back. Humans are beings that cannot avoid the sudden emergence of places and people that are gone but, for better or for worse, are still part of our lives. Ours is a "being in absentia" and sometimes, these "absent presences" do not let us look forward, they stick us in the past and take us back to an infernal universe.

KEYWORDS: Memory, loss, absence.

1.

Somos 'animales memorísticos', animales que olvidamos y que recordamos, porque no es posible eludir nuestra condición de herederos y, por lo mismo, la inscripción en secuencias espacio-temporales. Esta 'tensión' entre recuerdo y olvido es el lugar de la memoria. Pero no comprenderemos en qué consiste la memoria si la identificamos con el simple recuerdo, porque todo recuerdo 'forma parte' de la memoria, pero no 'es' la memoria. La memoria –habrá que insistir en esta idea– es recuerdo pero también es olvido. Para un ser 'finito', sin olvido no hay memoria, porque para él no hay nada que sea 'absolutamente', porque un ser finito no puede recordar sin olvidar ni olvidar sin recordar.

Además esta tensión 'recuerdo-olvido' no puede darse al margen de una 'gramática', esto es, con independencia de un 'mundo', de un 'universo simbólico'. No es posible la memoria al margen de la interpretación, al margen de una biografía. Si es verdad que no hay hechos sino solo interpretaciones, entonces no existe el recuerdo sin

una determinada interpretación de ese recuerdo, de 'eso' que (suestamente) sucedió. Pero tampoco uno es 'libre' de interpretar su vida como quiera, porque en cada interpretación operan, de forma explícita o implícita, mecanismos inconscientes que no podemos controlar. No somos libres de disponer de nuestro pasado. No somos los dueños de nuestra existencia, no somos los señores de nuestra vida.

Pero también hay otra característica fundamental de la memoria; a saber, el hecho de que no la controlamos. Es habitual utilizar la expresión 'hacer memoria', pero, en realidad, no la 'hacemos'; todo lo contrario, es ella la que 'nos hace', la que surge de repente. Ni el recuerdo ni el olvido son el resultado de nuestra voluntad. La memoria es involuntaria, es una 'pasión'.

La tesis de este escrito podría formularse como sigue: la memoria es un acontecimiento, algo a veces banal, cotidiano, pero que surge de repente y que está fuera de nuestro control, algo que, en ocasiones, nos rompe y nos deja mudos, sin saber qué hacer. La memoria es un 'acontecimiento' porque nos hace presentes a los ausentes, a los que ya no están y nunca van a poder regresar, porque nos recuerda los momentos felices pero también el horror vivido que muchas veces nos impide mirar hacia delante; algo que, por desgracia, nos fija en el pasado y nos devuelve a un universo infernal.

No se puede responder a la pregunta '¿quiénes somos?' (ni a nivel individual ni a nivel colectivo) al margen de la memoria, al margen del pasado recordado, al margen del pasado narrado. En todo presente habita el pasado. El latido del presente suena con el 'tono del pasado'. Ahora bien, no es menos cierto que cada sociedad tiene sus propias formas de recordar, o, dicho de otro modo, ninguna sociedad recuerda de la misma manera. De esto se ha ocupado Jan Assmann:

Las sociedades conciben imágenes de sí mismas y perpetúan una identidad a través de las generaciones desarrollando una cultura del recuerdo, y lo hacen de una manera totalmente diferente (Assmann, 2011: 20).

Pero aquí surgen interrogantes importantes y difíciles de responder, porque ¿qué es lo que debe ser recordado? ¿Qué es lo que debe ser olvidado? Algo sabemos a ciencia cierta, que cada cultura responde a estas preguntas a su modo. El pasado no es algo 'empíricamente real', sino siempre una cierta 'imagen' del pasado. Es decir, como todo lo que sucede en un universo humano, el pasado es una 'creación cultural'.

Ahora bien, aunque cada sociedad recuerda *a su modo*, diríamos –siguiendo de nuevo a Assmann– que ‘la cultura del recuerdo es un fenómeno universal’ (Assmann, 2011: 32). La existencia, tanto la individual como la colectiva, es una cuestión de recuerdo. De recuerdo y también de olvido. Insisto: *también de olvido*, porque no hay existencia humana posible sin esta tensión. La memoria humana es selectiva, aunque, como veremos, no sea ‘voluntariamente’ selectiva. Precisamente porque somos finitos, nunca podemos recordarlo todo. Incluso no podríamos vivir con el terrible peso del pasado. En ocasiones es necesario olvidar. Pero la herencia que recibimos al venir al mundo no es algo que no podamos modificar. Se puede poner en cuestión, se puede transgredir. De todas formas, aquí no nos vamos a ocupar de la transgresión sino de otra cosa. El ser humano vive en una ‘comunidad de memoria’ pero también por eso vive en una ‘comunidad de víctimas’.

