



POSGRADO INTERINSTITUCIONAL DE DERECHOS HUMANOS

COMISIÓN NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS/
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA

NARRAR LO ATROZ PARA CREAR COMUNIDAD:

**UNA INDAGACIÓN FILOSÓFICA DE LA MEMORIA
COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS
HUMANOS**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN
DERECHOS HUMANOS PRESENTA:
VÍCTOR MANUEL RAMÍREZ SÁNCHEZ

ASESOR:
DOCTOR MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ

OCTUBRE DE 2021

*El amor nos sale al encuentro
como una realidad.*

Hannah Arendt

*A mi padre.
Con amor a Omar.*

Índice

Agradecimientos	p. 4
Introducción	p. 5
Capítulo I. Categorización y metodología de la Memoria desde Hannah Arendt	p. 11
Capítulo II. La memoria y el enfrentamiento colectivo con lo atroz	p. 54
Capítulo III. La creación de comunidad a través de la Memoria	p. 91
Conclusión	p. 123
Bibliografía	p.128

Agradecimientos

“El agradecimiento es la memoria del corazón”, reza una frase popular. Este trabajo es el fruto de muchas personas que se hacen presentes en cada palabra, en cada escritora consultada y, sobre todo, en cada momento construido en esta narración. Tengo que agradecer a quienes han hecho sentirme arraigado a este mundo con su amor, acompañamiento y conversación cotidiana. Gracias a Karla Hernández Alvarado, por su impulso y por su cuidado; a Gabriela Jiménez, con quien he discutido e intercambiado un mundo de ideas, de quien he aprendido muchísimo y que me ha cobijado en tantos momentos; a Elena Negrete, en la distancia, por su gran apoyo; a Sharon Zaga, porque sin su ayuda cursar esta Maestría no hubiera sido posible; especialmente a mi madre, Consuelo, la primera contadora de historias en mi vida. A mis amigos entrañables: Carlos Cubero, Alejandro Flores y Fabián Farias, Hugo Vázquez, Alberto Jiménez, Daniel Cervantes, Francisco Mondragón, Alfonso Camargo. Y finalmente, a Mario Alfredo Hernández, por su guía académica, atenta lectura y brillante asesoría, sobre todo, agradezco su cercanía, su incondicional apoyo, su calidez humana y su empatía, gracias por hacer de esta experiencia un aprendizaje infinito de vida.

Introducción

La Memoria ha sido una categoría usada con exceso en nuestra época. A pesar de que su aparición no data de tiempos recientes, su presencia aparece con fuerza en el siglo XX. La Memoria está presente desde los mitos fundacionales de distintas civilizaciones hasta los estudios contemporáneos del dominio de la psicología y psiquiatría, sin obviar su peso en las religiones. Sin embargo, la perspectiva de esta investigación de Maestría no trata de mitos ni de religiones, sino de cómo puede ser la Memoria una categoría filosófica de la que se sirve el fundamento de los derechos humanos. En este sentido, el recuerdo como repetición será su definición más sencilla y escueta. Se puede decir que su origen se encuentra localizado desde que el ser humano es pensante porque resulta que ésta la facultad que le permite recordar. No existe ninguna comunidad que no recuerde. Así, la Memoria cristaliza nuestra presencia en el mundo y en el tiempo, porque a través del recuerdo constatamos que nuestra temporalidad es continúa, que ésta no se confina en el pasado ni tampoco se pulveriza en el futuro.

Mi andamiaje argumentativo parte de las ideas que han tenido algunas filósofas al respecto. Cuando Paul Ricoeur asegura que la Memoria es matriz de la historia, lo primero que podemos relacionar con esta afirmación es su origen femenino y paradójicamente los escritores que han tratado el asunto de la Memoria son principalmente hombres. Esto se debe a varios factores, principalmente a un tipo de *patriarcado académico*. Por este motivo, las personas lectoras de este trabajo van a encontrarse con ideas originales de mujeres como Hannah Arendt, Agnes Heller, Sara Ahmed y otras escritoras, filósofas y autoras en general de las que parto en este análisis.

Generalmente se suele confundir a la Memoria con el pasado como si fuesen términos equivalentes o incluso sinónimos, pero esta categoría es una construcción más compleja. Si se piensa en el pasado, nos podemos dar cuenta que la Memoria ha servido como justificación de las acciones irracionales y violentas que muchas veces están en la base de la identidad comunitaria. Así se construyeron monumentos para festejar la victoria en la guerra, el despojo y la invasión. De manera general, esto era así hasta el siglo XX. Por tanto, para comprender mejor la argumentación que sigue, debemos desembarazarnos de la idea bastante extendida

según la cual la Memoria es una forma de venerar el pasado como historia de dominación, porque ahí donde existe una estatua de un guerrero, conquistador o combatiente, generalmente existe una historia de sufrimiento y derramamiento de sangre. La Memoria, desde mi perspectiva, es otra cosa.

Hasta hace muy poco los historiadores profesionales tenían el monopolio de escribir la Historia y, así, elaborar el pasado siempre situados desde la versión registrada y documentada que, generalmente, era la visión de los vencedores. Este discurso historicista parte de la comprobación y la estructuración cronológica de los hechos, pero carece de sentido y profundidad; además, en esta vertiente se apelaba de manera recurrente a la exaltación del nacionalismo y la manipulación, de tal modo que cualquier suceso que no fuera cien por ciento comprobable era desestimado por su falsedad, carácter ficticio o inventado. Por esto es fundamental considerar, como hace Enzo Traverso, que la historia y la Memoria no son una pareja contradictoria, sino que se poseen, unas veces como protagonista una y antagónica la otra, pero siempre juntas. Entonces no hay Historia sin Memoria.

Esta investigación es tripartita y, con ello, evoco la forma de analizar los fenómenos políticos de Hannah Arendt. El contenido de sus más importantes obras formaba una triada: *La condición humana* se divide en labor, trabajo y acción; *La vida del espíritu*, en pensamiento, voluntad y juicio; del mismo modo, *Los orígenes del totalitarismo*, consta de secciones sobre el antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo. Es pertinente esta comparación porque el análisis parte de las ideas arendtianas sobre la Memoria y se construye a partir de una interpretación de ellas. Por tanto, las tres partes que componen esta investigación tienen como punto central el pasado y la narración, las atrocidades y la manera en que su recuperación y elaboración pública genera comunidad.

En el primer capítulo presento una reflexión sobre el pasado atroz, esto es, el intento de los gobiernos totalitarios –tomando como paradigma al evento convencionalmente denominado como Holocausto– por eliminar de la faz de la tierra a ciertos grupos por sus características inherentes y posteriormente desaparecer cualquier recuerdo de ellas. En este sentido, lo opuesto del olvido que buscan los regímenes totalitarios es la Memoria como la conservación del recuerdo personal de la existencia de una singularidad diversa heredada a una comunidad. En este caso, planteo la idea de que la Memoria se corresponde con el pensamiento en el sentido de que implica una retirada del tiempo presente para traer el pasado

como suceso. Este estadio se logra gracias a la imaginación que sirve como un vehículo por medio del cual viaja el suceso y se trae a la realidad temporal y momentánea el instante que se presenta como una pausa extrasensorial. Aquí el pensamiento consolida su función de traer al presente lo que está ausente y, mediante la comprensión de lo que pasó, dotarle de sentido. En este primer capítulo también afirmo que la Memoria extrae la experiencia vivida como recuerdo y parte de esos hechos que tienen la dimensión de suceso en tanto cosa pasada, pero también como acontecimiento, como algo que no termina, que no caduca. La Memoria surge como subjetividad desde una profundidad marcada por las huellas de *algo que pasó* y, del mismo modo, entraña una fuerza que se manifiesta como necesidad de comprender; ella tiende a una búsqueda de sentido que es dinámica, es un proceso de construcción a partir de la destrucción y deviene en la reconstrucción. La Memoria es interminable porque se asemeja a la tela de Penélope, se teje y desteje. Siguiendo a Arendt, afirmo que la Memoria dota de herramientas para interpretar el pasado y actuar, honrar, dignificar a las víctimas. La historia que se construye se hace desde los fragmentos, las huellas y los escombros que ha dejado la violencia. A través de algunas formas o vías para desarrollar las condiciones en las cuales puede usarse la Memoria, los sucesos son homologables y extrapolables de tal modo que el pasado no pasa y, más bien, se convierte en un acontecimiento reinterpretable y revivable. Ahora bien, el recuerdo del que hablo en este apartado no es un recuerdo común, ni tampoco el de una nostalgia de algo que no volverá. Me refiero específicamente de un recuerdo del pasado atroz, experimentado en carne propia o heredado por nuestra humana condición traumática. Entonces la Memoria, en este primer momento, es un recuerdo narrado de lo atroz. De este modo se perfila la respuesta a una pregunta que dirige este primer acercamiento con nuestra categoría: ¿de qué hacer Memoria? Y con la narrativa como estilo y forma de contar la historia –el storytelling– se ira perfilando una posibilidad: ¿cómo contar la historia?

En el segundo capítulo preciso qué es una atrocidad. Es fundamental establecer de qué hablamos cuando afirmamos que la Memoria es la narración de una atrocidad. Etimológicamente, lo atroz es un adjetivo que sirve para denominar lo que viene de lo negro;¹ en la Antigüedad se usaba para hacer referencia al humo negro que despide la cremación de cadáveres, por lo tanto, se habla de un suceso atroz cuando ocurre algo que deja como consecuencia un sufrimiento espeso como una niebla sin luz. En este sentido, la Memoria

¹ Cfr. Hermenegildo de la Campa et al, *Diccionario español de familias etimológicas*, Granada, BAC, 2008.

tiene la forma del mal, se posiciona desde su paradigma. Arendt consideraba que el problema del mal sería la cuestión fundamental de la vida intelectual después del Holocausto y esta precisión nos lleva a la necesidad de conceptualizar al respecto. Arendt escribió su libro más polémico –*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*– cuando acude al juicio del oficial nazi y traduce la experiencia en una explicación sobre el mal. Ésta no era tanto una teoría como un intento de comprender, sin justificar, los crímenes inéditos del totalitarismo y sus ejecutores; al hacerlo, ella establece el punto de inflexión en el debate contemporáneo sobre el mal. Ante la destrucción de todos los criterios de juicio moral, Arendt se enfoca en la idea de la banalidad del mal, una definición que nada tenía que ver con las teorías al respecto hasta este momento pero que permitía entender este tipo de criminal caracterizado por la falta de motivos para cometer actos que significan daños extremos para otras personas y por la incapacidad de pensar más allá de la ideología. Así, Eichmann representa la figura exacta del olvido totalitario. Es importante distinguir que el análisis de Arendt es relevante porque se centra en el agente y no en su impacto o su consecuencia hacia otras personas; este aspecto también había sido considerado por la pensadora cuando afirmó que los nazis provocaron un mal absoluto y radical, refiriéndose a los campos de concentración y exterminio. Entonces, si consideramos ambos aspectos para definir atrocidad, diremos que ésta es un acto ejecutado con libertad y que provoca un daño extremo imputable a un sujeto y cuyas dimensiones son tales que se depositan no solo en una persona sino en un colectivo. Asimismo, en este segundo capítulo se habla de la atrocidad como un paradigma de la Memoria porque el mal, en este sentido, no se centra en el sujeto como tal ni en el motivo, sino en el sufrimiento que provoca el suceso. Por tanto, la Memoria busca la historia de los fragmentos que ha dejado el mal, la atrocidad manifestada no solo en la vulneración de los cuerpos y en la desaparición de los cadáveres, sino en todo aquello que repercute en la vida de quienes quedan como herederos de la historia. Este capítulo, en consecuencia, recupera algunas de las intuiciones de Claudia Card y Adriana Cavarero, pero fundamentalmente se orienta por las ideas de Agnes Heller y Sara Ahmed. Ahora, en esta parte es relevante la pregunta sobre cómo dejarse afectar por una narración para que el proceso de la Memoria vincule y repercuta en quien escucha. La narración de la atrocidad establece, o en su defecto cambia, las relaciones entre singularidades; pero para poder tener

la condición de recepción de las narraciones de lo atroz se debe establecer un estado de conmoción, es decir, un estado donde los sentimientos posibiliten la plenitud de la Memoria.

Finalmente, el tercer capítulo se refiere a la Memoria como condición de posibilidad del nacimiento de una comunidad. Aquí se resuelve la tensión entre lo subjetivo y lo objetivo que puede involucrar este proceso, entendiendo que la Memoria parte de una singularidad que es develada a los demás y que se traslada a un colectivo que escucha, que se deja afectar por lo narrado y que puede organizarse bajo principios reguladores para que ese acontecimiento atroz no se repita. Sobre todo, en la Memoria cristaliza una especie de justicia para la víctimas en tanto que el recuerdo escuchado, apropiado y comprendido, devuelve dignidad. Centrándome en la narración, argumento que la Memoria tiene un poder develador de las singularidades. Ante el intento del totalitarismo por erradicarlas, la narración devuelve esta condición y representa la posibilidad de resistir dicha violencia porque ésta es muda, siguiendo la idea de Arendt. Entonces, la narración se entiende no solo como un ejercicio que busca cierta catarsis a partir del suceso pasado, sino que se traduce también en una dimensión de alcances identitarios y develatorios. Por lo tanto, establezco en este tercer capítulo que una de las características de la condición humana es la narrabilidad, entendiendo a ésta como el impulso o fuerza por narrar lo que ha sucedido, dotarlo de significado y, también, por hacerlo aparecer ante los demás. En este sentido, la nueva aparición de la subjetividad que se narra a otros significa un nuevo comienzo. Por todo ello, establezco que existe una comunidad de la Memoria. Una persona que se involucra no solo siente, sino que se vincula a partir de ese sentimiento y establece un vínculo relacional, que funge como una red que une a los seres humanos en el mundo. Es la red de los asuntos humanos la creación más durable de la Memoria porque se trata de un espacio ontológico donde prevalece la pluralidad y la diversidad de singularidades y, además, que permite a los integrantes el arraigo mediante la narración. Pero este arraigo es figurativo, es decir, es un sentido de pertenencia a la comunidad que puede cambiar. En este sentido, la Memoria es itinerante y está hecha *por venir*, para usar la expresión de Silvana Ravinovich.²

Esta investigación es una indagación filosófica sobre la Memoria que se apoya en las aportaciones de distintos teóricos: desde Maurice Halbwachs que, en cierto sentido, es el

² Cfr. Silvana Ravinovich, "Memoria por venir" en Sandra Lorenzano (coord.), *Políticas de la memoria*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2007

precursor del giro reflexivo que, desde la sociología, permite entender cómo la Memoria se estructura desde un marco cultural; hasta Amy Warburg, Pierre Nora y Paul Ricoeur. Con esto damos cuenta de que el estudio de la Memoria es transdisciplinario. Sin embargo, la indagación que hemos hecho se centra en responder la pregunta sobre qué se habla cuando se habla de Memoria; es decir, aunque éste es un concepto usado frecuentemente en los discursos históricos y sociológicos, había la necesidad de conceptualizarlo desde la filosofía y, al mismo tiempo, sugerir una justificación sobre por qué la Memoria debería entenderse como una categoría que opera como el fundamento de los derechos humanos.

Ahora bien, afirmo que la Memoria fundamenta a los derechos humanos, independientemente del debate jurídico sobre su justificación o cumplimiento. Dice el filósofo español Manuel Reyes Mate que el derecho sigue a la filosofía³ y, en este caso, los derechos humanos son consecuencia de cierta fundamentación filosófica. No habría ni siquiera una conceptualización de los derechos humanos de no ser por un ejercicio colectivo de la Memoria sobre los actos atroces que se han experimentado de manera individual y colectiva en el pasado. Siguiendo con la tesis de Reyes Mate, la Memoria debe entenderse como la historia de la injusticia y, por ello, “es la Memoria la que convoca todas las injusticias”. En este sentido, los derechos humanos responden a la injusticia del pasado y se estructuran a partir de que los sucesos pasados son dotados de sentido y son comunicables; del mismo modo, los derechos crean comunidad y, entre otras consecuencias, han posibilitado un derecho internacional que expresa un ideal de humanidad compartida. Así, puede considerarse que los derechos humanos tienen como génesis la categoría de Memoria, al menos en dos sentidos: primero porque ésta sirve de marco para definirlos y, también, porque la Memoria es un ejercicio que implica *recordar para no repetir*.

