

LA MEMORIA PELIGROSA BAJO SOSPECHA¹

Manuel Reyes Mate²

ORCID: 0000-0002-6776-0755

reyes.mate@cchs.csic.es

Resumen:

El artículo confronta las críticas más recientes a la cultura de la memoria a la concepción metziana de la misma, que parte de la *memoria passionis* para proponer una cultura anamnética. Para responder, el autor reconstruye las características de la concepción de la memoria de Metz, concentrándose en la inflexión de su pensamiento provocada por Auschwitz y su proyecto de olvido y exterminio del pueblo judío con su “memoria peligrosa”.

Palabras clave: memoria de las víctimas, Johann B. Metz, cultura amnésica, cultura anamnética, Auschwitz

MEMÓRIA PERIGOSA SOB SUSPEITO

Resumo:

O artigo confronta as mais recentes críticas à cultura da memória à concepção metziana de mesma, que parte da *memoria passionis* para propor uma cultura anamnética. Para responder, o autor reconstrói as características da concepção de memória de Metz, concentrando-se na inflexão de seu pensamento provocada por Auschwitz e seu projeto de esquecimento e exterminio do povo judeu com sua “memória perigosa”.

Palavras chave: Memória das vítimas, Johann B. Metz, cultura amnésica, cultura anamnética, Auschwitz

¹ Este texto desarrolla ideas que fueron expuestas en forma abreviada en un escrito alemán con el título “*Die gefährliche Erinnerung in Gefahr*” (Reyes Mate, 2018).

² Filósofo, es doctor por la Universidad de Münster, Alemania, y por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha dedicado su vida académica a investigar la dimensión política de la razón, la historia, la memoria y, en particular, el papel de la filosofía después del Holocausto y Auschwitz.

THE DANGEROUS MEMORY UNDER SUSPICION

Abstract:

The article confronts the most recent criticisms of the culture of memory to the Metzian conception of it, which starts from the *memoria passionis* to propose an anamnestic culture. In response, the author reconstructs the characteristics of Metz's conception of memory, concentrating on the inflection of his thought caused by Auschwitz and his project of forgetting and exterminating of the Jewish people with his “dangerous memory”.

Key Words: Memory of the victims, Johann B. Metz, amnesic culture, anamnestic culture, Auschwitz

En una cultura tan amnésica como la occidental, la memoria es una recién llegada. Su presencia pública coincide con el fin de la guerra fría y el inicio de la globalización. Es en ese momento de respiro cuando aflora la memoria reprimida, sobretudo la memoria de las víctimas del Holocausto, y, tras ella, otras muchas. Unas décadas después, muchos son los que empiezan a hablar de hartazgo y abuso. Después de que Todorov (1998) hablara de los “abusos de la memoria” se habló en Francia de “la memoria saturada” (Robin, 2003) y luego, en USA, de “adicción a la memoria” (Maier, 1993) y ahora, en Italia (Giglioli, 2014) y un poco por doquier, de la religiosización o incluso cristianización del deber de memoria, convertido en religión civil. No son negacionistas ni autores alérgicos a la memoria de Auschwitz. Al contrario. Su crítica dirige los dardos contra la “cultura de la memoria” (Coquio, 2015), es decir, va contra el modo en que hoy se expresan las víctimas, los expertos, las instituciones y hasta la opinión pública cuando hablan de la memoria de Auschwitz.

Lo que critican, en primer lugar, es su reducción cultural. Hemos reducido la memoria a peregrinaciones, monumentos, museos o representaciones artísticas, que no están mal pero que no basta. El problema de esta inflación o consumo memorialístico es dar al hecho de recordar un valor sacramental o performativo: como si bastara recordar

sentimentalmente para que se produjeran los efectos transformadores de la memoria. Otra línea crítica se refiere a la desproporción entre las posibilidades de la memoria y lo que se espera de ella. No olvidemos que de la memoria de Auschwitz se espera que la barbarie no se repita, pero ¿puede acaso la frágil memoria hacer frente a las fuerzas telúricas que mueven la historia? No se puede decir que Auschwitz haya caído en el olvido y sin embargo los genocidios se han seguido produciendo en la ex -Yugoslavia, en África Central, en Camboya. Para que la historia no se repita habría que recurrir a estrategias políticas, militares, económicas, jurídicas y educativas mucho más contundentes que la frágil memoria. Otra línea crítica dispara contra lo que podríamos llamar sublimación o ideologización de todo lo que rodea a la memoria: convertimos a las víctimas en héroes; elevamos la autoridad del sufrimiento a negación de toda crítica; fomentamos la competencia entre víctimas; extendemos el manto de la culpa a todo aquel que no empatice con la víctima, consiguiendo así no que las cosas cambien sino que seamos más los que suframos. Por no hablar de la utilización comunitarista o nacionalista de la memoria que abona el terreno al odio o al resentimiento.