Un aspecto fundamental de nuestra condición de herederos es la herencia de una pérdida, *la experiencia de la pérdida*. La filósofa Judith Butler se ha ocupado de esta cuestión con gran esmero y acierto. La pérdida es algo que todos tenemos en común. Todos hemos vivido y sentido la sensación de haber perdido a alguien. Todos hemos vivido esta experiencia, una experiencia de drama y de muerte, de drama y de muerte a veces por culpa de la violencia y la crueldad. Esto significa que vivir en el mundo es habitar un ‘cuerpo vulnerable’. La existencia es una existencia en luto y en duelo. ¿Cuándo se supera el duelo? Imposible saberlo. Lo que sí sabemos es que no es posible jamás superarlo del todo. Siempre quedará inscrita en nuestro cuerpo una cicatriz que nos recuerda a los que ya no están.

La experiencia de la pérdida y del duelo nos ha mostrado algo fundamental de la condición humana: el ‘ser en la ausencia’. A veces pensamos que lo mejor sería poder olvidar, pero inmediatamente creemos que el olvido del ausente supondría la verdadera muerte, la muerte definitiva, porque el que ya no está sigue vivo mientras se le recuerde. Y hacemos un esfuerzo por recordar, pero de repente se nos olvida todo, una cara, un olor, un gesto, una palabra. El recuerdo del ausente irrumpe en el momento más insospechado y nos deshace, nos rompe, nos resquebraja.

Como mostró Virginia Woolf en su novela *Las olas*, uno no es nunca un sí-mismo. La noción de sí-mismo, de una identidad estable y definitivamente formada, no es una identidad ‘humana’. Ser humano es habitar un universo de indeterminación, de crisis, de dudas. No sé quién soy, porque el otro posee el secreto de mi ser. Pero el otro no es solo el que está ahí, presente, encarándome, sino

el ausente. Él se ha llevado ese secreto a la tumba. Vivimos implicados en vidas que 'no son las nuestras' (Butler, 2006: 42).

Existimos abiertos a los que ya no están. A veces su recuerdo resulta insoportable. Y esta situación no puede ser erradicada. Nuestros cuerpos están expuestos al recuerdo y al olvido, un recuerdo y un olvido que escapan a nuestra voluntad. Nuestro cuerpo no es del todo nuestro. Tiene una dimensión ética, moral y política.

En estos momentos vivimos una grave 'crisis de memoria', una crisis que resulta particularmente evidente en educación (cuanto menos en una educación contemplada desde Europa).

'Aprender de memoria' es un aspecto fundamental que ninguna pedagogía debería pasar por alto. ¿Por qué? Sencillamente porque, por ejemplo, aprender de memoria un texto es conferirle 'fuerza vital', porque al hacerlo, ese texto, esa palabra del otro ya forma parte de mí. En buena medida somos lo que recordamos y lo que olvidamos, somos un tejido de historias, un conjunto de narraciones. Sin ellas no podemos ubicarnos en el mundo, en nuestro mundo. ¿Por qué la educación actual no soporta la memoria? Quizá porque los tecnólogos de la educación creen que aprender de memoria es mirar hacia atrás, y hoy parece que solamente se puede mirar hacia delante, solamente se puede innovar. Pero algo así resulta sumamente falaz. La memoria no mira hacia atrás ni hacia delante; mira simplemente al tiempo, a la secuencia temporal. La memoria no repite, interpreta e interpela. El que recuerda y olvida está interpretando su herencia, y, por lo tanto, se está interpretando a sí mismo. Por eso el verdadero maestro, el maestro de verdad, no quiere ser imitado. Al contrario, desea ser cuestionado. Pero sabe que uno no puede cuestionar nada sin tener un suelo desde donde hacerlo. La memoria no está contrapuesta a la duda, ni a la discrepancia, ni al enfrentamiento.

En toda transmisión educativa tiene que haber transgresión. De no ser así no hay educación, sino adoctrinamiento. Pero la memoria no es un peligro para la transgresión, sino todo lo contrario, es su condición de posibilidad. No es posible educar sin la tensión entre el cambio y la innovación, por un lado, y la conservación por otro. Cuanta más innovación haya, tanto más necesaria es la conservación. El 'porvenir necesita provenir' (Marquard, 2001: 80), y la memoria es la facultad que mantiene precisamente esta tensión. Para ilustrar qué significa 'ser en la ausencia' voy a acudir a tres compañeros de viaje: Marcel Proust, James Joyce y Jorge Semprún. Con su ayuda inestimable vamos a reflexionar sobre qué es eso de la memoria y qué sentido tiene.