³ Manuel Reyes Mate, “La memoria, principio de la justicia”, *Ars Brevis*, núm. 18, 2012, p. 100 y ss.

Capítulo I.

Categorización y metodología de la Memoria desde Hannah Arendt

*Sobrevivir.
¿pero cómo se vive con los muertos? Di,
¿dónde está el sonido que calma sus movimientos,
al modo de los gestos cuando, guiados por ellos,
deseamos que la cercanía misma se nos rehúse?
¿Quién sabe la queja que los aleja de nosotros
y corre el velo ante la mirada vacía?
Lo que nos ayuda a resignarnos a su ausencia,
y a dar la vuelta al sentimiento, que aprende a sobrevivir.
Dar la vuelta al sentimiento es como el puñal,
Al que se da vuelta en el corazón.*

Hannah Arendt.

Introducción

El propósito de este capítulo es construir una conceptualización de la Memoria como una categoría de análisis fenomenológico siguiendo las pistas que aparecen en la obra de Hannah Arendt en dialogo directo con algunas de sus intérpretes y, sobre todo, con su contemporánea Agnes Heller. Así mismo, trazaré la trayectoria que este proceso implica desde su relación con la historia, así como su objeto de estudio y metodología. Por lo tanto, dividiré mi argumentación en cinco secciones, iniciando con los prolegómenos a la categoría de Memoria que se fundamentan en el estudio de los hechos del pasado en general y del pasado reciente en particular que han significado la aparición de sistemas políticos cuyo rasgo esencial es la destrucción de la singularidad humana, enfatizando en que dicho estudio se aleja de cientificismo clásico de las ciencias sociales debido a que éstas no alcanzan a explicar fenómenos como el totalitarismo. De esto se sigue que se puede señalar la diferencia fundamental entre Memoria e Historia ya que la primera se centra en las irrupciones que tienen dimensiones de gran impacto y daño moral, es decir, la Memoria es un artificio, algo que se construye a partir de narraciones de sucesos que han producido una lesión a la

humanidad. Posteriormente centraré el análisis en la narración en dos acepciones: una como metodología para comprender las experiencias del pasado; y otra como una forma que desencadenar el pensamiento que nos lleve elaborar juicios sobre ese pasado. Finalmente abordaré la cuestión sobre cómo la Memoria se cristaliza en algo que se produce como narración, contar una historia como una manifestación necesaria de la existencia humana individual y comunitaria. Estos argumentos nos llevan a concluir que la Memoria es una categoría ontológica espaciotemporal que nos sirve para lograr una comprensión del pasado y dotarlo de significado, sin cambiarlo, pero con la posibilidad de resignificarlo y el alcance de este proceso es una construcción plausible de un futuro diferente. Por lo tanto, el método acorde a esta categoría es la narración de historias de suerte que se pueda responder a la pregunta planteada por la misma Arendt ¿cómo se podría soportar el sobresalto de la realidad sin hacerlo palabra?

1.1. Prolegómenos a la construcción de la categoría de Memoria

Hannah Arendt escribió en *La vida del espíritu*¹ que la Memoria, en tanto recuerdo, es la experiencia del pensamiento más frecuente y fundamental porque se ocupa de las cosas ausentes. Es muy importante esta referencia en su última obra porque evidencia que esta categoría ocupa un lugar central en todo su pensamiento político y filosófico, sobre todo en relación con el proceso de la comprensión en su dimensión retrospectiva. Por esto, analizaré, desde las contribuciones de la teoría arendtiana, cómo aparece dicha categoría a lo largo de su obra a través de un ejercicio hermenéutico que parte de reunir pistas que nos lleven a establecer y justificar su uso en la filosofía y en la ciencia política, de la misma manera, su relevancia epistemológica para los estudios actuales del pasado reciente y la elaboración colectiva de la comprensión sobre las catástrofes contemporáneas.

La Memoria como materia de estudio surgió después de la Segunda Guerra Mundial y tuvo un mayor auge a partir de las discusiones sobre el Holocausto, tanto en los circuitos académicos como a nivel de cultura popular, al mismo tiempo este abordaje del pasado se

¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, trad. Carmen Correa y Fina Birulés, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 80. En adelante *VE*.

convirtió en el origen de importantes teorías sociales, políticas y jurídicas.² Aunque los crímenes atroces, incluso los genocidios, habían existido antes, lo cierto es que esta nueva tendencia por comprender y encontrar un sentido al pasado acompañará el debate sobre las consecuencias de los regímenes totalitarios del siglo XX y el revisionismo³ al que estos fueron sometidos. Así, se constituyó una nueva forma de relacionarse con el pasado traumático por los crímenes sufridos a gran escala y, sobre todo, por aquellos crímenes inéditos por su crueldad y cuya característica fundamental es la utilización del aparato estatal para anular la dignidad de quienes se suponía debía proteger según el modelo contractual clásico. Sin embargo, dicho debate tendrá una trayectoria compleja de la que solo referiremos en sus puntos más importantes para enmarcar este análisis.

La modernidad tardía es el paradójico escenario del apogeo de los regímenes totalitarios. En algún sentido, el siglo de las luces y la razón iluminan los planos arquitectónicos de las cámaras de gas y los campos de exterminio. Las teorías científicas modernas endurecieron la realidad y sirvieron para justificar la superfluidad de grupos poblaciones como los gitanos y los judíos, de modo que la idea de progreso y razón fue el estandarte de los gobiernos totalitarios para justificar y cometer sus crímenes.

No obstante, el siglo XX llevó esta tendencia a una forma exacerbada de daño y criminalidad. Es importante considerar el énfasis que Arendt pone en que esta irrupción se haya dado en la modernidad y en la manera en que se exacerbaron algunas de sus patologías —para utilizar la expresión de Axel Honneth⁴—: la reducción de los derechos humanos a derechos políticos y de ciudadanía, la identificación de la historia con un proceso que puede

² María Pía Lara afirma que, a partir del juicio de Eichmann y la posterior publicación del reporte periodístico de Hannah Arendt, se suscitó un debate que involucró no solo a filósofos, sociólogos e intelectuales sino que alcanzó a cualquier lector. Esto significa que, de algún modo, la Memoria del pasado estuvo disponible a cualquier persona y con ello, la posibilidad de que la sociedad tuviera un posicionamiento y juicio de ese pasado. Asimismo, con el film *Shoah* de Claude Lanzmann y la proyección de películas y series sobre el Holocausto (por ejemplo *El prestamista* de Sydney Lumet) se generó en las audiencias la construcción de un nuevo espacio emergente de autorreflexión. De este modo, “la apertura de la esfera pública permite la entrada de nuevas historias que amplían nuestras capacidades críticas y también nuestro marco de análisis acerca de lo que ellas representan.” Cfr. María Pía Lara, *Narrar el mal, una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 19.

³ La Editorial Herder ha compilado el debate sobre este tema sostenido entre Tomás Mann, Erns Nolte y Jürgen Habermas con el título *Hermano Hitler, el debate de los historiadores*, que básicamente se trata de los textos acerca de la singularidad del Holocausto y su importancia para la interpretación de la historia en Alemania. El ensayo inaugural de Nolte desató el debate porque, según su interpretación, el Holocausto no tenía singularidad frente al estalinismo. Cfr. *Hermano Hitler, el debate de los historiadores*, trad. Víctor Manuel Herrera, Barcelona, Herder, 2012.

⁴ Cfr. Axel Honneth, *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009.

ser determinado desde la racionalidad instrumental, la amplia circulación de ideologías que oscurecían al espacio público como ámbito de debate y, en síntesis, la sustitución del actor político por el *homo faber*. De esta manera, con la pretensión de despejar de obstáculos el camino para la realización de los fines de la racionalidad instrumental, crece asimismo el carácter incontrolable de las consecuencias perversas de una modernidad que se aleja de los principios de universalismo ético que la originaron. Al contrario, el mundo común se perdió y la sociedad se convirtió en una masa de seres superfluos, sin referentes para pensar o para manifestar su libertad política y su capacidad de juicio. Con el totalitarismo, la continuidad histórica se hace trizas, significa una ruptura, porque ahí no sólo murió el ser humano, único y singular, sino la idea de ser humano como tal. Esto representa la singularidad del totalitarismo: no es uno más de los desastres políticos que lo precedieron –como la tiranía o la dictadura–, sino que marca una singularidad histórica, nueva y catastrófica, esto es, reacuar la esencia del hombre.

Dicha singularidad totalitaria se aleja de las consideraciones deterministas de la historia que consideran al totalitarismo como una consecuencia inevitable y continua de toda la época moderna, si bien Arendt encuentra en ésta los elementos que lo originaron es un hecho singular y único debido a que -aunque haya repeticiones semejantes- cada hecho histórico guarda sus propias características que lo definen.⁵

En este sentido, la primera consideración que queremos enfatizar es sobre la crisis que heredó esta ruptura a los estudios sobre la Memoria. Así, María Inés Mudrovcic⁶ considera que los problemas básicos de una cultura heredera del siglo de la razón derivan de la relación que la modernidad establece con la historia, al articularla a partir de los ideales de progreso y razón. Es decir, que la dominación de la racionalidad científica con la que se pretendía entender la realidad humana devino en su destrucción; así mismo, dicha racionalidad se entendía como una fuerza que llevaría a la historia, a partir de la creación de

⁵ Para ampliar este debate, es necesario recurrir a la lectura que hace María Pía Lara de la obra de Agamben, con la intención de diferenciar su análisis del de Arendt. Este autor considera que el Holocausto es un suceso lógico de la modernidad, es decir, que se mantiene en un *continuum* perpetuo a partir del poder político y los modelos estatales. Entonces, según Lara, Agamben entiende Auschwitz no como un hecho histórico y singular sino como “una matriz oculta de lo político”, por lo que la diferencia específica entre ambos análisis es que él concluye su explicación con un juicio determinante; esto es, que la idea del poder soberano de la modernidad se encarna en el ejemplo histórico de Auschwitz. *Cfr.* María Pía Lara, *Narrating evil*, New York, Columbia University Press, 2007. p. 126.

⁶ María Inés Mudrovcic, *Historia Narración y Memoria*, Madrid, Akal Ediciones, 2005, p. 20.

civilización, hacia una dirección inequívoca y perfecta en tanto que deviene de la propia razón. Por lo tanto, el estudio de la historia en la modernidad busca criterios firmes que permitan distinguir lo verdadero de lo falso en las cuestiones del pasado y afirmar la objetividad del conocimiento histórico. Si la historia está direccionada por la razón, no hay lugar en ella para la Memoria, que se integra por relatos, fragmentos y voces que diversifican los enfoques sobre el pasado, que no buscan la unidad por la fuerza y que parecería tener en consecuencia un carácter precientífico muy distante de los criterios de validez que buscan las ciencias del espíritu.⁷ Afirmando con Mudrovic que, en la modernidad, la discusión se centraba en la evaluación del alcance de la narrativa del pasado, en la problemática de la objetividad y en la validez de la historia en tanto discurso con pretensiones de cientificidad.⁸ Sin embargo, hay un giro significativo específicamente con la publicación de la obra de Hayden White *Metahistoria*, en la que el rol de la narración se traslada al campo literario como método de construcción de la historia.

Nos detendremos un momento en esta consideración que nos sirve para tomar algunos elementos que, en el marco de este análisis, posibilita argumentar que, dentro de este giro en el método de la historiografía, se ubica la construcción de nuestra categoría de Memoria además que funciona como contexto para nuestra reflexión a partir de las ideas de Hannah Arendt. Según White y su análisis sobre los tipos de conciencia histórica que predominaron durante el siglo XIX a partir de su estructura histórica, éstos se distinguen por su esencia lingüística de la narrativa a partir de la cual se construyen las teorías explicativas del pasado. Es decir, la crónica de la historia inicia en un relato de los hechos del pasado que, más allá de enfatizar su veracidad o realidad, se enfoca en el análisis de la estructura narrativa. Así, para el autor:

Utilizando los tropos de la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía como tipos básicos de la prefiguración lingüística he examinado los modos de conciencia

⁷ Dice la autora, siguiendo su análisis sobre Voltaire: “Los nuevos criterios de selección asignan a la razón un papel activo y preponderante no sólo a la hora de determinar ‘lo que pudo haber ocurrido’ sino también en la elección de los hechos que merecen ser contados y transmitidos a la posteridad [...] La historia ‘debe ser escrita por filósofos’ y no por historiadores comunes acostumbrados a ‘reunir una multitud enorme de hechos que se sobreponen unos a otros’. Y esta historia presidida por la razón que busca discernir entre los hechos, el ‘espíritu’ que los anima, pertenece a un género diferente que no encuentra cabida en ‘el árbol del conocimiento’ [...] Una historia plagada de hechos cuya veracidad no puede comprobar es una historia falsa, una fábula –en tanto relato de hechos falsos”. *Ibid.*, pp. 29-30.

⁸ *Ibid.*, p. 75.

en que los historiadores pueden justificar implícita o explícitamente su compromiso con diferentes estrategias explicativas en el nivel del argumento, de la trama y de la implicación ideológica, respectivamente.⁹

De esta manera, se configura el giro del método en la reflexión histórica y podemos notar con este apunte que, a partir de la narración de un relato, se puede cristalizar la construcción de la historia. De tal suerte que el uso de tropos acerca a la historia con el lenguaje figurativo y lo aleja de los discursos cientificistas. Por lo tanto, como afirma Mudrovic, el tropo se transforma de figura del discurso en figura de la imaginación, del pensamiento y constituye la condición mediante la cual los sucesos del pasado sean contruidos a partir de la crónica en una narración (*story*).¹⁰

Ahora bien, las reflexiones de White y de Mudrovic se desarrollan en un campo de análisis muy específico: la filosofía de la historia. Hay que señalar que, aunque Arendt sí tiene un interés en la historia, su intención es distinta. Ella describe que, en la modernidad, la historia se ha descrito como un proceso y a partir de metáforas sobre la fabricación y, por tanto, donde el uso de la violencia tiene un lugar central. La pérdida de la libertad y del significado del suceso son la amalgama que enmarcan la explicación de la Historia como proceso, porque se sigue que acción y libertad son el producto final de un proceso de manufactura. Por ello Arendt es crítica respecto de la idea que tiene Marx sobre la historia: él considera que la Historia se construye y, si esto fuera cierto, llegará el momento en que ese objeto estará acabado debido a que tiene un inicio y un final determinado –para Marx, éste será la eliminación de las clases sociales. Es este sentido es que, al explicar la modernidad cualquier suceso a partir de la lógica de los procesos para los cuales el mismo ser humano es artífice, se impone una alienación, donde no solo *todo está permitido*, sino que *también todo es posible*. Lo que me interesa de esta reflexión es la idea de que la noción moderan de Historia nos lleva a la pérdida del mundo común donde los seres humanos pueden relacionarse y separarse según su libertad y sus actos. Así la historia no es el campo de la libertad sino el espacio para la fabricación de procesos, los seres humanos están condenados

⁹ Hayden White, *Metahistoria, la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. De Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992. Siguiendo la teoría de las ficciones de Northrop Frye, el escritor identifica cuatro arquetipos diferentes de estructuras de trama por medio de los cuales los historiadores pueden figurar procesos históricos en sus narraciones como relatos de un tipo particular, a saber, novela, tragedia, comedia y sátira.