Frente a este descrédito, que no es de hoy, encontramos la defensa decidida por parte de J. Baptist Metz, el teólogo de la memoria, de una “cultura anamnética”. Habría entonces que preguntarse si estas críticas afectan al nervio de la cultura anamnética o si, por el contrario, la concepción metziana de la memoria es la debida respuesta a la ofensiva contemporánea contra la cultura de la memoria.

Reivindicar el pensamiento de Metz es significativo porque él sí ha construido una cultura anamnética a contrapelo de un tiempo, el nuestro, caracterizado por la amnesia tanto en versión moderna como posmoderna; no sólo eso sino que se ha arriesgado a hablar de una “ética anamnética” y hasta de una “razón anamnética”, lo que es llevar la defensa de una cultura de la memoria hasta sus últimas exigencias.

En Metz, todo empieza con la *memoria passionis*. Hoy relacionamos memoria o deber de memoria con Auschwitz. Metz reconoce que llegó “tarde muy tarde a Auschwitz”.

Llegó en cualquier caso después de que se encontrara con el concepto de memoria. Y eso, a saber, que primero fuera la memoria y luego Auschwitz, es significativo.

La *memoria passionis* tiene en Metz tres características. Es, en primer lugar, herencia judía. Israel es el pueblo de la memoria entre otras razones porque ni archiva ni idealiza el sufrimiento sino que le hace presente (por la memoria) para ser interpelado por él. Frente a los coloridos recursos que moviliza la tragedia griega para hacer digerible el escándalo del sufrimiento, el relato bíblico es de una enorme simplicidad o “pobreza” pues no acepta más respuesta que la acabe con el sufrimiento. El monoteísmo juega ahí un papel decisivo porque el sufrimiento que acompaña la historia de la creatura a quien va a interpelar es, no sólo al hombre (como hará la teología posterior), sino también a Dios (como hace Job). El monoteísmo impide cualquier estrategia exculpatoria, como hace la tragedia griega que se inventa la contradictoria figura del “inocente culpable” para acallar la pregunta.

La segunda característica consiste en la importancia de la culpa, de ahí el peso que tiene en su teología el relato bíblico de la caída. Metz se fija en el hecho de que el primer gesto libre de un hombre perfecto (Adán fue dotado con el *donum integritatis*) es una transgresión, causa del sufrimiento y de la muerte. Esto lleva a la sorprendente paradoja de que la historia de la libertad sea una historia de sufrimiento. Esta particular visión de la historia de la libertad, tan ligada al mal histórico, le lleva a plantearse el sufrimiento, por supuesto como alienación (*Entfremdung*), es decir, como una patología social ligada a causas económicas o sociales, pero también como culpa (*Schuld*), esto es, como un problema que convoca la responsabilidad de todo hombre por ser hombre.

La interpelación de los que sufren no se sacia sólo con justicia social. El ámbito de esta justicia es el mismo de la libertad, referida a los bienes que producimos y que tenemos que repartir adecuadamente. Pero en la vida y en el mundo hay injusticias que escapan a nuestra libertad pero de las que, según este relato, tenemos que hacernos responsables. Somos culpables de lo que no hemos hecho, es decir, somos culpables de todo sufrimiento, el derivado de las injusticias por supuesto, y el que significa la muerte. Y

lo somos porque sufrimiento y muerte no son acontecimientos naturales, sino la consecuencia del gesto libre originario que ejecutó el ser humano.

Finalmente, el rigor de la respuesta a la pregunta del sufrimiento. Es verdad que ni siquiera las respuestas teológicas acallan la pregunta, pero la respuesta tiene que estar a la altura de la pregunta. Lo que esto quiere decir es que quien sufre no se contenta con estrategias dilatorias, como la del héroe rojo de Bloch, que encuentra sentido a su desgracia sacrificándose por la humanidad; ni menos que se la disuelva en teorías idealistas que explican el mal como si fuera combustible del bien. No hay salidas idealistas a la pregunta por el mal. Aquí el teólogo Metz juega todas sus cartas: Dios tiene que intervenir por eso dice que “*el sufrimiento acaba en la nada si no es un sufrimiento que convoca a Dios*” (Metz, 1993: 53). No se convoca a Dios sólo para que salve a los pecadores (Soteriología) sino para que responda del sufrimiento de los inocentes (Teodicea), es decir, Dios tiene que hacerse cargo del sufrimiento material que no tiene que ver en primer lugar con la ofensa a Dios (pecado) sino con el mal del hombre (sufrimiento). El Dios monoteísta está comprometido en la respuesta. Al filósofo le puede parecer precipitada esta convocatoria de Dios, pero Metz lo tiene claro: sólo valen respuestas que estén a la altura de las preguntas que plantea el sufrimiento y la muerte. Si las preguntas son reales, las respuestas no pueden ser ilusas.