2.

Uno de los fragmentos más conocidos y citados de la historia de la literatura lo encontramos en el primer volumen de *En busca del tiempo perdido* de Proust, titulado 'Por la parte de Swann'. El narrador hace una referencia a la importancia del azar en los recuerdos y cuenta la conocida historia de la magdalena. En el instante en el que el sabor de este bizcocho le sobrecoge, surge un estremecimiento. Escribe Proust:

Me había invadido un placer delicioso, aislado, sin que tuviera yo idea de su causa. Al momento que había vuelto indiferentes –como hace el amor– las vicisitudes de la vida, sus inofensivos desastres, su ilusoria brevedad, colmándome de una esencia preciosa; o, mejor dicho, esa esencia no estaba en mí, sino que era yo. Había cesado de sentirme mediocre, contingente, mortal. (Proust 2000: 53). [...] Y de repente me vino el recuerdo: aquel sabor era el del trozo de magdalena que, cuando iba a darle los buenos días los domingos por la mañana en Combray [...], me ofrecía mi tía Léonie, después de haberlo mojado en su infusión de tela o de tila. (Proust, 2000: 55). [...] Pero, cuando después de la muerte de las personas, después de la destrucción de las cosas, nada subsiste de un pasado antiguo, solo el olor y el sabor –más débiles pero más vivaces, más inmateriales, más persistentes, más fieles– perduran durante mucho tiempo aún, como almas, recordando, aguardando, esperanzados, sobre la ruina de todo lo demás, portando sin flaquear sobre su gotita casi impalpable el inmenso edificio del recuerdo (Proust, 2000: 56).

Desde la perspectiva de Proust diríamos que 'nuestra identidad es memoria', pero que esta memoria no la controlamos, no la dominamos, no depende de nuestra voluntad. En una palabra: no somos los amos de nuestro yo, porque no somos dueños de la memoria. Marcel Proust expone desde el primer volumen de su obra su *mne-mopoética* (Weinrich, 1999: 248). Hay en la *Recherche* toda una filosofía de la identidad, un intento por responder a la pregunta '¿qué soy?' '¿qué es el ser humano?' '¿Cómo responder a esta cuestión?' Y Proust es claro y preciso:

Incluso desde el punto de vista de las cosas más insignificantes de la vida, *no somos un todo materialmente construido, idén-*

tico para todo el mundo y sobre el que cada cual pueda informarse como sobre un pliego de condiciones o sobre un testamento; nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás (Proust, 2000: 26).

El sujeto que descubrimos en la novela de Proust está fragmentado, disperso, se hace y se deshace en el tiempo. No tiene identidad, o, mejor todavía, pasa de una identidad a otra. Y no solo el yo, también el mundo, también la realidad está en constante cambio: recuerdo y olvido. 'La realidad tan solo se forma en la memoria', escribe Proust (2000: 201). Hay memoria porque hay ausencia. Si el ser humano es un ser de memoria, un *animal anamnético*, es también un 'ser de ausencias'. Somos 'seres en falta', 'seres en la ausencia'.

Dos ideas para tener en cuenta: la primera es que *la ausencia no puede sobrellevarse*. La pérdida y la ausencia de alguien abre una grieta, una herida que puede cicatrizar pero siempre dejará una marca, y es en la memoria involuntaria el instante en que el ausente surge al modo de espectro; la segunda es que en este estado de pérdida, esta vivencia de la ausencia no puede planificarse y, por lo mismo, tampoco puede educarse.

242

El otro está presente al modo de la ausencia. No se puede dejar de pensar en él. Mientras uno vive, los ausentes surgen en el presente en los momentos más insospechados, y es su presencia ausente, su condición espectral, la que configura nuestro modo de ser en el mundo. No sabemos cuándo, ni dónde, surge esta presencia, lo que sabemos es que no podemos hacer nada por evitarla. La memoria nos remite a la ausencia, y esta, en el límite, a la muerte. Pero frente a la nada infinita todavía nos queda algo, algo que Proust nos revela en uno de los fragmentos más bellos del primer volumen de la *Recherche*. La música, el arte, la literatura se encarnan en nuestros cuerpos y nos acompañan:

Pereceremos, pero tenemos como rehenes a esas cautivas divinas que conocerán también nuestra suerte y con ellas la muerte resulta algo menos amarga, menos carente de gloria, menos probable tal vez (Proust, 2000: 377).

Pero la añoranza de lo que se ha perdido es insuperable, o cuando menos una cierta añoranza. Echamos de menos a aquellas personas que nos han dejado, pero también lugares y momentos..., o incluso echamos de menos a algo de nosotros mismos. Nos echamos de menos, porque ¿qué somos, en definitiva, sino una suma nunca del

todo bien hecha, nunca del todo resuelta, de esos lugares y esos tiempos, de esas relaciones, de esas presencias ausentes?