¹⁰ María Inés Mudrovic, *op cit.*, p. 55 ss.

a vivir “en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa. Ya que una sociedad de masas no es nada más que el tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que están todavía relaciones unos con otros pero que han perdido el mundo que una vez fue como a todos ellos.”¹¹

Los análisis de Hannah Arendt son pioneros en estas reflexiones y van a contracorriente de la identificación de la historia con el avance de la racionalidad y el progreso científico. Por ello, es de suma importancia rastrear y construir una teoría de la Memoria como categoría a partir de su trabajo en la teoría política y en la filosofía. Una de las referencias sobre Memoria en la obra de Arendt, que sirve para empezar este análisis, la encontramos en *Los orígenes del totalitarismo*, de 1951, donde enfatiza que uno de los objetivos más peligrosos de los regímenes totalitarios es el olvido. Afirma ella: “el don de la memoria, tan peligroso para la dominación totalitaria [...] si es cierto que los elefantes nunca olvidan, Rusia nos parece ser lo opuesto de los elefantes. La psicología soviética rusa parece hacer realmente posible el olvido”.¹² En este sentido, los crímenes cometidos por los gobiernos totalitarios, que muchas veces iniciaban con la tortura de las personas y su posterior desaparición, ya sea en los campos de trabajo o en las cámaras de gas, se caracterizaban por desaparecer de la faz de la tierra a los que consideraban “indeseables” (judíos principalmente, pero con ellos personas de la diversidad sexual, testigos de Jehová, comunistas, personas con discapacidad, gitanos Roma y Sinti), no solo con el asesinato sino que incluso intentaban borrar los recuerdos que se tuvieran de estas personas. La policía secreta y otras ramas de los regímenes totalitarios tenía la “difícil tarea” de borrar los rastros del recuerdo en aquellas personas que conocieron y amaron a las víctimas, para que quedaran literalmente ahogadas en “pozos de olvido”,¹³ de modo tal que los lugares de detención, tortura o internamiento

¹¹ Hannah Arendt, “Historia e inmortalidad” en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 73.

¹² Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 529. En adelante OT.

¹³ Esto nos recuerda al método utilizado por los Jemeres Rojos en Camboya. En la persecución de los “enemigos de la revolución”, cuando uno de ellos era detenido e internado en una cárcel, generalmente lo primero que hacían era un interrogatorio para obtener datos de las relaciones familiares y amistosas, posteriormente iban en busca de aquellos que tuvieran vínculos cercanos con el detenido. Arendt ofrece un ejemplo de la táctica dentro del regímenes estalinista y escribe lo siguiente: “Se dice que la Ojrana, predecesora zarista de la GPU, inventó un sistema de archivo en el que cada sospechoso era anotado en una gran tarjeta en el centro de la cual aparecía su nombre dentro de un gran círculo rojo; sus amigos políticos eran designados dentro de círculos rojos menores, y sus amistades no políticas, por círculos verdes; los círculos pardos señalaban a personas en contacto con amigos del sospechoso, pero no conocidas personalmente por éste; las interrelaciones entre los amigos del sospechoso, políticos y no políticos, y los amigos de sus amigos, quedaban señaladas por líneas entre los círculos respectivos”. *Cfr.*, OT, p. 116.

representan espacios de aniquilación de personas y de recuerdos. Es muy significativo que, con este tipo de crímenes, se buscará atentar contra el espíritu de la Memoria. Al no dejar rastro de las víctimas, no hay cuerpos ni tumbas, por tanto, no hay rastro de la existencia de un otro. Puede advertirse con esto que, en los regímenes totalitarios, una premisa fundamental dentro de su ideología es el olvido. Contrario a esto, damos cuenta de la trascendencia de la Memoria porque es su antítesis.

Ahora bien, sin hacer honduras en el análisis del totalitarismo que hace nuestra autora y para los fines de este análisis, traigo a colación sus ideas más importantes sobre la dominación totalitaria para establecer, primero, el tipo de crímenes cometidos por los gobiernos totalitarios; y segundo, las consideraciones sobre la memoria que empiezan a surgir en la teoría arendtiana. Siguiendo a Anabella Di Pego,¹⁴ considero que Arendt recurre al término *totalitarismo* para dar cuenta de la aciaga novedad que introduce este fenómeno moderno en el siglo XX con relación a una forma de gobierno inédita, y al mal que instaura, que encarnó el nazismo en Alemania y el estalinismo en la Unión Soviética.

Para Arendt, la ideología de los regímenes totalitarios se basaba en hacer cumplir las leyes de la Naturaleza o de la Historia, eternas e inmutables, en una sociedad secular y dinámica. Para adecuar el mundo a la ideología se hacían necesarios la violencia y el exterminio de las poblaciones que dificultan el progreso en la sociedad, que representan su decadencia y, por tanto, una desviación respecto de la Naturaleza o la Historia. De tal suerte que los campos de concentración y exterminio fueron los espacios donde se puso en marcha tal cometido. Entonces, la lógica totalitaria consiste en implementar las conclusiones y consecuencias de una ideología o una teoría con base en su supuesta validez científica o una validez cuya objetividad se planteaba como ajena a las voluntades humanas y como verdadera bajo cualquier circunstancia; esto, de manera conjunta con la eficiencia de la técnica moderna y la dinámica excluyente de los Estados nacionales europeos. Según Arendt,¹⁵ la interpretación de los nazis sobre estas leyes se resume en una tautología, a saber, que el débil tiene una inclinación a morir y el fuerte a vivir. Entonces, exterminando al débil, no hay nada más que el cumplimiento de las leyes naturales. Ahora bien, la tautología consiste en que, si

¹⁴ Abella Di Pego, "Totalitarismo" en Beatriz Porcel y Lucas Martín (coords.), *Vocabulario de Arendt*, Argentina, Homosapiens Ediciones, 2016.

¹⁵ Cfr. Hannah Arendt, "La imagen del infierno" en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. Agustín Serrano de Haro Madrid, Caparrós Editores, 2005, p.245.

uno participa del asesinato, inmediatamente se puede concluir que ese uno está del lado de los fuertes.

La lógica del Lager¹⁶ consistía en reducir la humanidad de las personas a su más mínima expresión, es decir, degradarlos a tal punto de acabar con su espontaneidad. La deshumanización convirtió la personalidad humana diversa en una sola cosa: ser como “animales que no se quejan”, seres reducidos a reacciones fisiológicas y al funcionamiento biológico¹⁷; es una destrucción del *espíritu* en el sentido de que en los campos se fabricaban cadáveres vivientes. Debido a esto, la comprensión de este fenómeno es capital porque, sin llegar a la destrucción física de una persona, se había asesinado su espontaneidad y libertad que distingue a los seres humanos. Así lo expresa la autora: “en cualquier caso, el resultado final es el hombre inanimado, es decir, el hombre que ya no puede ser psicológicamente comprendido y cuyo retorno al mundo psicológicamente humano o inteligiblemente humano de otra forma, se parece estrechamente a la resurrección de Lázaro.”¹⁸

Esta primera idea sobre la Memoria tiene que ver con una dialéctica del asesinato, sobre la víctima y los victimarios, en el sentido de que la dominación totalitaria requiere de crímenes que rompen con la lógica tradicional del asesinato y se busca el olvido absoluto de cualquier rastro de humanidad. La novedad que encuentra Arendt en esta modalidad de asesinato es que hay una ruptura que se relaciona directamente con la noción de infringir daño moral, así como con la especificidad de la idea del mal totalitario:

¹⁶ El análisis que hace Foucault al respecto nos sugiere que esta “lógica” se cristaliza como la característica fundamental de la modernidad. A decir del filósofo, la política moderna se centra en la especie y en la persona solo en cuanto a una reducción simple del cuerpo viviente. Para esta descripción, él usa el término *biopolítica*. Por otro lado, Giorgio Agamben profundiza esta misma condición desde un enfoque centrado en la relación entre cuerpo y nuda vida, es decir, a la vida de animales a que han sido reducidas las víctimas de los regímenes totalitarios, una vida privada de la política si se enciente que ésta se manifiesta en poder decidir sobre el contenido de una vida buena más allá de la sobrevivencia. *Cfr.* Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz, actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 71 y ss.

¹⁷ Es importante señalar que las consecuencias de los regímenes totalitarios aquí mencionadas, junto con la crítica de la filosofía política de Marx, llevan a Arendt a enfocar su teoría política en una triada de categorías – labor, trabajo y acción– para analizar los tipos de actividades que son o no compatibles con la política como pluralidad. Éste es el tema central de *La condición humana*. Para Margaret Canovan, el objetivo principal de esta obra consiste en destacar la condición humana que es dada a vivir a los seres humanos en la tierra, y cómo el totalitarismo la distorsionó hasta reducir a los seres humanos a su condición biológica. *Cfr.* Margaret Canovan, “The human condition” en *Hannah Arendt, a reinterpretation of her political thought*, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 99 y ss.

¹⁸ *OT*, “Dominación total”, p. 533 ss.

El asesino que mata a un hombre —a un hombre que en cualquier caso tiene que morir—, todavía se mueve dentro de un terreno que nos es familiar, el de la vida y el de la muerte; ambos tienen una necesaria conexión sobre la que se halla establecida la dialéctica, incluso aunque no siempre se tenga conciencia de ello. El asesino deja un cadáver tras de sí y no pretende que su víctima no haya existido nunca; si borra todos los rastros son los de su propia identidad, y no los del recuerdo y del dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la misma existencia.¹⁹

Por lo tanto, la Memoria es, en esta primera aproximación de Arendt, el medio por el cual se puede contrarrestar y combatir el olvido que buscan los gobiernos totalitarios; es decir, que mientras exista el recuerdo de alguien —aunque su cuerpo haya sido reducido a cenizas—, su exterminio no será posible. La Memoria reivindica la existencia de las personas indeseables para este tipo de gobiernos. En contraste, parecería que solo el olvido pondrá el punto final de la historia, pero esto simplemente imposible ya que mientras el género humano no se extinga por completo siempre habrá alguien que pueda contar una historia.

El olvido tiene una connotación pasiva cuando es impuesto. Por ello se pueden identificar dos momentos en este proceso. El primero, cuando los gobiernos, totalitarios o no, cometen crímenes y buscan enterrar el recuerdo de sus víctimas, por ejemplo, con la desaparición perpetua de los cuerpos, con las sepultura en fosas comunes o la incineración de los cadáveres. Y la segunda forma la encontramos cuando, una vez que esos gobiernos criminales son derrocados, hay una transición de gobierno y los mandatarios apelan a un olvido del pasado para empezar desde cero y reiniciar la historia nacional —no es casualidad que los gobiernos inmediatos a los genocidios en sus discursos públicos apelen al olvido. Así, está el caso del genocidio en Camboya: una vez que cae el régimen de los Jemeres Rojos, el nuevo gobierno —que tenía vínculos y relaciones directas con los antiguos líderes de los Jemeres— anulan las narrativas de las comunidades afectadas por la persecución e invoca el propósito de construir una historia en la que este periodo quedé olvidado. Por tanto, el registro oficial de la violencia supone la pasividad de un olvido impuesto a beneficio y conveniencia del poder político.

Es importante establecer que, en este momento, la categoría Memoria se construye desde su opuesto el olvido, entendido éste como una acción deliberada que resulta en una

¹⁹ *Ibid.*, p. 355.

borradura de la historia y no solo en una ausencia de la Memoria por omisión, sino que constituye la parte fundamental del crimen ontológico en tanto que constituye la eliminación no solo física sino esencial de un sujeto. Se puede entender que la Memoria y el olvido pasivo son contrarios, porque obedecen a objetivos absolutamente opuestos. Por lo tanto, el olvido es no solo la ausencia de Memoria por omisión, sino que es una acción deliberada que resulta en una borradura de la historia.

Así como existe esta connotación pasiva, encontramos una implicación activa que configura la construcción de la categoría Memoria y que la podemos entender como una relación dialéctica. El olvido es activo y complementario de la Memoria porque le permite estructurar y sistematizar, es decir, es un medio por el cual se construye la memoria. El olvido es útil para la construcción de dicha categoría es la presencia de una ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está. Así, en el recuerdo nos hacemos conscientes de este olvido y se origina la dialéctica entre recuerdo y olvido activo, que tiene como resultado la Memoria como la entendemos hasta este punto: como un asunto de artificio, que se construye a partir del olvido. A diferencia del olvido pasivo que buscan los gobiernos totalitarios o los agentes de la violencia cuya esencia es la borradura, aquí lo importante está en el énfasis del recuerdo.

Por su parte, Harald Windisch²⁰ hace un interesante estudio sobre el olvido con el objetivo de encontrar su origen; su método consiste en rastrear en los griegos y la tradición clásica en dónde se ubica el inicio del olvido. Es importante esta referencia porque el autor afirma que la Memoria inicia como un arte, inventada por el poeta Simónides, con el que se puede vencer el olvido, particularmente contra el olvido de los muertos. Así, el arte de la Memoria (y también el del olvido) se debe entender en su sentido más original, es decir, como el conglomerado de conocimientos, reglas y modo bien aprensible de ciertas cosas que implican esfuerzo y paciencia: mnemotecnia: “Así pues, de la mnemotecnia antigua y medieval se puede decir -esto es visible ya como centro de gravedad de la anécdota de Simónides- que en principio la memoria está especializada.”²¹

Siguiendo el punto de origen fijado por Windish, diremos que el contexto donde se originan estas concepciones sobre la Memoria del pasado reciente será el mundo de los

²⁰ Harald Windisch, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, España, Siruela, 1999, p. 28 y ss.

²¹ *Ibid.*

campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios, en este sentido, el auténtico horror y novedad de los crímenes cometidos ahí es que las personas que están internadas en ellos se hallan aislados del mundo de los vivos, “*porque el terror impone el olvido*”. Así mismo, la dialéctica del asesinato es impersonal, debido a la deshumanización y a la magnitud de los crímenes cometidos, asesinar a una persona es como extirpar de la humanidad a seres infrahumanos, es decir, deshacerse de material superfluo.

Cristina Sánchez Muñoz²² concluye de este tema que Arendt examinaba el triunfo del totalitarismo en términos de la evolución, acumulación y resignificación de algunas de las premisas de la modernidad política, tales como la reducción de los derechos humanos a los derechos de ciudadanía, la identificación de la historia como un proceso, la aceptación de la violencia como medio para el cambio político, entre otros. Así, el totalitarismo es a la vez una consecuencia y una ruptura con la modernidad política. Por eso ella afirma que la aniquilación total requería de pasos previos: primero, la muerte del sujeto jurídico, que significó privar a las personas que se consideraban seres indeseables de sus derechos civiles y políticos; en un segundo momento, la muerte del sujeto moral, es decir, la aniquilación del sujeto en su singularidad única y se entiendo como un *crimen ontológico*²³ porque consiste en la destrucción radical de la individualidad de un ser humano que contiene en sí mismo, como esencia, la deshumanización y la excesiva e innecesaria crueldad.

Estas precisiones conceptuales, que si bien se enfocan en el análisis de los campos de concentración como espacios de dominación totalitaria y en el problema del mal, nos sirven como contexto, como un marco en que se desarrolla la idea de Memoria sobre estos crímenes; también ayudan a comprender y, sobre todo, a identificar el punto de origen de la reflexión filosófica arendtiana, esto es, su apreciación fenomenológica que la conduce a desarrollar nuevas herramientas vinculadas con la facultad de juzgar en su dimensión ética y política. De este modo, encontramos en *Los orígenes del totalitarismo* una sentencia inquietante pero reveladora en relación con lo narrado anteriormente: “*Aquí la noche ha caído sobre el futuro*”.²⁴ Es decir, el olvido que busca el *modus operandi* de los gobiernos totalitarios,

²² Cristina Sánchez Muñoz, Antonio Gómez Ramos, “Aproximaciones a una gramática política del mal” en *Confrontando el mal*, ensayos sobre memoria, violencia y democracia, Madrid, Plaza y Valdéz, 2017, p. 49

²³ Adriana Cavarero, hace un análisis sobre la violencia contemporánea y acuña el término *horrorismo*; asimismo hace una asociación del crimen ontológico con el genocidio. *Cfr.* Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, trad. Saleta de Salvador Agra, Antrophos-UAM-I, México, 2009.

²⁴ *OT*, p. 326.

además de lo ya dicho, consiste en tratar de enterrar el pasado con la intención de no pensar en lo futuro sino en un sempiterno presente, donde todo ha desaparecido bajo *la noche y la niebla*. Así, con el asesinato de testigos ya no es posible el testimonio ni la historia por contar. Por otro lado, la persona encerrada en un campo está viviendo una absoluta soledad y se encuentra a la deriva de lo que pueda suceder. La conjunción de estos dos elementos –soledad y vulnerabilidad absolutas– son partes constituyentes del olvido organizado en los gobiernos totalitarios.