Esta concepción de la memoria la tenía Metz antes de encontrarse con Auschwitz. A partir de ese momento, “todo tiene que medirse a Auschwitz”, dice, incluida la memoria. ¿Qué añade entonces Auschwitz a su *memoria passionis*? Lo que añade tiene que ver con lo que él entiende por Auschwitz: un proyecto de olvido. El proyecto genocida del hitlerismo no pretendía sólo de exterminar físicamente al pueblo judío, sino también metafísicamente, esto es, destruir su genio, su significación en la historia de la humanidad, es decir, su memoria. Como si nunca hubiera existido. A partir de su encuentro intelectual con Auschwitz, a lo largo de los años setenta, su *memoria passionis* tenía que hacerse cargo de la memoria del pueblo judío, amenazada de muerte por el proyecto hitleriano que había tenido lugar. La “memoria peligrosa”, calificada así por Metz en virtud de la capacidad inventiva y crítica que había demostrado a lo largo de los siglos, estaba en peligro.

Esta toma de conciencia produce una inflexión en su teología anamnética que se traduce, en primer lugar, en la promoción de una cultura de la memoria que la haga presente y, además, en convertir a la memoria en la auténtica categoría universal pues sólo ella es capaz de entender lo ausente del presente, es decir, todo aquello por lo que cada ser que sufre gime y espera. Sólo ella puede no confundir lo fáctico (el mundo de los vencedores) con toda la realidad.

Esta memoria del sufrimiento es peligrosa porque se enfrenta a mecanismos de exculpación ya muy instalados. Peligrosa, sobre todo, para quien la transmite porque se hace abogado de una causa que provocará entre los demás indiferencia, incompreensión o indignación. Ejemplar es el debate entre Sartre y Camus a propósito de *L'homme révolté*. A Camus le obsesionaba el sufrimiento de un inocente; a Sartre, los de la clase obrera. Sartre criticaba a Camus porque veía en el pensamiento de su oponente una preocupación teológica, mientras que la suya era eminentemente política. La respuesta de Camus: “si Vd sacrifica un solo inocente, abre las puertas a la barbarie”. Sartre nos representa bien, pero los que aciertan son el teólogo Metz y el agnóstico Camus que tienen claro el alcance terrenal de la tradición teológica del sufrimiento. Si descuidamos esa preocupación moral por el inocente, amparándonos en el sentido político del que hace gala Sartre, estamos abriendo las puertas a la barbarie.

Muy metziana es la idea expuesta en la declaración del Synodo de los obispos alemanes *Unsere Hoffnung*: “si nos entregamos al sinsentido de la muerte y de la justicia cuando una y otra afectan a los muertos, entonces resulta que sólo tendremos palabras huecas para los vivos” (Peters, 1998: 72). Hay una relación entre la justicia de los vivos y la de los muertos, entre el sentido de la vida y el de la muerte. No se trata, en primer lugar, de creer en el más allá, sino de tomarnos en serio el más acá.

Volvamos al punto de partida: ¿afectan las críticas actuales a la teoría de Metz? En relación a la devaluación cultural de la memoria, Metz reconoce que se está dando efectivamente: “nosotros hablamos en el cristianismo de una memorial cultural pero en

absoluto de una auténtica cultura de la memoria” (Metz, 2006: 75). Ahí denuncia críticamente la reducción cúllica de la cultura anamnética. Y ¿cuál es la diferencia entre culto y cultura? Todo depende de que relacionemos o no la memoria de los sufrimientos pasados con los presentes. Y esa relación tiene que traducirse en propuestas concretas que permitan construir la historia sin sacrificar a los más débiles, por eso dice que *“la política es el nuevo nombre de la cultura”* (Metz, 1977: 89) y, también, en un giro epistémico de gran alcance y que él formula así: *“dejar hablar al sufrimiento del otro es el presupuesto de cualquier pretensión de universalidad”* (Metz, 1997: 158). El único punto concreto que nos permite una visión del conjunto de la realidad es el de la víctima. En su idea de cultura memorial sí hay pues una propuesta teórica y práctica, lejos del sentimentalismo del culto y de la tentación mítica.