3.

Para tratar esta cuestión voy a referirme a un conocido relato de James Joyce que encontramos al final de *Dublineses*, un relato titulado *Los muertos*. La acción tiene lugar en la noche de Reyes, en casa de las hermanas Morkan. Se está preparando el baile anual. Llegan los invitados, entre ellos Gabriel Conroy y su esposa Gretta. Hacia el final de la cena, Gabriel toma la palabra y dice:

Pero, como todo –continuó Gabriel, su voz cobrando una entonación más suave–, siempre hay en reuniones como esta pensamientos tristes que vendrán a nuestra mente: recuerdos del pasado, de nuestra juventud, de los cambios, de esas caras ausentes que echamos de menos esta noche. Nuestro paso por la vida está cubierto de tales memorias dolorosas, y si fuéramos a cavilar sobre las mismas, no tendríamos ánimo para continuar valerosos nuestra vida cotidiana entre los seres vivientes. Tenemos todos deberes vivos y vivos afectos que reclaman, y con razón reclaman, nuestro esfuerzo más constante y tenaz (Joyce, 2007: 204-205).

243

El discurso del señor Conroy marca no solo el tono del relato sino también la *antropología* de Joyce: en todo presente hay pasado, y en todo presente hay ausentes. El presente no puede escapar de las *presencias espectrales* que echamos de menos especialmente en esos días, en esos en los que nos detenemos y nos paramos a pensar y a sentir. Y en esos días felices, aparentemente felices, en los que la felicidad casi es una obligación, la ausencia del otro es más dramática, más terrible; son esos días en los que sentimos la ausencia. Y eso es la vida. Vivir es vivir acompañados de la ausencia. Estamos muy lejos de las tesis de Heidegger en *Ser y tiempo*. Según el pensador de la Selva Negra, no experimentamos la muerte del otro, únicamente nos limitamos a ‘asistir’ a ella. Joyce, en cambio, expresa todo lo contrario. No solo vivimos la muerte del otro, también su ausencia, su vacío.

Después de relatar los pensamientos de Gabriel, el escritor irlandés escribe un fragmento memorable, uno de los más bellos de la literatura contemporánea:

El aire del cuarto le helaba la espalda. Se estiró con cuidado bajo las sábanas y se echó al lado de su esposa. Uno a uno se iban convirtiendo ambos en sombras. Mejor pasar audaz al otro mundo en el apogeo de una pasión que marchitarse consumido funestamente por la vida (Joyce, 2007: 223).

Ha sido necesario el recuerdo involuntario (a partir, en este caso, de una canción) la para que Gabriel se dé cuenta de que la vida está hecha de instantes, de pasiones. Se echa en la cama al lado de su esposa, acompañándola en silencio. Finalmente oye cómo la nieve cae sobre el cristal de la ventana, y escribe Joyce:

Su alma caía lenta en la duermevela al oír caer la nieve leve sobre el universo y caer leve la nieve, como el descenso de su último ocaso, sobre todos los vivos y los muertos (Joyce, 2007: 224).

4.

244

Pero hay otra dimensión del ser en la ausencia que no debería pasarse por alto. Me refiero a la de las *víctimas*. El escritor español Jorge Semprún fue deportado al campo de Buchenwald en 1943. Allí permanecerá hasta su liberación, en abril de 1945. Tenía veintidós años. Años después escribe en francés, su idioma literario y filosófico, una obra memorable titulada *La escritura o la vida*. La disyuntiva es decisiva para comprender lo que Semprún quiere decirnos: no es posible vivir con determinados recuerdos. Escribir es recordar, y, si se recuerda, el horror es imposible de evitar. Porque ¿cómo vivir con la persistente presencia de la muerte? ¿Cómo habitar un mundo en el que los ausentes están excesivamente presentes, excesivamente próximos?

La obra de Semprún muestra el modo de actuar de la memoria. No habla 'sobre' la memoria; lo que hace Semprún es explicarnos su funcionamiento. Según él, la memoria avanza a trompicones, hacia delante y hacia atrás, recordando y olvidando, haciendo presente la muerte y los ausentes. Pero, sobre todo, Semprún trata en este libro de la relación entre 'lo que ha sucedido' y 'la forma de contarlo'. ¿Cómo expresar con palabras el horror de lo vivido en el campo? Hay una duda que le asalta al superviviente: ¿seré capaz de encontrar las palabras adecuadas para mostrar 'el salvajismo del animal humano'? No hace falta un esfuerzo de memoria, en este caso. Al contrario, la memoria sobra, hay demasiada memoria, hay un *exceso* de

memoria. El narrador se encuentra ahí, de nuevo, el día de la liberación y escribe:

No obstante, una duda me asalta sobre la posibilidad de contar. No porque la experiencia vivida sea indecible. Ha sido invivible, algo del todo diferente, como se comprende sin dificultad. Algo que no atañe a la forma de un relato posible, sino a su sustancia. No a su articulación, sino a su densidad... Solo alcanzarán esa sustancia, esa densidad transparente, aquellos que sepan convertir su testimonio en un objeto artístico, en un espacio de creación. O de recreación. Únicamente el artificio de un relato dominado conseguirá transmitir parcialmente la verdad del testimonio (Semprún, 1995: 25).