En este mismo tenor, es muy significativo encontrar la referencia reiterada a la ruptura de la tradición filosófica y política, como una idea que va a fungir de columna vertebral en la filosofía arendtiana. De tal suerte que ella establece un rompimiento con los crímenes históricos comunes y conocidos, para marcar una diferencia y una brecha infranqueable de los crímenes cometidos en los campos de concentración y de exterminio. Así, encontramos pistas que nos sirven para estructurar y definir la categoría de Memoria. Es muy importante la precisión que Arendt establece porque nos ubica en la realidad desde dónde deben plantearse nuevas rutas de exploración en el pensamiento cuando exista un rompimiento. Un ejemplo de ello es que Arendt considera que, a propósito de las atrocidades consignadas en la literatura antes de la Segunda Guerra Mundial, al menos en todo el mundo occidental se otorgaba al enemigo muerto el derecho a ser recordado. Se trata de la Memoria de los muertos. Este rito cultural significó considerar a la persona asesinada como parte de la humanidad como especie, es decir, era una cuestión de honor. “Sólo porque Aquiles accedió a la celebración de los funerales de Héctor, sólo porque los más despóticos Gobiernos honraron al enemigo muerto, sólo porque los romanos permitieron a los cristianos escribir su martirologio, sólo porque la Iglesia mantuvo a sus herejes vivos en el recuerdo de los hombres, es por lo que nunca se perdió ni jamás se podrá perder su memoria”.²⁵ Contrario a esto, podemos encontrar que la diferencia fundamental entre unos crímenes y otros radica en dos elementos fundamentales: primero, en los crímenes totalitarios no se asesina a otra persona en su identidad de enemiga, lo que la lógica y los códigos de guerra permiten, sino se pretende exterminar a seres cuya inocencia era absolutamente manifiesta, es decir, que no representaban una amenaza ni eran un objetivo meramente militar; segundo, la muerte fue

²⁵ OT, p. 362.

despojada de cualquier sentido y trascendencia o, también, solo relevante en cuanto se convierte en un medio para el cumplimiento de las leyes de la Naturaleza o de la Historia.

La muerte en los campos de dominación era anónima e irrelevante, no había rastro de la existencia ni siquiera de la muerte. Generalmente las tumbas se hacen para recordar a los muertos, pero las fosas comunes se han hecho para arrojar al olvido a aquellos que han sido asesinados. En cierto sentido, arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie.

Hasta aquí podemos concluir que la Memoria, para Hannah Arendt, tiene dos acepciones: la primera, política o comunitaria, en relación con el recuerdo del pasado, de crímenes que no solo resultaron en afectaciones para una persona, sino que impactaron a una comunidad o grupo completo y que significaron la ruptura del orden legal y del sentido mismo de la política para anular la pluralidad que es su fundamento; y la segunda, hermética y ética, en relación con la persona que es capaz de pensar sobre pasado más allá de los estándares tradicionales de comprensión y juicio. A este respecto, en el *Diario filosófico* Arendt afirma que “la memoria podría estar dada también para ser substancial la presencia de la vida y para presentar todo lo que sabemos, lo recordado en cuanto tal no tiene ningún índice temporal, solo pasado tiene el índice del pasado”.²⁶ Es decir, podemos notar un salto desde la Memoria de los muertos a la Memoria de los vivos; desde el recuerdo de los caídos enterrados en los escombros de la barbarie al ejercicio personal que impacta en la construcción de una identidad colectiva.

Sucede, pues, que para nuestra autora la auténtica característica de los seres humanos frente a otros géneros, ya sean orgánicos o inorgánicos, parece cifrarse en el privilegio de que estos poseen el lenguaje y, por ello, pueden asegurar una permanencia en la Memoria como disposición natural de cualquier ente humano. En resumen, la existencia está condicionada por la presencia del pasado a través de la experiencia vivida en cuanto personas que devienen en testigos.

²⁶ Hannah Arendt, *Diario filosófico*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2002, p. 9. En adelante *DF*.

1.2 La memoria más allá de la historia

Ahora bien, el estudio de la Memoria es una problemática latente en la filosofía y la historia del siglo XX. Para María Inés Mudrovic esta controversia, que impulsa y enmarca la reflexión de la Memoria desde la historia, se precisa de la siguiente manera:

[...] el estudio del presente o del pasado reciente, entendida como aquella historiografía que tiene por objeto los acontecimientos o fenómenos sociales que constituyen recuerdos de al menos una de las generaciones que comparten un mismo presente histórico, pone al descubierto las relaciones complejas y conflictivas de un presente que en cuanto pasado muy reciente se historiza a sí mismo.²⁷

Por tanto, en cuanto categoría, la Memoria trasvasa las dimensiones de la Historia. En este sentido, ese movimiento más allá de la Historia se expresa en el vínculo estrecho que existe entre Memoria y ruptura, porque éste significa un acontecimiento inaugural. A partir del totalitarismo se construye la Memoria, antes no era necesario; es decir, que lo que surja de esta ruptura será una consecuencia positiva de la atrocidad por decirlo de alguna forma. La destrucción da a luz la oportunidad de un resurgir y la posibilidad de construir un espacio común donde las atrocidades no sucedan, el “nunca más” proclamado por la llamada comunidad internacional después del Holocausto se fundamenta en dicha posibilidad; entonces, es positiva dado que significa un nuevo comienzo, esto no quiere decir que exista la necesidad de que surjan este tipo de sucesos como algo inevitable sino que porque han existido esta posibilidad se origina y se renueva siempre que hayan crímenes con la finalidad de disminuir o eliminar la singularidad humana.

Por lo tanto, la diferencia entre Memoria e Historia es que la primera se fundamenta en las irrupciones y, en tanto ente artificial, se destruye y se renueva, es como el hilo de Penélope que se teje y se desteje. Esta connotación autodestructiva de la Memoria, Arendt se la adjudica directamente al pensamiento. Ella utiliza la analogía, pero se centra en el proceso²⁸, es decir, compara la labor del tejido con el proceso del pensamiento que se

²⁷ María Inés Mudrovic, “Cuando el pasado se encuentra con el presente” en *En busca del pasado perdido*, México, Siglo XXI editores, p. 80.

²⁸ *Cfr.* Hannah Arendt, *VE*, p. 110.

construye y destruye. Para este caso la Memoria funge como la materia que usa en la creación de la narración.

En este mismo tenor, me centraré en el valor ontológico que le adjudica Arendt a este fenómeno, se traduce en que se concibe al pasado como una fuerza y como una carga que se debe sobrellevar; es un pasado que no solo es una expresión del tiempo que pasó, sino que su fuerza impulsa hacia adelante, a un posible futuro, pero que a la vez remite al origen, es decir, de nuevo al pasado. Para expresarlo más claramente: el pasado no está muerto, se hace presente cuando volvemos a éste y se traslada como futuro. Del mismo modo, el pasado constituye nuestra configuración existencial. Así lo expresa Arendt haciendo referencia a Faulkner:

Observado desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde él se yergue y su punto de mira no es el presente tal como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que su lucha constante su definición de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia.²⁹

El ser humano vive en una brecha a partir de la ruptura totalitaria. El presente está representado como un tiempo donde todo está “patas arriba”³⁰, para usar la expresión de Arendt. Por lo tanto, surge un movimiento hacia el futuro a partir del pasado; es la dialéctica de la Memoria. Así se comprende el presente desde el significado del pasado con miras a construir un futuro: nuestra existencia está delimitada por el espacio que habitamos, pero también estamos demarcados por un tiempo que puede ser infinito, porque éste se construye con base en el recuerdo, compilando y recompilando lo que ya no está presente.³¹ Este estado ontológico, donde se juntan el tiempo y el espacio con el movimiento de la Memoria, cristaliza el estar en la brecha *entre* el pasado y el futuro; y ese *entre*, como espacio y tiempo, se caracterizará por las vivencias. Es decir, lo vivido en un pasado catastrófico o violento

²⁹ Hannah Arendt, *La brecha entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península, 1996, p. 17.

³⁰ Hannah Arendt, *Ensayos...* p. 381.

³¹ Para referir dónde estamos cuando pensamos, Arendt usa una expresión tomada de Agustín de Hipona: “el vientre de la memoria”. Este espacio en realidad es un sin lugar, el yo pensante es un apátrida porque la pregunta ¿dónde estamos cuándo pensamos?, se centra históricamente en un lugar, sin embargo, la cuestión fundamental para Arendt radica en que también debemos hablar de un tiempo y no solo de un espacio. El alcance de este proceso, de compilar y recompliar las cosas que ya no son, se manifiestan en la voluntad. *Cfr. VE*, p. 221 y ss.

nunca será accesible a volverse a vivir, pero es revivable en el sentido de traer un hecho pasado al presente por medio de la Memoria.

Con respecto a lo anterior, la tesis de François Jaran nos sugiere este camino: “desde un punto de vista externo aprendemos la vida como cualquier otro cuerpo gracias a los sentidos, pero gracias a nuestra percepción interna nos es posible acceder a lo que en el ser humano no es perceptible sino vivible el nexo de hechos espirituales que lo constituyen”.³² Cuando hablamos de Memoria, como categoría con validez fenomenológica, entendemos que la realidad se da al ser humano como vivencia, y ésta es captada no como algo visible sino vivible. En efecto, el ser humano tiene una relación de familiaridad con el pasado de las demás existencias. En relación con el pasado ajeno, él orienta implícitamente sus acciones sobre lo que conoce de las demás existencias pasadas; es decir, su carácter fenomenológico consiste en preguntar acerca de la esencia y la manera de ser de las cosas en el marco de un análisis de los comportamientos de otros seres en los cuales estas mismas cosas se manifiestan de igual modo.

Podemos notar que, para Arendt, la Historia no es exclusivamente una construcción de fenómenos del pasado concluidos o caducados sino, más bien, un encadenamiento de sucesos que se extiende a lo largo del pasado del presente y del futuro. En su tesis doctoral dedicada al concepto del amor en Agustín de Hipona, ella deja claro este hecho cuando nos dice que la función de la Memoria es hacer presente el pasado y privarlo del carácter de algo definitivamente ido. La Memoria deshace el pasado: su triunfo consiste en que, presentando el pasado y privándolo en cierto sentido del carácter de algo que ya pasó o está concluido, lo transforma en una posibilidad de futuro.³³ Es decir, el pasado no es algo que ya no es, o que no tiene existencia, sino que tiene una dimensión de permanencia. En este sentido, Arendt va a contracorriente de lo que consideraba Hegel sobre la historia, donde se fijaba la visión del pasado para que se extinga en el presente, o de lo que pensaba Marx cuando proyectaba proféticamente el futuro utilizando al pasado como trampolín. Arendt dota de permanencia en el presente y a la Memoria, a partir de ese movimiento entre pasado-futuro-pasado que solo es válido para la experiencia pensante. Así lo apuntaba en 1952, en el *Diario filosófico*:

³² François Jaran, *La huella del pasado*, Barcelona, Herder, 2019, p, 40, y ss.

³³ Cfr. Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, trad. Agustín Serrano de Haro, España, Encuentro, 2009.

El pasado es la dimensión de la grandeza ahí está el sentido de toda mitología [...] como una dimensión necesaria para él, como una dimensión que le pertenece sin la cual no sólo se hallan a todo, sino que además no puede haber profundidad ni altura en general. Aquí está el sentido de la historia que por así decirlo llena esta dimensión cualquier proyección de categorías históricas al presente y al futuro destruye los tres modos del tiempo es decir destruye también la historia como pasado lleno. El presente es la dimensión de la cercanía y de la lejanía se aprende el pasado por meditación conmemoración el presente por el padecimiento y el futuro por la acción.³⁴

Arendt irá matizando esta idea sobre pasado como Historia, que también nos sirve como parte formal de la construcción que estamos haciendo de la categoría Memoria. En sus obras posteriores, por ejemplo en *Entre el pasado y el futuro*, nos dice que la diferencia entre el concepto moderno y antiguo de historia es que, en la Antigüedad –y éste es el sentido que le interesa a nuestra filósofa–, la historiografía griega dota de significado, en tanto lección, a cada hecho, hazaña o acontecimiento; esto, a su vez, representaba que el hecho recordado iluminara un segmento específico de los asuntos humanos, es decir, en este proceso se fabrica una memoria de ellos.³⁵

Contrario a esto, la concepción moderna de la historia se resume en que la Verdad se encontraba como explicación de un proceso a partir de la consecuencia de otra cosa; además toda la realidad es determinada por el reduccionismo lógico y funcionalista. Lo catastrófico que se concluye de esto es que “*todo es posible*” y para demostrar esta hipótesis Arendt recurre al ejemplo de los sistemas totalitarios. Estos, a través de la ideología y utilizando la mentira en política, establecieron un mundo real sobre la mentira; con el adoctrinamiento se logró que la sociedad se caracterizara por la falta de profundidad las personas aprendieron ideas derivadas de cualquier hipótesis como verdaderas y, siguiendo leyes de la lógica, se involucraron en una maquinaria de asesinato. Es decir, si los nazis afirmaban que los judíos eran insectos lo que se sigue de esto lógicamente es exterminarlos. Por lo tanto, en palabras de la autora:

[...] lo que en un principio no era más que una hipótesis, que debía ser probada o rebatida por los hechos concretos, en el curso de la acción coherente siempre se convertirá en un hecho, jamás se rebatirá. En otras palabras, el axioma del que parte la deducción no necesita ser, como suponían la metafísica y la lógica tradicionales,

³⁴ DF, p. 281.

³⁵Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 73 y ss.

una verdad evidente por sí misma; no tiene que ajustarse a los hechos tal como se dan en el mundo objetivo en el momento en que se inicia la acción.³⁶

“*Nuestro legado no va precedido de ningún testamento*” es la formulación paradójica forjada por el poeta René Char que Arendt hace suya y será inspiradora, en parte, de su análisis de la experiencia totalitaria. Para ella, este aforismo, por su lado abrupto, daba cuenta del momento en el que llega a hacerse más honda la separación entre pasado y futuro. Porque el ser humano se posiciona en un lugar, extraño espacio de separación, donde los actores toman conciencia de un intervalo en el tiempo que está totalmente determinado por cosas que ya no son y por cosas que aún no son. Se trata de la ruptura entre la experiencia totalitaria y la realidad. Por lo tanto, el ser humano habita en esa brecha llamada presente que está enmarcada, por así decirlo, en una *dimensión magnética* donde chocan dos fuerzas de estados que no tienen la misma realidad ontológica pero que se presentan empujando una hacia atrás –el peso del pasado muerto– y otra hacia adelante –que por miedo del futuro le hace retrotraerse. Este vaivén de fuerzas en la vida humana está representado por la nostalgia del recuerdo y el pasado que, en este sentido, es la única realidad de la que una persona puede estar segura.³⁷

1.3 De qué hacer Memoria

La Memoria se construye fenomenológicamente a partir de experiencias pasadas que han dejado un espectro de devastación por lo inconmensurable de los daños que se han causado a la humanidad en cuanto tal. En esta línea se inscribe el estudio que hace Arendt del totalitarismo, que funge como un universal en cuanto a una novedad categórica, y que se cristalizará en dos particulares específicos, el nazismo y estalinismo, como casos de validez ejemplar negativa que nos alertan sobre la posibilidad de que este fragmento del pasado vuelva a pasar.

Alessandro Ferrara establece una teoría de la ejemplaridad negativa que es útil en este momento de la reflexión. A partir del análisis sobre lo sagrado, él estructura los argumentos de validez que se pueden considerar dentro de una comunidad y, al mismo tiempo, esta

³⁶ *Ibid.*, p. 97 y ss.