En lo que sí se diferencia de estos críticos es en la alternativa a esa devaluada “cultura de la memoria”. Para Catherine Coquio, por ejemplo, la alternativa es la figura de la utopía, que en ella no tiene que ver con esperanza, sino con su sentido etimológico de “no-lugar”. El crimen contra la humanidad conlleva una destrucción de la realidad que deja a las víctimas “sin lugar”. La autora cita el testimonio de Sylvie Umbieyi, una superviviente del genocidio Tutsi, que decía *“cuando pienso en el genocidio, me pregunto dónde situar mi existencia, pero no encuentro lugar”* (Coquio, 2015, 183). La memoria es utópica en el sentido de que rescata ese no-lugar, esa ausencia, y la hace presente. Para Metz, sin embargo, esta utopía no puede ser la respuesta a la desrealización del crimen contra la humanidad porque la realidad destruida no es una entidad abstracta sino el destino de todas y cada una de las víctimas que piden no sólo que se les recuerde sino que se les responda. No se trata sólo de recordar sino también de responder. Ahora bien, si lo que la filosofía puede ofrecer a las víctimas es utopía, Metz replica que, frente a los muertos, las utopías sólo tienen palabras vacías, promesas vanas o, dicho en sus propios términos, *“las utopías acaban siendo mera expresión de la razón astuta cuando se quedan en ellas mismas y no tienen en cuenta a Dios”* (Metz, 1977, 154). La invocación de Dios desconcierta pero en su razonamiento es la “X” que da sentido a la pregunta. La respuesta a la *memoria passionis* no consiste sólo en la conciencia crítica de la ausencia, ni tampoco en la felicidad de los nietos. Los muertos y fracasados también tienen derecho a la esperanza y si no la hay para

ellos tampoco para los vivos. En la medida en que la filosofía no renuncia a la esperanza de los vivos tiene ahí, en el destino de los muertos, su gran desafío para nuestro tiempo, como bien recordaba Max Horkheimer. Fue este agnóstico marxista el que escribió en su cuaderno de notas que todo el sufrimiento humano sería inútil, como si no hubiera existido, si no hubiera una mente resistente al olvido –es decir, una mente divina- que lo acogiera y se hiciera cargo. Esta remisión a una mente divina supone para el filósofo un dilema muy real pero del que no puede escaparse pues “*tal es el interrogante de la filosofía*”, decía el patrón de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, 1976,16). Si la filosofía se toma en serio el grito de las víctimas, no puede archivarle tras su muerte porque entonces bastaría morir para que la injusticia se desvaneciera. Por eso, para calibrar el peso de la injusticia de las víctimas presentes hay que tener presentes las injusticias de los muertos, es decir, hay que reconocerles su capacidad de exigir justicia. Este es el tema de la filosofía futura.

Referencias bibliográficas

- Coquio, Catherine. (2015). *Mal de vérité ou l'utopie de la mémoire*, Armand Colin, Paris.
- Giglioli, Daniele. (2014). *Critica della vittima*. Nottetempo, Roma.
- Horkheimer, Max. (1991). *Gesammelte Schriften*, 6, 198, Suhrkamp, Frankfurt.
- Horkheimer, Max. (1976). *Apuntes 1950-1969*, Monte Avila, Caracas.
- Maier, Charles S. (1993). “A Surfeit of Memory? Reflections o History, Melancholy, and Denial”, *History and Memory*, vol. 5, No. 2, pp. 136-152.
- Metz, Johann B. (1977). *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grünewald, Mainz.
- Metz, Johann B. (1997). *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Grünewald, Mainz.
- Metz, Johann B. (2006). *Memoria Passionis*, Herder, Freiburg.
- Peters, Tiemo R. (1998). *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Grünewald, Mainz.
- Reyes Mate, Manuel (2018). “Die gefährliche Erinnerung in Gefahr”, en Janssen, Prinz, Rainer (hrsg.), *Theologie in gefährdeter Zeit*, LIT, Münster, pp. 312-317.
- Robin, Régine. (2003). *La mémoire saturée*, Stock, Paris.
- Todorov, Tzvetan. (1998). *Les abus de la mémoire*, Arlea, Paris.