Es la densidad de la experiencia vivida la que hace difícil la narración. Pero es posible narrar, y sobre todo es necesario. Ahora bien, solamente el arte puede hacerlo. Se invierte así la tesis de Adorno sobre la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz. No solamente no es imposible escribir poesía sino que es lo único que puede hacer justicia a lo sucedido.

La obra de Semprún es, pues, una obra sobre la memoria, ciertamente, pero es mucho más; es una reflexión sobre el mal y la muerte, y, en este sentido, es una crítica radical a las dos filosofías más importantes del siglo xx, la de Ludwig Wittgenstein y la de Martin Heidegger. El primero, en el *Tractatus logico-philosophicus*, es un negador de la muerte; como Epicuro, como Spinoza. El segundo, en cambio, no. Su visión de la muerte es radicalmente contraria a la de Wittgenstein. Para Heidegger la muerte está desde el principio en el modo de ser del 'existente' (*Dasein*). Pero la analítica del *Sein-zum-Tode* (ser-para-la-muerte) que Heidegger expone en *Ser y tiempo* es indiferente al Otro. Lévinas ya lo criticará con fuerza, y Semprún también. A Heidegger solo le preocupa la muerte del *Dasein*. En cambio, Semprún vive en Buchenwald la muerte de sus compañeros, especialmente la de su maestro Maurice Halbwachs; no se 'limita a asistir a ella', como diría Heidegger. La vive en su propio cuerpo, literalmente. Merece la pena atender a sus propias palabras:

Semana tras semana había yo contemplado cómo surgía, como florecía en sus ojos el aura oscura de la muerte. Compartíamos eso, esa certeza, como un mendrugo de pan. Compartíamos esa muerte que crecía, ensombreciendo su mirada, como un mendrugo de pan: signo de fraternidad. Como se comparte

la vida que a uno le queda. La muerte, un mendrugo de pan, una especie de fraternidad. Nos concernía a todos, era la sustancia de nuestras relaciones. No éramos otra cosa más que eso, nada más –nada menos, tampoco– que esa muerte que crecía. La única diferencia entre nosotros era el tiempo que nos separaba de ella, la distancia todavía por recorrer (Semprún, 1995: 30).

Lo que Semprún recuerda no es haber ‘asistido’ a la muerte de su maestro, sino haberla ‘vivido’, algo que Heidegger nunca sería capaz de comprender. *La escritura o la vida* es un torpedo en la línea de flotación de *Ser y tiempo*. Escribe Semprún:

Una especie de tristeza física se había apoderado de mí. Me hundí en esa tristeza de mi cuerpo. En ese desasosiego carnal, que me volvía inhabitable para mí mismo. El tiempo pasó. Halbwachs estaba muerto. Yo había vivido la muerte de Halbwachs (Semprún, 1995: 57).

246

Es verdad que no hace falta haber estado en un campo de concentración para haber vivido la experiencia del mal. Pero el campo, el *Lager*, aporta algo más:

Lo esencial –digo al teniente Rosenfeld– es la experiencia del Mal. Ciertamente, esta experiencia puede tenerse en todas partes... No hacen ninguna falta los campos de concentración para conocer el Mal. Pero aquí, esta experiencia habrá sido crucial, y masiva, lo habrá invadido todo, lo habrá devorado todo... Es la experiencia del Mal radical... (Semprún, 1995: 103).

No se puede, ni se debe, identificar el mal con lo inhumano. Al contrario, es su condición de posibilidad. No hay humanidad si no existe la posibilidad del mal. El mal es, en el hombre, una posibilidad vital, *la* posibilidad vital. Y Semprún insiste una y otra vez: es esa posibilidad, esa experiencia del mal y de la muerte, la que uno ha vivido en el *Lager*. No se ha ‘asistido’ a la muerte, no, de ningún modo, de ninguna de las maneras. Se ha *vivido* la muerte (Semprún, 1995: 104). En este sentido, Semprún propone ‘variar’ el famoso verso de Paul Celan que encontramos en su poema ‘Fuga de muerte’ (*Todesfuge*), ‘La muerte es un maestro de Alemania’, por otro: ‘La muerte es un maestro de la humanidad’.