³⁷ *VE*, p. 225.

experiencia de lo sagrado se puede convertir en un aspecto identitario del grupo. De este modo, Ferrara coloca en el polo opuesto de lo sagrado al mal causado por los gobiernos totalitarios. Este mal es una expresión de la capacidad humana de autoexterminio, es decir, “de lo malignos que podemos llegar a ser en momentos excepcionales sin perder aquellas características que hacen de nosotros –como comunidad, como sociedad o como humanidad– lo que somos”.³⁸

Esta idea de ejemplaridad se fundamenta en el hecho de que el mal totalitario es diametralmente opuesto y diferente a los males de la vida cotidiana, como el robo, porque representa en su singularidad y autenticidad una lesión a la humanidad en su conjunto. Se trata de un *mal paradigmático* porque se concibe como un fenómeno que se manifiesta en una cultura moral determinada a través de los actos perpetrados por sus integrantes, de suerte que estos actos representan los más atroces crímenes, aunque sean categorizados por sus perpetradores como simples órdenes o conclusiones lógicas. No obstante, esto no implica que los casos particulares pierdan su identidad como sucesos únicos. El Holocausto no es igual al genocidio en Ruanda, sino que a partir de la idea ejemplar de lo negativo podemos tener una mejor comprensión de las repeticiones en nuestros contextos actuales. Finalmente, la ejemplaridad radica en que estos hechos poseen una característica sistemática que la violencia común y cotidiana no tiene: “es la violencia ejercida por una mayoría sobre una minoría por medio del uso del poder del Estado”.³⁹

Lo anterior sirve como el marco, porque la reflexión arendtiana parte de esta experiencia nueva y catastrófica del siglo XX, de suerte que la respuesta a la pregunta ¿sobre qué hacer Memoria? tiene una única respuesta: de la experiencia del daño bajo esta forma de dominación surgida dentro de la propia modernidad.

Arendt escribe en el Prólogo a *Los orígenes del totalitarismo* que la comprensión de un hecho de esta raigambre radica en soportar y examinar conscientemente la carga que nuestro siglo ha dejado sobre nosotros. Se trata de un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, sea como sea;⁴⁰ es decir, la experiencia *en/del* mundo totalitario significa un

³⁸ Alessandro Ferrara, “La ejemplificación de lo peor: el afrontamiento del mal radical”, en *La fuerza del ejemplo*, trad. Gabriela Ubaldini, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 134. He omitido de este análisis el término “mal radical” para no confundirlo con la concepción arendtiana de mal radical, total o banal. Sin embargo, resulta sugerente y útil retomar la reflexión de Ferrara para el capítulo siguiente.

³⁹ *Ibid*, p. 129.

⁴⁰ Hannah Arendt, “Prólogo” en *OT*.

hecho del pasado que interpela el presente y transita al futuro en tanto experiencia de latente repetición. La Memoria, en este sentido, parte específicamente de este tipo de episodios, el pasado que se mueve y que no es pasado.

Con respecto a la experiencia ante hechos nuevos o catastróficos y debido a su dimensión inconmensurable no podríamos tener esquemas previos para comprender lo que sucedió, del mismo modo, nuestra capacidad de juicio se ve superada y nuestra experiencia como tal se vuelve apátrida. Esta connotación de la experiencia es equiparable con la afirmación de Arendt sobre que el totalitarismo pulverizó nuestros criterios y parámetros de juicio. Aquellos que experimentaron directamente la dominación totalitaria se encuentra de frente al shock de la realidad, mientras que todas las personas contemporáneas del siglo XX y XXI compartimos esta experiencia como una carga. Por lo tanto, la realidad se da al ser humano como experiencia vivida y es captada no como algo visible, como acontecimiento, sino como algo vivible en tanto que repetición. Es decir, los acontecimientos catastróficos para la humanidad que no me han tocado vivir, pero sí presenciar, tienen una realidad ontológica en tanto que son sucesos que se me presentan como cosas hechas, pasadas o definitivamente idas, pero que puedo captarlas en su repetición, ya sea porque se aparecen como relatos, noticias, o simplemente historias; o porque no ha habido en la historia de la humanidad un mecanismo que evite la repetición real de estos hechos en otros contextos o países. Después del Holocausto, la comunidad internacional prometió un “nunca más”. Sin embargo, el futuro, desde este momento, se volvió un parteaguas en la historia. El futuro dejó de ser esperanzador ya que, y muy a pesar de que se crearon mecanismos legales internacionales para prevenir y castigar los crímenes de escalas catastróficas, fuimos testigos de la repetición en Ruanda y la Antigua Yugoslavia, por decir solo algunos casos.

De este modo, la idea de novedad del suceso será fundamental en la teoría de Arendt y, al mismo tiempo, perfila el contexto para establecer la materia sobre la cual hacer Memoria. Así lo dice ella:

La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque una nueva “idea” ha irrumpido en el mundo, sino porque sus acciones constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones; ha hecho estallar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios para los juicios morales. En otras palabras, el fenómeno del totalitarismo, el

suceso mismo que intentamos y debemos intentar comprender, nos ha desprovisto de nuestras tradicionales herramientas para la comprensión.⁴¹

Ahora bien, el pasado, en este sentido, debe ser inteligible para poder dotarlo de significado y, así, poder iniciar un proceso de comprensión.

Es necesario precisar que, antes de la comprensión de ese pasado, es fundamental concebir la experiencia en tanto experiencia histórica, es decir, convertirla en algo que deba y pueda pensarse. La experiencia histórica surge como resultado de las acciones emprendidas en respuesta a lo inesperado o con la finalidad de iniciar algo nuevo, a pesar de lo afrentoso y extremo que pueda ser el pasado. El ser humano originaria y espontáneamente está constituido para iniciar, para actuar. La experiencia no supone sólo la aceptación pasiva de lo que les adviene a los sujetos, sino también su capacidad para actuar frente a ello.⁴² Esta tesis arendtiana estaba incluida ya en OT y sería la vertebra de su obra de mayor trascendencia, *La condición humana*. Es muy significativo para nuestro estudio tener esta pista porque demuestra el origen de las ideas filosóficas de Arendt con respecto a la experiencia totalitaria y su repercusión en la Memoria. De hecho, al final de *Los orígenes del totalitarismo* encontramos esta conclusión:

[...] pero también permanece la verdad de que cada final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único mensaje que le es dado producir al final. El comienzo antes de convertirse en un acontecimiento histórico es la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre) dice Agustín. este comienzo es garantizado por cada un nuevo nacimiento este comienzo es desde luego cada hombre.⁴³

La experiencia histórica, que se genera a través de la Memoria, dota de herramientas para organizar el mundo futuro porque se establece un nuevo espacio entre seres humanos. En éste aparece la posibilidad, no la determinante, de que las atrocidades pasadas no se repitan, o al menos no con ese mismo ritmo, orden, naturaleza o resultados. De este modo, la experiencia histórica tiene como rasgo más característico que puede ser homologable y

⁴¹ OT.

⁴² Rosa E. Belvedresi, “¿Puede la memoria del pasado decir algo sobre el futuro?” en María Inés Mudrovic, *op cit.*, p. 146 ss.

⁴³ OT p. 580.

extrapolable a otros contextos, situaciones, crímenes y formas de gobierno, siempre y cuando esté dotada de sentido y por lo tanto sea inteligible. De tal suerte que dicha experiencia no solo es lo que le paso a un grupo de personas en el devenir del mundo –incluida la pérdida de la espontaneidad, la pluralidad y la dignidad–, sino que se concibe como un proceso complejo que, cuando es asimilado y comprendido, resulta útil para el futuro. Por lo tanto, concluyo con Belvedresi que la experiencia se vuelve, así, un bien acumulable que demuestra la necesidad de la Memoria.⁴⁴ De esta manera, podemos decir que tener conciencia de la experiencia histórica es tener presente el cataclismo de nuestro tiempo. Si algo caracterizó al siglo pasado y a éste que inicia es la experiencia del daño absoluto, una experiencia histórica nublada por la experiencia del mal. Además, esto significa un nuevo modo de concebir la realidad en un primer y originario acceso al mundo que hemos recibido como herencia.

Es imprescindible traer a la reflexión a la filósofa Agnes Heller porque sus consideraciones nos sirven para seguir construyendo la categoría Memoria. Ella escribe que “esa misma conciencia histórica está muy obsesionada por la historia, no por la historia “universal”, sino por la vergüenza inaudita de nuestro propio siglo, por Auschwitz y por el Gulag”.⁴⁵ Ahora bien, recurrimos a esta filósofa debido a que parte de su pensamiento nos acerca a lo que nos referimos en cuanto a experiencia del daño absoluto. Para Heller, la experiencia primaria de un ser humano es la irreversibilidad de los sucesos. Es decir, el pasado es irreversible en tanto que está detrás de nosotros, pero se abre también ante nosotros como un abismo. A diferencia de Benjamín que considera al pasado como ruinas, Heller considera que el pasado es un abismo y las personas se encuentran paradas en la superficie, de tal suerte que existe una necesidad de inspeccionar el pasado como si se extendiera de manera profunda invitándonos a descender en él.⁴⁶

Arendt y Heller coinciden en señalar que la ruptura totalitaria aparece como profundidad porque dejó sin hilo conductor este pasado; no tiene fondo ni camino establecido, solo en el presente existe el suelo que permite descender al abismo del pasado. Por lo tanto, el sentido lineal del tiempo y el espacio desaparece. Los sistemas históricos han quedado hechos trizas y, para usar la expresión de Agnes Heller, “no es época de escribir

⁴⁴ Cfr. Rosa E. Belvedresi, *op. cit.*

⁴⁵ Agnes h ller, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, trad. Marcelo Mendoza Hurtado, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 5.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 67 ss.

sistemas, pero sí para escribir fragmentos.”⁴⁷ Así, podemos considerar que la Memoria toma del pasado los fragmentos en abismo para intentar dotar de sentido a las experiencias vividas. A continuación, cito una nota de 1953 del *Diario filosófico* de Arendt donde podemos ver este encuentro entre las filósofas:

[...] por primera vez en la ruptura podía el pasado aparecer como profundidad, un pasado en el que ya no había ningún hilo conductor. Y entonces lo más profundo se identificó con comienzo, origen, etc., visto todo en forma cronológica. Cuanto más profundamente se desciende al pasado, tanto más profundo se hace uno mismo. La profundidad recibe así un resabio cronológico y la dimensión el espacio de la posible grandeza de nuevo se reduce linealmente [...] Es importante el hecho de que esta línea conducente a la profundidad tiene una dirección diferente de la línea de la tradición, pero nada cambia en la falsificación de nuevo se mira en forma perspectiva vista sólo que con otros signos se espera encontrar suelo (Heidegger) en la profundidad el suelo pasa a sustituir el conductor hilo de Ariadna de la tradición. Por eso fondo sigue siendo todavía una expresión -aunque sea la más grandiosa- de la falta de suelo del siglo XX.⁴⁸

Cabe aquí hacer una acotación, Arendt rompe definitivamente con las consideraciones científicistas en el sentido de la construcción histórica. Por ejemplo, Kant concebía un plan de la Historia con ciertas finalidades razonables de modo que el “hilo conductor” del pasado puede llevarnos a un futuro mejor; así, el pasado sería un impulso al futuro siempre y cuando se siga el camino de este sistema. Entonces

[...] se descubrirá, digo, un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar este juego tan enmarañado de las cosas humanas, o para un arte político de predicción de futuros cambios políticos [...] sino que se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo.⁴⁹

El sistema, en este sentido, entiende que la historia debe incluir una referencia al pasado y, también, a la totalidad del devenir humano; y al final el hilo conductor nos lleva a una consoladora perspectiva del futuro. Sin embargo, como hemos visto, para Arendt no hay

⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁸ *DF*, p. 291.

⁴⁹ Immanuel Kant, Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, principio 9, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid, Alianza editorial, 2004, pp. 104-105.

tal sistema de futuro esperanzador debido a que el hilo de la tradición y la conducción por el pasado está roto de manera irremediable.

Dicho lo anterior, retomaremos el sentido de la experiencia en el pensamiento de Heller. Para ella, ir al pasado es sumergirse en este abismo, al estilo de los griegos cuando descendían al Hades, solo que el pasado en la era moderna es inagotable e infinito. Esta experiencia también se asemeja al trabajo del arqueólogo porque significa excavar y exhumar fragmentos para reconstruir todo a partir de ellos. Así, los fragmentos son las vivencias, la experiencia primaria que consiste en el continuo compartir de sucesos pasados comunes, que se experimentaron simultáneamente entre un grupo de personas o que pueden llegar a ser comunes a través de la revelación. No obstante, afirma Heller, “cualquiera que sea el origen, por lo general se mantienen vivas mediante la repetición o mediante la reflexión.”⁵⁰

Por su lado, Arendt coincide en este punto con Heller, ya que considera que, ante la pérdida de la tradición por la ruptura totalitaria, no hay una continuidad histórica, sino que solo hay fragmentos.⁵¹ El pasado está fragmentado y, con esas piezas del pasado, se puede salvar y dotar de significado. Ante la destrucción totalitaria, que también destruye el pasado como Historia, los fragmentos que se pueden rescatar de esta hecatombe, son como perlas que debemos atesorar para enfrentar la nueva realidad. Para ilustrar esto, Arendt toma la parábola del “pescador de perlas”, personaje que retrata a Walter Benjamin⁵² y su obra cristalizada a partir de fragmentos. En su pasatiempo de coleccionar citas, Benjamin es un ejemplo de ello: la construcción de su pensamiento se origina en un descender hasta el fondo del mar para recoger estas perlas –fragmentos– y llevarlas a la superficie ante la ruina del presente y la decadencia como destrucción del tiempo.

Este proceso de la experiencia se manifiesta como un método epistemológico a partir del cual se llega al conocimiento y transmisión del pasado porque, en la experiencia vivida, la repetición no se centra en el objeto como tal sino en la experiencia común. Por decirlo de algún modo, la reflexión del pasado totalitario no se centra del todo en los campos de exterminio o de trabajo sino, más bien, en la experiencia común que las personas tuvieron en esos infiernos terrenales. En este caso, se habla, siguiendo las ideas de Heller, del valor onto-existencial de la experiencia. Podemos indicar que este valor onto-existencial adquiere su

⁵⁰ Agnes Heller, *Filosofía de la historia...* p, 68.

⁵¹ *VE*, p.232.

⁵² Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2017, p. 190.

realidad cuando nos encontramos en un mundo inhóspito⁵³ como seres contingentes,⁵⁴ arrojados en el mundo y enfrentados a situaciones límite; es decir, al experimentar el *ser-en-el-mundo* de lo inhóspito, en la dominación totalitaria, donde se destruyó el mundo como hogar. Siguiendo esta lógica de herencia heideggeriana, Arendt recrimina:

Y es justo lo que le está vetado; de aquí que el modo fundamental de ser-en-el-mundo sea la inhospitalidad, en el doble significado de una condición apátrida y atemorizadora. En la angustia, que es fundamentalmente angustia ante la muerte, se manifiesta el no estar en casa en el mundo, el ser-en tiene lugar en el modus existencial de no en casa. Tal es lo inhóspito.⁵⁵

De este fragmento es pertinente la idea de que hacemos Memoria sobre las experiencias límite cuando enfrentamos un mundo que no es cómodo para vivir, no solo la experiencia totalitaria, sino cualquier situación que destruya la relación entre los seres humanos que conviven en un espacio y tiempo determinados. Sin embargo, Arendt desarrolla una categoría contraria a este determinismo ontológico de raigambre heideggeriana, a saber, la natalidad como condición humana que da la posibilidad de nuevos comienzos ante el mundo que ha sido destruido por el mismo género humano.

Ahora bien, esta necesidad de la Memoria no es propia del Holocausto, sino que es una fuerza que se renueva en el devenir histórico debido a que las catástrofes se renuevan en diferentes espacios y con sus propias características. Si de algo podemos estar seguros es de que el ser humano siempre encontrará nuevas formas de destrucción. En este sentido, los elementos del totalitarismo, dice Anabella di Pego,⁵⁶ continúan persistiendo en nuestras sociedades, por lo que el totalitarismo sigue siendo una amenaza. Enfrentarnos con su análisis no es solo una tarea histórica sino, también, una interpretación al derrotero político de nuestro mundo actual.

⁵³ Hannah Arendt, *¿Que es la filosofía de la existencia?*, trad. Agustín Serrano de Haro, España, Biblioteca Nueva, 2018.

⁵⁴ Para Agnes Heller, la condición humana es la contingencia: somos seres arrojados en el mundo como “sobres en blanco depositados en un gran buzón”. Cfr. Agnes Heller, *op. cit.*, Cap.1, p. 15, ss.

⁵⁵ Hannah Arendt, *Que es la filosofía...* p. 87.

⁵⁶ Beatriz Porcel y Lucas Martín, *Vocabulario Arendt*, Argentina, Homosapiens Ediciones, 2016.