Para poder comprender qué es el mal y qué es la muerte, qué es el mal y la muerte en un campo de concentración, en un *Lager*, no es suficiente con tener documentos. Es más, los documentos dicen verdades, pero no expresan la verdad esencial, la más importante. Para llegar a ella es necesario el artificio, el relato, la poesía, el arte.

Y luego habrá documentos... Más tarde, los historiadores recogerán, recopilarán, analizarán unos y otros: harán con todo ello obras muy eruditas... Todo se dirá, constará en ellas... Todo será verdad... salvo que faltará la verdad esencial, aquella que jamás ninguna reconstrucción histórica podrá alcanzar, por perfecta y omnicomprendiva que sea... (Semprún, 1995: 141).

No es suficiente con los documentos, es necesario que alguien narre el horror. La verdad de los poetas, de los novelistas, es precisa. Por eso exclama: '¡Necesitamos un Dostoievski!' (Semprún, 1995: 144). La memoria nos devuelve la palabra de los ausentes, el sufrimiento de las víctimas. Nadie podrá hablar 'en nombre de otro', en nombre del que entró en la cámara de gas y se convirtió en humo y cenizas, pero su voz está presente en el intersticio de las palabras de los supervivientes. Estas palabras, estos recuerdos son recuerdos del mal absoluto, del mal humano. No deberíamos olvidar algo decisivo: que el mal no es la ausencia de humanidad sino su posibilidad. *No hay humanidad sin posibilidad del mal:*

En Buchenwald, los SS, los *Kapos*, los soplones, los torturadores sádicos, formaban parte de la especie humana al mismo título que los mejores, los más puros de nosotros, de entre las víctimas... (Semprún, 1995: 180-181).

La memoria nos recuerda que el mal no es algo que 'ya pasó' sino que sigue presente. El mal es una presencia inquietante. El mal humano posee (in)finitas máscaras, algunas muy evidentes, otras que surgen de forma disimulada, pero todas ellas tienen algo en común: son expresiones de la condición humana.

El recuerdo del mal no es garantía de que el horror no vuelva a repetirse, porque nada ni nadie puede garantizar algo así. De hecho, la repetición del horror es una posibilidad que no podrá exorcizarse. Incluso la memoria del mal puede ser portadora de un mal mayor: la venganza. Jorge Semprún se ocupará de esta cuestión en su novela *Veinte años y un día*.

La memoria, sea la voluntaria o la involuntaria, siempre es ambigua. Es capaz de lo mejor y de lo peor. La memoria es un riesgo. Ciertamente es un riesgo, pero los riesgos hay que correrlos. Como seres finitos no nos queda más remedio que aceptar que el riesgo es consustancial a la vida. En ocasiones sería preferible olvidar, pero es algo que no podemos controlar a voluntad. A veces, muchas veces, sucede sin querer. Sabemos por Proust y por Joyce que la memoria es involuntaria, que la memoria es un acontecimiento, que la memoria sucede sin que podamos evitarlo. Recordamos y olvidamos *sin querer*. Y el recuerdo nos devuelve a la infancia, a la ausencia, al horror, a las víctimas.

5.

Sugiero dejar de pensar el mal al modo metafísico, como ausencia de bien, y hacerlo al modo antropológico, esto es, como *insensibilidad* frente al *sufrimiento* del *otro* – con independencia de que sea o no humano–. Eso es el mal. No hay que darle más vueltas. O quizá, precisamente por eso, hay que darle muchas más vueltas. La *insensibilidad*, el *sufrimiento* y la *alteridad* son las tres palabras que configuran la (¿moderna?) *gramática del mal*. Y no hace falta pensar en el Diablo para comprender quién es capaz de habitar en esta gramática. No es necesario –aunque esto no significa que no debamos hacerlo– pensar en la guerra, en las torturas, en las masacres para comprender el mal. Como sucede en la película *Amén* de Costa-Gavras, hay que imaginarse a alguien contemplando –impasible– el sufrimiento de otro y, después, ser capaz de justificarlo. Eso es el mal: la indiferencia y la crueldad legitimadas bajo el paraguas del deber, de un ‘imperativo categórico’:

Las cosas eran tal como eran, así era la nueva ley común, basada en las órdenes del *Führer*; cualquier cosa que Eichmann hiciera la hacía, al menos así lo creía, en su condición de ciudadano fiel cumplidor de la ley. Tal como dijo una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su *deber*; no solo obedecía *órdenes*, sino que también obedecía la *ley* (Arendt, 1999: 205).

Como en *El castillo* de Kafka, el mal no es diabólico sino ordinario; se encuentra en la vida cotidiana de las redes sociales. No comprenderemos la actual gramática del mal si lo contemplamos con las lentes del *Triunfo de la Muerte* de Brueghel. Es necesario cambiar de

registro. El mal es la indiferencia que habita entre los ‘amigos’ de la red tecnológica, es la ‘vigilancia’ a la que los usuarios de las redes se someten gustosamente.

En contra de lo que muchos piensan, la tecnología no es un instrumento sino una lógica, un sistema, una forma de vida centrada en algunos principios incuestionables, especialmente el de la velocidad. En este sistema social la indiferencia de lo que le sucede al otro, o a ‘determinados otros’, domina ampliamente. Por ello, ya va siendo hora de cambiar de perspectiva porque, a diferencia de lo que la filosofía metafísica ha sostenido a lo largo de su historia, no hay que pensar el mal como una ausencia de bien. El mal, bajo la máscara de la indiferencia y de la crueldad, anda a sus anchas por todas partes, es extensivo al sistema tecnológico, a su marco político, social y, sobre todo, moral.

Quizá la memoria pueda ayudarnos a detectar el mal, o quizá no. Imposible saberlo. La ambivalencia de la memoria es, al mismo tiempo, su grandeza y su miseria. En ella hallamos lo mejor y lo peor: puede ser un antídoto contra el mal, un antídoto para que el horror no se repita, por un lado, o la fuente de la venganza, por otro. Por eso es necesario tener muy presente la advertencia del sociólogo Zygmunt Bauman:

Los recuerdos pueden servir al mal tan aplicada y eficazmente como querríamos que sirvieran a la causa de la mejora y al aprendizaje a partir de los errores. (Bauman/Donskis, 2015: 49).

Por mi parte, desde hace años me ocupo de leer y estudiar en detalle los relatos de los supervivientes de los campos de concentración –especialmente de los nazis–. Como hemos visto en el caso de Jorge Semprún, también muchos republicanos españoles murieron en ellos, especialmente en Mauthausen. Después de todas estas lecturas estoy convencido de que la *Shoá* no fue el fracaso de la civilización, sino su punto más álgido. Esto es lo que la hace terrible. La *Shoá* es una de las consecuencias (perversas) de la modernidad ilustrada, es la expresión de la racionalidad del mal. Escribe, en este sentido, Bauman:

Lo que nos puede enseñar la historia de Eichmann es otra cosa: la *racionalidad* del mal. Podemos aprender que el mal es tan impecablemente racional como la bondad. El pensamiento lógicamente correcto, sujeto y sensible a todas las reglas de

la racionalidad, se desvela impotente en sí mismo cuando debe evitar los hechos del mal en su propio terreno. De hecho, se puede convertir en el dispositivo más eficaz del mal (Bauman, 2002: 82).

La ética necesita pasar la 'prueba de Auschwitz'. Hoy ya no nos hace falta una *ethica 'more geometrico' demonstrata* sino una *ethica 'more Auschwitz' demonstrata* (Agamben, 2000: 10). Una ética *more Auschwitz* es una ética que no nace de la idea del Bien sino de la experiencia del mal, de la experiencia histórica del mal, del sufrimiento de las víctimas. De ahí que esta ética vaya de la mano de la memoria, de la palabra de los ausentes. Una ética de la memoria no puede identificarse con una moral del 'deber de recordar'. No voy a entrar en detalle en esta cuestión, ciertamente difícil por su ambivalencia. Bastará con decir que, a diferencia de la moral, *la ética no trata de deberes sino de deseos*. La moral se ocupa del 'deber', la ética del 'deseo'. Frente a una moral del recuerdo una ética de la memoria sería, parafraseando a Max Horkheimer, una ética en la que 'ni el mal ni la muerte tengan la última palabra', en la que 'el verdugo no triunfe definitivamente sobre la víctima inocente' (Horkheimer, 2000: 169).

250

6.

El director Michael Haneke realizó en el año 1997 la primera versión de su película *Funny Games*. Diez años después, él mismo filmará una nueva versión, con actores americanos, prácticamente idéntica a la alemana. *Funny Games* narra la historia de una familia secuestrada por dos jóvenes durante una noche en una casa de campo junto a un lago. No contaré aquí más de la historia. Lo interesante es el objetivo que persigue su director. Haneke ha repetido en muchas entrevistas que *a él no le interesa la violencia sino su representación*. De lo que trata su cine, y en especial *El vídeo de Benny* y *Funny Games*, es de la representación de la violencia. Pero también hay otra cuestión en sus películas: la indiferencia al sufrimiento de los demás. Peter y Paul, así se llaman los jóvenes 'psicópatas', ejercen una violencia 'divertida', sin motivo alguno, para comprobar simplemente lo que se siente. El espectador asiste impasible a un juego de horror. No hay en ellos compasión alguna. Se trata de sentir emociones, nada más.