1.4 Storytelling y memoria

La obra de Hannah Arendt tiene una relevancia incuestionable porque sus análisis son imprescindibles para comprender los acontecimientos que han marcado la historia moderna y sus reflexiones son un referente en la filosofía, en la teoría política y en la sociología. Por lo anterior, es fundamental centrarnos ahora en el método al que recurre la autora para lograr que sus análisis tengan dicho impacto. En la réplica a la crítica que hace Eric Voegelin sobre el libro *Los orígenes del totalitarismo*,⁵⁷ Arendt afirma que ella no ha sido capaz de explicar el método inusual que ha utilizado para articular su estudio sobre un fenómeno que, al no tener precedentes y que la afectó directamente, tenía que enfrentarse fuera de los métodos tradicionales que deducen los acontecimientos de un marco explicativo previamente establecido y que, en consecuencia, acaban justificándolos. Hay que decirlo con claridad: comprender el pasado no implica justificarlo. “En la medida en que la aparición de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no supone perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en el que tales cosas son posibles”.⁵⁸ Se debe precisar que dicha reconciliación se hace con un mundo que existe como es, incluso con los fenómenos totalitarios, y no como una reconciliación con los victimarios o con los padecimientos bajo situaciones límite. La comprensión del pasado debía ir más lejos de los modelos historiográficos usuales que establecían cronologías de los acontecimientos con la intención de resguardarlos para la posteridad; más bien, al contrario, Arendt tenía que escribir la historia de “un asunto que no quería conservar”.⁵⁹ Entonces su análisis buscaba una forma de acercarnos al fenómeno totalitario desde los elementos que lo originaron y también tenía que hacerlo con la indignación moral y el distanciamiento que la gravedad de los crímenes despertaban. Estas características de su método estaban orientadas a entender que algo tan atroz como el totalitarismo surgió en la sociedad moderna y entre personas que compartían la misma naturaleza humana. Por ello el método utilizado es el storytelling.

⁵⁷ Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 448 y ss.

⁵⁸ Hannah Arendt, *Comprensión y política*, trad. Cristina Sánchez Muñoz, Biblioteca libre en [Biblioteca virtual Omegalfa](#).

⁵⁹ *Idem*.

Para Lisa Disch,⁶⁰ la figura del *storytelling* representa una metodología para comprender el pasado porque consiste en una narración cuya verdad no resulta de observar los hechos desde una pretendida objetividad fuera del tiempo y el espacio, sino más bien de relatarlos desde una posición particular y evidenciar las afectaciones a la subjetividad. Se trata de una metodología que Arendt utilizará en muchas de sus obras, principalmente en aquellas que, como *Los orígenes del totalitarismo*, buscan la comprensión del pasado. Así, *el storytelling* representa una nueva forma de comprensión sobre los fenómenos de los que no tenemos precedentes, para aprehender lo catastrófico y poder reconciliarnos con ese pasado; este proceso confronta al auditorio y lo compromete con un pensamiento crítico que está anclado en la experiencia. Para profundizar al respecto voy a tomar las afirmaciones de Disch y las contraponemos con dos textos que nos sirven para ilustrar a qué nos referimos como *storytelling* o narración para la comprensión cuando no disponemos de figuras prearticuladas para incitar el pensamiento.

Esta metodología narrativa resulta inusual para el análisis histórico y político clásico debido a que Arendt, según la interpretación de Disch con la que coincido, realiza el desplazamiento de un modo de descripción abstracto y neutral hacia un tipo de escritura explícitamente moral, surgido de la experiencia personal de quien escribe, en este caso de la misma Hannah Arendt. Este desplazamiento conlleva un cambio en el método de análisis, desde una explicación neutral y abstracta hacia una narración explícitamente moral situada desde la experiencia del narrador.⁶¹ En este sentido, es moral debido a que, como ha descrito María Pía Lara⁶², se configura a partir de las experiencias de crueldad que van definiendo la conciencia moral y que generalmente nos lleva a juzgar para obtener, así, una imagen también moral del mundo. A través de un proceso de este tipo llegaremos a una comprensión del pasado según la cual se producirá la aprehensión del pasado.

Ahora bien, antes de analizar este método en la obra de Arendt tenemos que precisar que, en relación con nuestro estudio de la Memoria, esta cuestión es central debido a que, como hemos visto hasta ahora, la categoría que estamos construyendo se integra por la narración. Por lo tanto, es fundamental que este andamiaje conceptual ejemplifique, a partir

⁶⁰ Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Politics*, Nueva York, Cornell University Press, capítulo IV, "More Truth than Fact", pp. 106-140.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² María Pía Lara, *Narrar el mal, op. cit.*, p. 57.

del recurso de la narración, la forma en que una categoría de este tipo puede cristalizarse en un ejercicio plausible y cotidiano de la Memoria y no quede solo como una abstracción teórica.

Para hurgar en la figura del *storytelling* usaremos dos ejemplos. El primero a partir del tipo de escritura y análisis empleado en *Los orígenes del totalitarismo*, ya que esta obra está marcada por la narración de historias, a través de metáforas que y modelos de argumentación naturalmente polémicos que buscan echar a andar la facultad de juzgar de quienes las reciben. El segundo ejemplo es *Eichmann en Jerusalén*, que trata del problema del mal totalitario –*radical* en el libro mencionado líneas arriba y *banal* en esta obra–, el cual no podría ser explicado o entendido en los términos de las ciencias sociales ordinarias y, en consecuencia, tiene mejores posibilidades de ser aprehendido por medio de una narración.

El totalitarismo destruyó todo a su paso. La crisis a partir de este hecho sin precedentes consistió en la ausencia de herramientas científicas o epistemológicas para alcanzar a comprender los crímenes totalitarios, pero sobre todo sus fundamentos u orígenes. En este caso, Arendt emprende el duro trabajo de pensar el totalitarismo y narrarlo. La narración como método de comprensión significó una alternativa al modelo *arquimediano*⁶³ como razonamiento objetivo. Como ya señalamos antes, Arendt considera que la narración y el uso de metáforas constituyen el medio por el cual se unen los mundos que, desde Platón, quedaron divididos, es decir, el sensible y el inteligible. En este sentido coincide con Lisa Disch en lo siguiente: “Para salvar este abismo y cuestionar el carácter inevitable por el que el dominio parece deducirse del modelo de conocimiento arquimediano, Arendt propone el *storytelling*.”⁶⁴

La novedad que trajo al mundo el totalitarismo como una forma de dominación nunca vista es que todo un sistema político se orientó hacia el objetivo de materializar las leyes de la Naturaleza o de la Historia en una sociedad específica, incluso si esto significaba erradicar por medio de la violencia a las personas que este proceso señala como superfluas. Para poder dar cuenta de los crímenes que se cometieron al intentar implementar esta ideología, Arendt

⁶³ Para Arendt el punto arquidemico consiste en la forma de conocimiento científico según el cual se concluyen teorías sobre verdades objetivas que derivan en leyes universales. Esta consideración se inscribe en la crítica que hace Arendt de la modernidad y el fracaso de explicar sucesos como el totalitarismo a partir de estas teorías de estructura normativa prearticulada, que no permite la reflexión o el juicio porque su esencia no es el dialogo sino clausurarlo, más bien, postulando conclusiones definitivas. *Cfr.* CH, p. 286.

⁶⁴Lisa Dish, *ibid.*

recurre a la metáfora, al oxímoron y a la hipérbole porque le permiten expresar este episodio con palabras, a partir de la narrativa, usando el lenguaje y estas figuras retóricas con la intención de que se revele la realidad.

De este modo podemos encontrar, en el capítulo “Dominación total” de *Los orígenes del totalitarismo*, la descripción de los campos de concentración y exterminio a los que considera como *laboratorios*. Según su análisis, la dominación totalitaria buscaba crear un nuevo tipo de humanidad y, para eso, emplazó estos espacios de destrucción para experimentar sobre la degradación de la espontaneidad humana:

[...] los campos son concebidos no solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa, algo que ni siquiera son los animales; porque el perro de Pavlov, que, como sabemos, había sido preparado para comer no cuando tuviera hambre sino cuando sonara una campana, era un animal pervertido.⁶⁵

Hemos elegido esta cita porque denota el poder narrativo y el uso de las figuras retóricas de las que hablábamos, de tal modo que cuando alguien que no estuvo en un campo o que generacionalmente es ajeno a lo que sucedió en el Holocausto, al escuchar esta historia puede empezar un proceso de pensamiento y de comprensión al respecto. El uso de locuciones que invoquen en el auditorio incomodidad es una característica del *storytelling* con el fin de incitar el pensamiento crítico: en este sentido Arendt usa la expresión “fantásticos experimentos de eliminar”; de la misma manera, la metáfora del perro de Pavlov nos acerca a la imagen de las personas que estaban en los campos cuya humanidad quedaba reducida a menos que un animal sometido.

Arendt, en distintos momentos de su obra, afirma que no existen paralelismos de los campos con otros episodios de violencia y también que el terror dentro de estos lugares no puede ser abarcado completamente con la imaginación. Otros muchos pensadores, al aceptar esta idea, han colocado el mal que surgió con el totalitarismo en el dominio de lo inefable, como si esto significara un obstáculo para la comprensión. Sin embargo, éste es el punto de origen de la necesidad narrativa, es decir, explicar lo que parece que escapa nuestras

⁶⁵ OT, p. 533.

herramientas de comprensión, a través de la palabra podemos romper la barrera de lo indecible para volverlo narrable y dotarlo de significado. Siguiendo con este ejemplo, nuestra autora considera que la atmósfera de los campos es de “*enloquecimiento e irrealidad*” y que cualquier descripción de estos lugares solo puede hacerse a través de imágenes extraídas de un mundo no terrenal para echar luz sobre experiencias que implicaron la pérdida del mundo común. Para esto, Arendt recurre al ejemplo del infierno:

Los campos de concentración pueden ser correctamente divididos en tres tipos, correspondientes a las tres concepciones básicas occidentales de la vida después de la muerte, Hades, Purgatorio e Infierno. Al Hades corresponden esas formas relativamente suaves, antaño populares en los países no totalitarios, para apartar del camino a los elementos indeseables de todo tipo —refugiados, apátridas, asociales y parados-; como los campos de personas desplazadas, que no son nada más que campos para personas que se han tornado superfluas y molestas, sobrevivieron a la guerra. El Purgatorio queda representado por los campos de trabajo de la Unión Soviética, donde la desatención queda combinada con un caótico trabajo forzado. El Infierno, en el sentido más literal, fue encarnado por aquellos tipos de campos perfeccionados por los nazis, en los que toda la vida se hallaba profunda y sistemáticamente organizada con objeto de proporcionar el mayor tormento posible.⁶⁶

De esto modo, a través de esta metáfora, Arendt deja en claro que, si bien los campos de concentración no son una invención propia de los nazis, ya que han existido en otros momentos de la historia, se deben precisar sus características específicas para poder comprender el significado del paso por el campo de concentración nazi. En esta narración se usa la alegoría del infierno como el sistema absolutamente bien organizado para infringir los castigos como tormentos hasta reducir a las personas a su mínima expresión humana. Aunque pareciera un cuento de horror cuyas características parecen estar sacadas de fantasías perversas y malignas, lo que se intenta con esta metáfora integrada en una narrativa es usar expresiones bien conocidas —la imagen del infierno en la cultura occidental y su significado perverso— para demostrar que no se está describiendo un mundo irreal sino las circunstancias que lo hicieron posible en el real. Concluyo de lo anterior que, con el uso de las metáforas, Arendt quiere hacernos conscientes de los acontecimientos del pasado al llamar nuestra atención sobre ciertas imágenes en cuyos términos tendemos a experimentar el mundo; también, ella busca dotarnos de herramientas referenciales para comprender lo que sucedió

⁶⁶ OT, p. 541.

y cómo sucedió, de modo tal que desde dichos términos tendamos a experimentar el mundo y rastrear las imágenes hasta develar su incidencia en las experiencias compartidas que nos generan perplejidad y rechazo.

El modelo narrativo que emplea nuestra autora con respecto a los campos de concentración devela un estilo para referirse a los crímenes de regímenes totalitarios o violentos. Aunque Arendt se está refiriendo a un tipo específico de gobierno y sus políticas de exterminio, nos hereda su metodología para comprender hechos del presente y narrar historias para comprender el pasado. Por lo tanto, la Memoria que se construye a partir de estos relatos se renueva cada que el devenir de los asuntos humanos muestra su crueldad en la aparición de crímenes que atenta contra la dignidad humana. De esta manera, Arendt evoca la deshumanización que está presente en los crímenes totalitarios, que por su naturaleza son incastigables e imperdonables. Esto quiere decir que dichos crímenes escapan a las leyes y marcos de comprensión establecidos hasta ahora y necesitan una consideración narrativa aparte.

Es preciso destacar que esta narrativa nos muestra el camino que hay que seguir para elaborar el pensamiento a partir de la experiencia, al comprender la metáfora y su poder develatorio. Además de poder acercarnos al suceso, la metáfora nos puede confrontar para encender el pensamiento crítico. Esta incitación a la crítica queda manifiesta en otra de sus obras más relevantes, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*.⁶⁷ En las últimas páginas de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt afirma que las condiciones en los campos de exterminio representan la aparición de un mal radical en la historia de la humanidad. Si bien no está tomando la teoría preestablecida de la filosofía kantiana,⁶⁸ porque esto entrañaría usar conceptos que no nos sirven para analizar acontecimientos tan originales

⁶⁷ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 2000. En adelante EJ.

⁶⁸ La teoría del mal radical de Kant fue probablemente la que más influyó el pensamiento de Arendt. Esta explicación del mal se traduce en términos según los cuales el ser humano, como ente libre, facultado por una razón que legisla a través de máximas del deber, elige, por su predisposición natural al mal, a subordinar éstas y actúa conforme a máximas contrarias a la ley moral. Es decir, hay en el ser humano motivos impulsores tanto de la ley moral como del amor así mismo. Pero, dado que estos no pueden pesar lo mismo a la hora de tomar decisiones en el actuar, el ser humano se ve obligado a subordinar una a la otra. Ya sea que tome como ley suprema y legisladora al deber moral, y subordine las otras o viceversa, esto será determinado por el libre albedrío. Esta propensión natural del albedrío a invertir las máximas y a regirse por motivos ajenos al deber, corrompe todo el fundamento de las máximas que determinaran el obrar del ser humano. Esto será una característica propia como ser libre y operante de su libertad, por tanto, este mal será radical. *Cfr.* Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, México, Alianza, 1996, p. 57 y ss.

como el totalitarismo y sus campos de exterminio, lo que hace nuestra autora es usar esta alegoría para dos fines: primero, como una metáfora sobre algo desconocido y de tan abrumadora realidad que es necesario concebirlo desde un nuevo relato; segundo, motivar al auditorio a pensar críticamente. Estos son, en términos más generales, dos de los objetivos del *storytelling* en la obra arendtiana.

No vamos a entrar en detalles de la controversia que generó la publicación del reporte del juicio de Adolf Eichmann,⁶⁹ solo señalaré que dicho debate es una muestra específica y real del alcance de la narración como metodología. El *storytelling* tiene algunas implicaciones, en este caso, que analizaremos. Primero, existe una doble dimensión epistemológica en la concepción del mal totalitario: es radical en tanto que vuelve a los seres humanos superfluos;⁷⁰ también porque echa a andar todo un sistema para la fabricación de cadáveres con el único fin de crear una nueva raza –en el caso de los nazis– o una nueva sociedad superior –el caso de Stalin. Así, el siguiente momento de la reflexión de Arendt sobre el mal, después de caracterizarlo como radical, es el reporte sobre la *banalidad del mal*. En este punto es fundamental hacer notar que el formato de reportaje periodístico también representa una metodología de análisis para la comprensión. Cuando Arendt asiste al juicio del criminal nazi recurre a elementos de la narrativa para lograr su cometido, a saber, un *Storytelling* que desafía las teorías y explicaciones acerca de la maldad criminal y los crímenes sin precedentes.