Vivimos en una realidad 'adiaforizada'. Siguiendo a Bauman y a Donskis, diría que *adiaforización* no quiere decir 'sin importancia'

sino 'irrelevante' o, mejor todavía, 'indiferente' (Bauman/Donskis, 2015: 57). Lo que hay en las sociedades tecnológicas neoliberales no es tanto una crisis de justicia como una crisis de *confianza*, de *comunicación* y *compasión*. En el fondo, toda gramática, incluso las gramáticas morales, funciona según lógicas de la crueldad. Esto significa que las gramáticas crean *mecanismos legitimadores de la indiferencia* hacia el sufrimiento de determinados seres. Las instituciones educativas (la familia, la escuela, las iglesias, los medios de comunicación) se encargan de enseñar a los recién llegados que hay vidas que no merecen la pena ser lloradas. Ese es el mal que el sistema tecnológico neoliberal no solamente no ha eliminado sino que ha desarrollado de forma perversa. Esa es una de las consecuencias perversas de la modernidad.

Así pues, sostengo *grosso modo* que el mal, en una gramática tecnológica, es la indiferencia, y la indiferencia va ligada a la 'sustitución'. En la 'sociedad-red' todos somos (y debemos ser) sustituibles. Y si alguien no lo es, entonces, como dijo hace muchos años Bertold Brecht, es que *algo está tramando* (Brecht, 1979: 137). Si alguien no es sustituible, es sospechoso de inmediato. Esta lógica es perfectamente aplicable a la educación, en especial a la educación superior (o universitaria). Cualquiera puede hablar de cualquier cosa, cualquiera puede pasar un power-point, cualquiera puede... Las clases han dejado de estar firmadas, los profesores tienen técnicas pero no *estilo*.

En la sociedad tecnológica ha desaparecido la privacidad. El *Big Brother* de Orwell tiene ahora una 'cara amable' (Han, 2014). Parece que uno ya 'ama' a ese 'Gran Hermano', por eso entrega gustoso a la red todos sus secretos. Pero hay más. No solamente ha desaparecido la 'esfera privada', sino también, y lo que es más grave, el ámbito íntimo. Esa intimidad, que con tanto acierto desarrolló el filósofo alemán Peter Sloterdijk en el volumen primero de su trilogía *Esferas* (2003), es lo que está amenazado en la gramática moral de los sistemas sociales tecnológicos.

En todo caso, una ética de la memoria no puede dejar de ir de la mano de una 'pedagogía poética'. ¿Por qué? Simplemente porque –para decirlo con palabras de la filósofa española María Zambrano–: 'Lo más irrenunciable para la poesía es el dolor y el sentimiento. Por eso la poesía mantiene la memoria de nuestras desgracias. Y todavía más, nos hace simpatizar con aquello que nos hemos prohibido, con todo lo que hemos arrojado de nuestra alma, con las pasiones cuya tiranía nos había liberado la razón' (Zambrano, 2015: 707).

Bibliografía citada

- AGAMBEN, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos.
- ARENDT, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Tusquets.
- ASSMANN, J. (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo*. Madrid: Gre-dos.
- BAUMAN, Z. (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. y DONSKIS, L. (2015). *Ceguera moral*. Barcelona: Paidós.
- BRECHT, B. (1979). *Historias de almanaque*. Madrid: Alianza.
- BUTLER, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- HAN, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (1979). *Sein und Zeit*. Tübinga: Max Niemeyer.
- HORKHEIMER, M. (2000). *Anhelos de justicia*. Madrid: Trotta.
- JOYCE, J. (2007). *Dublínenses. Los muertos*. Madrid: Alianza.
- KAFKA, F. (1996). *Das Schloss*. Frankfurt: Fischer.
- MARQUARD, O. (2001). *Filosofía de la compensación*. Barcelona: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (2008). *Fragmentos póstumos IV*. Madrid: Tecnos.
- PROUST, M. (2000). *Por el camino de Swann*. Barcelona: Lumen.
- SEMPRÚN, J. (1995). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- SEMPRÚN, J. (2003). *Veinte años y un día*. Barcelona: Tusquets.
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Esferas 1*. Madrid: Siruela.
- WEINRICH, H. (1999). *Leteo. Arte y crítica del olvido*. Madrid: Siruela.
- WITTGENSTEIN, L. (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- WOOLF, V. (2000). *The Waves*. Londres: Penguin.
- ZAMBRANO, M. (2015). *Filosofía y poesía. Obras completas I*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.