Eichmann era un tipo nuevo de criminal. Arendt lo describe como *terroríficamente normal* y con esto introdujo la novedosa afirmación sobre la banalidad. En primer lugar, la ruptura que representa este nuevo tipo de criminal radica en que no estaba motivado por sentimientos malvados o intereses perversos, incluso físicamente era un hombre promedio, casi insignificante: “Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que «resultar un villano», al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos”.⁷¹ Podemos notar con esto la yuxtaposición entre *normal* y *terrorífico*, que denota el tipo de maldad a la que se refiere nuestra autora, de tal suerte que el relato sobre la

⁶⁹ Sobre este tema hay una amplia literatura. Por ejemplo: Richard Bernstein, “¿Cambio Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en Fina Birulés (ed.), *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2013. También: Cristina Sánchez Muños, *Cartografías del mal*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2019.

⁷⁰ *Cfr. OT.*

⁷¹ Hannah Arendt, “Epílogo” en *EJ*, p. 383, ss.

ausencia de motivos tiene la capacidad de revelar una versión del criminal nazi diferente a la que tradicionalmente se tenía.

Del mismo modo, la explicación sobre la banalidad del mal parte del hecho de que Eichmann sencillamente no supo lo que hacía, es decir, y en concordancia con la teoría arendtiana del juicio, fue incapaz de pensar. En este caso, la irreflexión es lo que provoca que el mal se extienda como un hongo por las superficies, precisamente porque carece de profundidad: “En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana”.⁷² Podemos decir que esta metáfora sobre el mal denota la capacidad narrativa del *storytelling* para dotar de herramientas para la comprensión y el pensamiento crítico. En aquellos crímenes para los que no se tienen criterios morales para juzgar es necesaria la narración de historias con estas características. Así podemos considerar, siguiendo a Disch,⁷³ que para descifrar la característica más destacada de un fenómeno político no se debe comenzar con las categorías de la filosofía moral y jurídica, sino con sus relatos, aunque estos se perciban como retadores al pensamiento.

El libro de Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, fue recibido con mucha polémica. Por un lado, por una campaña de difamación contra ella⁷⁴ y, sobre todo, por el cuestionamiento que hizo de los modelos vigentes de comprensión sobre los crímenes totalitarios y sus ejecutores. Lo que podemos notar con esto es el objetivo de su metodología, a saber, lo que ella intentaba no era una aceptación ciega de sus consideraciones sino, más bien, mover al auditorio receptor a pensar sobre el significado de este relato.⁷⁵ La banalidad del mal no es, en este

⁷² *Ibid.*

⁷³ L. Disch, *op. cit.*

⁷⁴ En medio de la controversia por la publicación del libro, Arendt se enfrentó con sus críticos y con quienes intentaban responsabilizarla penalmente por sus dichos. En Estados Unidos, la Liga Antidifamación, liderada por Arnold Foster, se encargó de enviar memorándums advirtiendo del peligro de un libro como el de *Eichmann en Jerusalén*. Cfr. Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. Miguel Candel, Buenos Aires, Paidós, 2016.

⁷⁵ Un análisis igualmente polémico fue el relato de Arendt sobre los consejos judíos durante el Holocausto y la manera en que estos proporcionaron información sobre los bienes y ubicación de sus integrantes, lo que facilitó su deportación a los campos de concentración. Ella no está culpando a las víctimas, como se interpretó tempranamente después de la publicación del libro, sino que está narrando esa historia, que representaba el capítulo más oscuro de la historia de los judíos, con la única finalidad de, a través de la retórica, denotar el colapso moral de la sociedad: “Me he detenido a considerar este capítulo de la historia de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, capítulo que el juicio de Jerusalén no puso ante los ojos del mundo en su debida perspectiva, por cuanto ofrece una sorprendente visión de la totalidad del colapso moral que los nazis produjeron en la respetable sociedad europea, no solo en Alemania, sino en casi todos los países, no solo entre los victimarios, sino también entre las víctimas”. *EJ*, p. 181y ss.

sentido, una teoría de aplicación universal sino la narración de un particular, producto de la facultad de juzgar, que genera un ejemplo sobre la irreflexividad y la ausencia de imaginación moral como condiciones para los crímenes más atroces.⁷⁶

Ahora, la Memoria juega un papel determinante en este proceso narrativo porque, como lo explicamos antes, tiene la capacidad de remitirnos a una historia contada y, además, vincula la experiencia pasada con nuestro aquí y ahora. Si bien es cierto que la dominación totalitaria busca el olvido, la Memoria y la narración de estas historias salvarán a la humanidad.

En conclusión, el *storytelling* es un modelo y una metodología de comprensión, así como una forma de mover a la reflexión, al mismo tiempo que forma parte fundamental de la categoría de Memoria. Así, el *storytelling* configura la Historia como tal, posibilita el pensamiento y prepara el espacio político. Dicho enfoque prepara el camino hacia la comprensión de este tipo de fenómenos atroces porque nos enfrenta con situaciones o personajes particulares y, por tanto, recurre al pensamiento, a la imaginación y a la Memoria:

Las bolsas de olvido no existen. Ninguna obra humana es perfecta, y, por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia. En consecuencia, nada podrá ser jamás «prácticamente inútil», por lo menos a la larga. En la actualidad, sería para Alemania de gran importancia práctica, no solamente en lo referente a su prestigio en el extranjero, sino también en cuanto concierne a su tristemente confusa situación interior, que pudieran contarse más historias como la del sargento Antón Schmidt. La lección de esta historia es sencilla y al alcance de todos. Desde un punto de vista político, nos dice que, en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero algunos no se doblegarán, del mismo modo que la lección que nos dan los países a los que se propuso la aplicación de la Solución Final es que «pudo ponerse en práctica» en la mayoría de ellos, pero no en todos. Desde un punto de vista humano, la lección es que actitudes cual la que comentamos constituyen cuanto se necesita, y

⁷⁶ De manera semejante a la idea de la banalidad del mal, en *Eichmann en Jerusalén* encontramos, por lo menos, dos narraciones más que dan cuenta de esta metodología. Primero, la historia de los daneses y sus acciones de protección para con sus ciudadanos judíos de manera que la organización de la comunidad salvó a la gran mayoría; esto representa para Arendt un ejemplo del poder propio de la acción no violenta y de resistencia. Segundo, la historia del sargento Anton Schmidt, quien se enroló en el ejército nazi y, en colaboración con algunas asociaciones, logra salvar la vida de muchas personas desafiando las ordenes de deportación y exterminio de judíos. Arendt contrapone esta admirable acción a la de Peter Bamm, médico militar que durante el juicio de Jerusalén justificó su falta de acción argumentando que cualquier acción disidente o contraria al régimen nazi estaba condenada al fracaso. Es interesante esta contraposición de historias porque, más que dar cuenta de una ejemplaridad positiva, importa que, a partir de la narración, el receptor puede configurar un juicio y cuestionar su actuar o su indiferencia ante el sufrimiento ajeno.

no puede razonablemente pedirse más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten seres humanos.⁷⁷

Ahora bien, para poder hacer inteligibles estas experiencias de daño absoluto – *experiencias límite* según la expresión de Karl Jaspers usada comúnmente por Arendt– habrá que dotarlas de significado. Por lo tanto, trazaremos la trayectoria por estadios que, desde una lectura interpretativa sobre las ideas arendtianas, se podría construir.

En un primer estadio, el olvido absoluto del pasado priva de profundidad la existencia humana, porque el ser humano solo puede lograrla a través de los recuerdos. Entonces, el medio inicial de la Memoria será la profundidad del recuerdo. Dice Arendt que la conexión entre política e historia está dada porque cada suceso desarrolla su eficacia, por primera vez en el recuerdo; es decir, el *entre* es el lugar que tiene la Memoria y que será fundamental para la construcción de un espacio público y político. Así, entendemos que algo ocurrido en el pasado se vuelve suceso cuando se piensa fuera de su existencia como tal; es traerlo al presente desde ese trabajo *arqueológico* y en ese momento es fundante de la historia, “también un terremoto es un suceso cuando es recordado”.⁷⁸

En el segundo estadio se coloca *reflexionar sobre algo*, es decir, un ejercicio de pensamiento que hace presente lo que está ausente. Se trata de ir dotando de significado la experiencia pasada: “no es lo mismo pensar algo que reflexionar sobre algo”.⁷⁹ En este caso, el pensamiento nos llevará a la narración del pasado a través del lenguaje. De lo contrario, el recuerdo se queda como simple extracto de la mente y la imaginación; por lo tanto, el lenguaje cristaliza el recuerdo de lo desaparecido. Cuando el recuerdo no se externa, su significado se anula y surge el peligro del solipsismo, porque el acontecimiento se queda prisionero en la conciencia donde no hay movimiento ni transmisión ni diálogo. Escribe nuestra autora: “la transformación o falsificación de la memoria en la conciencia corta el contacto, la comunicación del hombre con el mundo y, por eso, es el signo del aislamiento del individuo o mejor dicho de la prisión del individuo en sí mismo.”⁸⁰

Este solipsismo ontológico es la principal crítica contra la fenomenología heideggeriana debido a que, según esta corriente, los seres humanos están arrojados en

⁷⁷ *EJ*, p. 140.

⁷⁸ *DF*, p. 474.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 625.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 102.

mundo y tienen por delante un proyecto cuyo fin inevitable es la muerte: “estar vuelto hacia la muerte”,⁸¹ por decirlo en una frase. Para Arendt, el ser humano será un ser para la vida, para la acción, precisamente porque, aunque ha de morir, no ha nacido para ello sino para iniciar de nuevo cada vez que se lo propone. Mientras que, en Heidegger, el ser es un ser para la muerte, con Arendt, lo que abre la perspectiva de la acción política es la condición humana de la natalidad. Así, la vida es impredecible y no hay cabida para el ser como *nihilidad culpable*.⁸² La nada solo es concebida en un ser ensimismado, es decir, el vivir en-sí-mismo lleva al ser humano a un aislamiento donde cualquier otro es anulado, y sobre todo este solipsismo significa lo contrario de la idea de humanidad como pluralidad.

Para evitar este solipsismo totalitario, el *entre* del que hablábamos párrafos arriba se expresa como la construcción de un mundo, la permanencia en la tierra y, también, la duración del género humano. La oportunidad de construir la Historia a partir de historias asimismo es un modo de co-assumir responsabilidad con otras personas. El medio para tal fin será la Memoria como pensamiento, de tal suerte que el pensamiento también es una fórmula contra la banalidad.

La anterior afirmación podría sonar extraña porque, tal y como lo caracteriza Arendt en *La vida del espíritu*, el pensamiento tiene una dimensión destructora de los prejuicios, pero es incapaz de construir certezas por sí mismo; también, pensar es una actividad que se hace de espaldas al mundo o, más bien, es el cese de la actividad que permite enclaustrarse en la subjetividad para meditar sobre el mundo exterior. Por eso conviene, ahora, aclarar un poco más la relación entre Memoria y pensamiento. La reflexión, condición de posibilidad de este primer estadio, consiste en una retirada del mundo presente; es decir, se trata de hacer una pausa respecto de la movilidad rutinaria y la vida fútil para apartarse y convocar al pasado. El objetivo es hacer presente lo que ha permanecido ausente; en este sentido, es una lucha contra el presente mismo que nos lleva a dimensiones distintas a través del pensamiento. Así lo describe Arendt: “la reflexión lleva a estas regiones ausentes ante el espíritu; desde esta perspectiva, la actividad del pensamiento puede entenderse como una lucha contra el mismo tiempo”.⁸³ Ahora bien, este proceso de reflexión como pensamiento en su origen, debe hacerse como una actividad suficientemente alejada del pasado y del futuro

⁸¹ Martin Heidegger, “Dasein y temporalidad” en *Ser y tiempo*, México, FCE, 1997, p. 229 y ss.

⁸² Hannah Arendt, *Que es la filosofía...*, p. 88.

⁸³ *VE*, p. 227.

para que, como árbitros de un juego, podamos descubrir su significado. De este modo es que será posible aportar respuestas a las cuestiones que nacen de la realidad, aunque ésta resulte afrentosa. Para Arendt, el pensamiento es una de las tres actividades del espíritu –además de la voluntad y el juicio– que comienzan con una retira del mundo y un retorno al yo. Si esto es así, ¿qué relación existe entre la Memoria y el pensamiento como categorías ontológicas? Si pensar implica una retirada al mundo y representar lo que está ausente por medio de la imaginación, entonces, la Memoria es la otra cara de la imaginación y juega un papel determinante en este proceso de pensamiento. La representación de lo ausente por medio de la imaginación es el único don del espíritu. Dice la autora:

[...] por lo general la memoria almacena y pone a disposición del recuerdo aquello que ya no está nunca más [...] Sólo gracias a la capacidad del espíritu para hacer presente lo ausente se puede decir ya nunca más y conformar un pasado o expresar el todavía no y preparar el futuro. Pero esto sólo lo puede hacer el espíritu cuando sea retirado del presente y de las necesidades de la vida cotidiana.⁸⁴

Una vez iniciado el transito al pasado, lo siguiente es el proceso de *desensorializar*, es decir, que a través de las representaciones aparece lo ausente que se va a convertir en una imagen para cuando el proceso del pensamiento se encuentre en la siguiente etapa. Arendt sigue a Agustín de Hipona en este aspecto.⁸⁵ Por lo tanto, la imagen se guarda en la memoria para convertirse en una visión del pensamiento. Esto sucede cuando el espíritu, en retirada y escalando en el proceso de pensamiento, hace suya dicha visión y se la apropia. La imagen del recuerdo es distinta a la representación; la primera es invocación de un recuerdo específico, es decir, lo particular y la segunda es la posibilidad de sentido a partir de la imagen del recuerdo, o sea, lo universal. La imaginación es el vehículo para el proceso del pensamiento y, por lo tanto, la Memoria es la otra cara de la imaginación:

La imaginación, que transforma un objeto visible en una imagen invisible, lista para guardarla en el espíritu, es la condición *sine qua non* para dotar al espíritu de objetos de pensamiento apropiados; pero estos comienzan a existir sólo cuando el espíritu recuerda de manera activa y deliberada, cuando recopila y elige del archivo de la memoria aquello que le despierta el interés necesario para proporcionar la concentración. Mediante tales operaciones el espíritu aprende a tratar con cosas

⁸⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁸⁵ *Cfr.* Cap. IV “Dónde estamos cuando pensamos” en *VE*, p. 217 y ss.

ausentes y se prepara para avanzar hacia la comprensión de las cosas que están siempre ausentes que no pueden recordarse porque nunca se manifestaron a los sentidos.⁸⁶

Así pues, el pensamiento como facultad del espíritu no sería posible sin la Memoria porque dentro de las funciones de esta categoría está el recuerdo y el almacenamiento de objetos que serán apropiados por el espíritu y el pensamiento. De este modo y a través de la imaginación, habrá una apropiación que dota de significado a la figura del pasado y se manifiesta entonces como una visión. Además, el fin de este proceso, como podemos inferir del fragmento antes referido de Arendt, es la comprensión. En este sentido, el recuerdo es la experiencia del pensamiento más frecuente y fundamental y se origina en la Memoria. “Mnemosyne es la madre de las musas”,⁸⁷ dice Arendt en sus consideraciones sobre el pensamiento como actividad del espíritu. La actividad del pensar parte de la retirada del mundo actual a un posible mundo imaginario donde nos encontramos con las imágenes del pasado, con lo ausente. Es decir, con el pensamiento nos situamos en el terreno de lo invisible, sin distancias, donde el espacio y tiempo se han suspendido; es un lugar que estaría absolutamente desierto si el ser humano careciera del recuerdo y la imaginación, esto es, si no tuviera Memoria. Siguiendo la interpretación de Laura Boella,⁸⁸ la naturaleza del pensamiento consiste en atribuir una presencia peculiar a lo que está ausente en un afán reiterado de profundización, para dotar de significado al objeto de pensamiento que viene del exterior y que llega a la mente a través de un proceso que consiste en la reproducción y el recuerdo. Éste también es esencializado, es decir que, aunque ha sido sometido a un proceso de desensorialización, guarda un ápice de la esencia que será su reducción mínima para la construcción de dicho pensamiento.

Conclusión

Hemos trazado la trayectoria que, desde nuestra lectura de la obra de Arendt, se puede definir en relación con la Memoria como una categoría que nos permite la construcción de narrativas a partir de las víctimas de las catástrofes de nuestro presente. Es fundamental que, en un

⁸⁶ *Ibid.*, p. 100.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁸ Fina Birulés, *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 221.

mundo donde han dominado los gobiernos violentos, no necesariamente totalitarios, pero sí que se han caracterizado por las matanzas en masa y las violaciones masivas a los derechos humanos, se insista en la construcción de la Memoria. Ésta es un medio por el cual se honre y se dignifique a las víctimas, con el objetivo de que nunca habite el olvido donde debe existir el recuerdo. La repetición y rememoración significan el retorno o la recuperación de lo que antes fue. Así, como afirma Paul Ricoeur, “el olvido es designado oblicuamente como aquello contra lo que se dirige el esfuerzo de la rememoración”.⁸⁹ En este primer momento, la memoria es el deber de no olvidar.

Por otro lado, la reflexión que hemos hecho en este primer capítulo, además de fundamentar la categoría de la Memoria, la perfilamos hacia una respuesta plausible a la pregunta que apunta Arendt en su diario filosófico: ¿cómo se podría soportar el sobresalto de la realidad sin ese hacerse palabra? En este recorrido conceptual notamos la importancia del método para apropiarnos del pasado como una forma nueva de construir la historia a partir de narraciones (*storytelling*). En este ámbito Arendt es pionera y, por ello, nos sirve como un marco para entender el impacto de dichas narraciones en *una política de la Memoria* –usando la expresión e interpretación de Seyla Benhabib⁹⁰. Ahora bien, la narración es una dimensión inherente al ser humano que tiene la necesidad que contar historias, además de que el lenguaje con sus diferentes formas –metáfora, hipérbole, parábola, etcétera– da un asomo de significado al suceso pasado, pero también nos prepara para estar vigilantes hacia las señales de advertencia por la repetición de los peligros inherentes a la modernidad.

Aunque Arendt no desarrolla de manera amplia a la Memoria como hace con otras categoría –por ejemplo, la natalidad–, hemos referido las pistas que encontramos para establecer, en un primer estadio del proceso, a la Memoria como la otra cara de la imaginación en el proceso del pensamiento. Es decir, el pensamiento –una de las actividades del espíritu que consiste en traer al presente lo que está ausente– inicia con el recuerdo albergado en la Memoria. El pensamiento se sirve de la imaginación y, entonces, además de ser una pieza fundamental en esta actividad también lo es como una manera de conocer y comprender los hechos del pasado. Por tanto, la Memoria como la entendemos hasta este

⁸⁹ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Argentina, FCE, 2013, p. 531.

⁹⁰ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 86.

punto es un medio para dotar de sentido al pasado en vías de aprehensión de lo que hacemos y padecemos.

Si entendemos a la Memoria como una categoría que implica un proceso de comprensión de la historia, donde los eventos del pasado se dotan de sentido. Comprender no significa perdonar o justificar sino entender el pasado: “el resultado de la comprensión es el sentido, que hacemos brotar el mismo proceso de vivir, en la medida en que intentamos reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos”.⁹¹ Por lo tanto, dicha comprensión, como posible y nunca necesaria antesala de la reconciliación, no sería posible sin hacer un ejercicio de Memoria.

Así, la Memoria se configura como una categoría que parte de la experiencia y el enfrentamiento a todo lo sin sentido, cuando nos encontramos situados, arrojados, a un mundo que ha sido destruido por la violencia en cualquiera de sus manifestaciones. Por decirlo de algún modo, se trata de un espacio inhóspito y donde se manifiestan los intentos deliberados y sistemáticos de destrucción de la humanidad, tanto en su existencia física como en su permanencia como idea. Del mismo modo, la Memoria se construye como una categoría ontológica espaciotemporal que nos sirve para la comprensión del pasado y la construcción del futuro. Esto deriva de la afirmación sobre la Memoria como un proceso que, a través del pensamiento, trae al presente el pasado que está ausente; y aunque se trate de un suceso que ya pasó, no está del todo ido y no ha expirado completamente porque significa un referente en la visualización del futuro. De esta manera, podemos decir que la Memoria no solo indica un suceso del pasado y la salvación de éste del olvido, sino que lo actualiza en el aquí y ahora, de tal suerte que lo dota de significado, lo reactualiza.

Del mismo modo, la Memoria no es un remplazo de la historia,⁹² sino que, en tanto categoría para la filosofía o la teoría política, es una alternativa a la manera de hacer historia y de configurar las narrativas en las que se asienta la fundación del espacio público-político que luego se cristalizara en leyes, monumentos, lugares de memoria o anti monumentos.⁹³ Entonces, esta categoría también consolida la configuración del ser humano como un ente histórico y político, debido a que es el origen de nuestras concepciones de temporalidad,

⁹¹ Hannah Arendt, *Comprensión y política*, trad. Cristina Sánchez Muñoz, Biblioteca libre, 2013, p. 4.

⁹² Françoise Hartog, “Historia, memoria y crisis del tiempo. ¿Qué papel juega el historiador?” en *Historia y Grafía*, p. 128.

⁹³ De esto hablaremos en los siguientes capítulos.

continuidad y, también, de la identidad individual y colectiva. La Memoria es de trascendencia política en tanto que nos permite juzgar y actuar como seres que viven junto a otros y que construyen, o destruyen, el espacio público a partir de las experiencias pasadas y las acciones presentes. Por ello, la Memoria es, para usar la expresión de Arostégui Sánchez, una condensación del tiempo.⁹⁴

Ahora bien, hemos esbozado las ideas sobre la Memoria que ha desarrollado Arendt a lo largo su obra y nos interesa sobre todo enfatizar la cuestión de la narración como método de apropiación del pasado, pero sobre todo como una forma de cristalizar –y no solo teorizar– dicha categoría. Para nuestra autora la condición humana se integra por la triada labor, trabajo y acción, y es esta última la identidad propiamente humana. Es decir, lo que da la calidad de humano a un ser es su capacidad para actuar y para hablar, para articular un discurso. Sin profundizar por el momento en esta teoría, diremos que la acción consiste en tomar iniciativa, comenzar o poner en movimiento algo. En este sentido, la acción significa un nacer en el mundo y el discurso. Por tanto, dicha acción corresponde al hecho de la distinción en el contexto de una pluralidad de seres y de nacimientos: “Si la acción como comienzo

entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.”⁹⁵

Para fines de nuestro análisis destacamos la cuestión del discurso en tanto narración en dos acepciones. Primero, el discurso a través de las palabras tiene el poder de develar el *quién eres tú*, por lo que la narración de la propia historia descubre la identidad individual y define su aparición –nacimiento – en el mundo; por tanto, esta cualidad reveladora pasa a primer plano de importancia ontológica cuando las personas están con otras, en “pura contigüidad humana”.⁹⁶ Segundo, la narración está vinculada en este primer estadio de la Memoria con la acción y el discurso en un espacio que compartimos con otros porque las historias narradas revelan el agente, la identidad o el *quién eres*; de tal suerte que la historia se convierte en un libro de historias narradas. Así lo afirma Arendt: “Pero la razón de que

⁹⁴ Julio Arostégui Sánchez, “Memoria, memoria histórica e historiografía. Precisión conceptual y uso por el historiador”, “Pasado y memoria”, *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, núm. 3, 2004, pp. 5-58.

⁹⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2016, p. 202.

⁹⁶ *Ibid.*

toda vida humana cuenta su narración y que en último término la historia se convierte en el libro de narraciones de la humanidad con muchos actores y oradores y sin autores tangibles radica en que ambas son el resultado de la acción”.⁹⁷ En este sentido, la historia no debe comprenderse como un todo y, mucho menos, sus protagonistas como seres abstractos, atomizados o separados; más bien, se deben considerar las personas y las relaciones que se tejen viviendo juntos en una trama de relaciones, como agentes activos y constructores del espacio y de la historia en este sentido.

Por lo tanto, la Memoria como narración de historias también configura el espacio de aparición de la existencia humana que se consolida a través del discurso y las acciones que, a su vez, crean el mundo que se comparte. Sin la acción política el mundo sería un caos, un montón de entes aislados sin relación y la trama, o esa relación del *entre*, simplemente no existiría un mundo habitable. Sin el discurso para para materializar y conmemorar lo nuevo, que resplandece a partir de la acción o el nacimiento de algo, no habría Memoria para quienes vendrán después. La Memoria es un *continuum* de fragmentos que, si bien no pueden ser percibidos como una totalidad, sí constituyen la huella de quienes han pasado por este mundo.

Finalmente, y considerando todo lo anterior, decimos que el pasado no es pasado, ni el de los demás ni el nuestro. Más bien, es una narración, “la historia es una historia”.⁹⁸ Esto significa que, en tanto seres humanos, nos insertamos en el mundo a través de la historia y de las historias que la integran. De esta forma habitamos el mundo en un sentido humano. La Memoria, en este sentido, cristaliza una unidad organizada de información y sentido sobre el mundo donde tuvo lugar un acontecimiento que no está del todo ido. La Memoria nos lleva a revivir y a comprender qué sucedió, cómo sucedió y por qué sucedió tal acontecimiento. Por su parte, la narración como facultad reveladora de la identidad –del *quién eres*– representa la fuente de la que brota el sentido, la inteligibilidad que penetra le existencia particular y compartida con otros.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁸ Agnes Heller, *Teoría de la historia*, *op. cit.*, p. 51.

Capítulo II.

La memoria y el enfrentamiento colectivo con lo atroz

*Si a usted le hubieran matado a un hijo,
usted debajo de las piedras buscaba al asesino/
debajo de las piedras, debajo de piedras, debajo de/
pero como yo no tengo los recursos/
limosnas para las aves, mis huesos
mi carne
de tu carne mi carne
póngase en mi lugar, póngase
mis zapatos, mis uñas, mi calosfrío estelar.*

Luz María Dávila (intervención de Cristina Rivera Garza)

Introducción

La memoria es una narración, pero no de cualquier historia o acontecimiento, sino de lo atroz. En este capítulo partimos de tal afirmación para establecer la connotación más importante de la categoría de Memoria en cuanto se refiere a hechos atroces del pasado. He dividido la argumentación en cinco apartados para concluir que la Memoria es una manifestación de permanencia y, cuando ésta se despliega a través de una narración, también se demuestra la configuración existencial para el agente que la emprende. De este modo se devela *quién es alguien* y, al mismo tiempo, se recupera la dignidad de las víctimas de estos acontecimientos. Primero, voy a establecer que, cuando el pasado por narrar es una experiencia traumática porque socaba, disminuye o anula la dignidad humana, se emprende un trabajo de memoria. Después, argumentaré que el trabajo de la Memoria parte del hecho de exteriorizar lo ocurrido, porque nombrar nombra. Esto se configura a partir de un trabajo genealógico, es decir, se emprende una búsqueda desde las profundidades del pasado y en las oscuridades del hecho afrentoso. Asimismo se trata de una tarea arqueológica porque se hilvanan los resquicios que ha dejado la destrucción, de forma que se circunscribe la huella en nosotros. Sin embargo, dicha huella no solamente es la materialidad del paso del acontecimiento, sino que principalmente se trata de la huella humana. El quién que devela la narración es una huella de la historia y, también, es un registro de que eso ha sucedido, por lo tanto, es

imprescindible exteriorizarlo, buscar la palabra. Finalmente, confrontare dos maneras de narración: una para entender cómo se construye la historia desde un enfoque científicista y la otra –que es la que nos importa enfatizar– sobre cómo se construye la Memoria y se dota de sentido al hecho. Esto a partir de los análisis de Schmitt y Arendt y la construcción teórica del enemigo en los estados totalitarios. Dicho ejercicio ejemplifica los procesos que se distancian pero que parten del mismo hecho y, por ello, enfatizaré las características discursivas y emotivas que encontramos en las ideas arendtianas. Asimismo, el capítulo aterriza en la cuestión sobre la apropiación de la experiencia que prepara al sujeto para la Memoria en un sentido pleno.

2.1 Cómo narrar el mal: del recuerdo a la Memoria

La Memoria por sí misma no basta, sino que tiene que transformarse en algo producido. Para dar paso a tal producto de la Memoria se debe contar una historia. En tal caso, la categoría que hemos analizado hasta ahora tiene su cristalización en la narratividad de historias, ya no como método, sino como una vía que configura la existencia y una necesidad humana que, ante experiencias catastróficas, puede llevarnos a una comprensión de los sucesos que nos han marcado como humanidad. En este sentido, Claudia Galindo Lara, siguiendo las ideas de Arendt, afirma que la comprensión (que sería el estadio último de la Memoria) de los acontecimientos aparece fuertemente enlazada con la capacidad reconstructiva del recuerdo.¹ En esta misma línea, Memoria y narratividad se asocian a través de la repetición del recuerdo. La lectura de la filósofa Galindo Lara² nos es muy útil porque, según su interpretación con la que coincidimos, la Memoria no solo es la de las victorias, sino que tiene otra mirada dirigida a su capacidad reconstructiva. Es decir, ante la pérdida de sentido, ante la dominación totalitaria, lo que nos salva de la futilidad del tiempo pasado atroz, de la experiencia absoluta de daño, es la Memoria como reconstrucción y como herencia para otras personas. Así, la Memoria también es una forma de hacer comunidad y construir mundo a partir de este trabajo.

¹ Cfr. Claudia Galindo Lara, *Hannah Arendt: política, historia, memoria y narración*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019.

² *Ibid.*

En el texto sobre Lessing en *Hombres en tiempos de oscuridad*,³ Arendt aborda el tema de la narración de los sucesos históricos a partir del trabajo de este intelectual en el contexto de los *tiempos de oscuridad* –caracterizados por el oscurecimiento de la luz metafóricamente necesaria para el despliegue de la pluralidad y la escenificación del diálogo creativo del poder político en el mundo común. El ejemplo aquí utilizado sugiere el término de la Primera Guerra Mundial y la figura del *héroe trágico* personificado por el poeta o el historiador, quienes al vivir el pasado como un conglomerado de actos individuales lo transforman en un suceso con significado. Para tal caso, la Memoria opera en forma retrospectiva y receptiva;⁴ ésta funciona una vez que el pasado se aleja y se silencian de algún modo la indignación y la ira que puedan envilecer el recuerdo, una vez hecha esta transición viene la reconciliación no con el pasado, sino con el hecho de que éste ha ocurrido y no se puede hacer nada para evitarlo más que asumir sus consecuencias políticas y narrativas: “No podemos dominar el pasado más de lo que podemos deshacerlo. Sin embargo, podemos reconciliarnos con este hecho. Y la forma de hacerlo es el lamento, que surge a partir de cualquier recuerdo”.⁵

Dicho lo anterior, en este estadio de la Memoria, el paso que sigue a esta trayectoria es ese salto de la repetición del recuerdo que, en un ejercicio de pensamiento, establece significado. Éste se eleva cuando el proceso ha concluido una primera fase y, por lo tanto, se produce una historia susceptible de narración. Esto es, la narración del hecho significativo está lista cuando hay una aprehensión del pasado, posteriormente viene la repetición y un proceso cíclico que no tiene fin, solo en el sentido de que cada ruptura es la posibilidad de un nuevo comienzo. Pero es un proceso circular debido a que se asemeja a un movimiento al que nos lleva el poeta o la persona que escribe la historia que no es necesariamente un historiador profesional, sino que puede ser cualquiera que emprenda el trabajo arqueológico de buscar recuerdos/fragmentos con el final de reconciliarse con su pasado. Además, el necesario impacto de este movimiento en otras personas implica hacer comunidad o construir un espacio a partir de las experiencias compartidas:

³ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos...* p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 33 ss.

⁵ *Ibid.*

Y nosotros que no somos, en la mayor parte, ni poetas ni historiadores, estamos familiarizados con la naturaleza de este proceso por nuestra propia experiencia con la vida, pues nosotros también tenemos la necesidad de recordar los sucesos significativos de nuestras vidas al relacionarlos con nosotros y otras personas.⁶

Según Arendt, la narración de una historia garantiza permanencia y persistencia, porque los fragmentos rescatados del pasado, por profundos que sean, no se pueden comparar con la intensidad y riqueza de significado que puede darnos una historia bien narrada. El punto de origen de la narración es el lenguaje y éste significa la cristalización de las actividades del espíritu, en este caso, del pensamiento. De modo que la persona que se ha retirado del mundo de las apariencias para iniciar ese proceso de pensamiento, una vez de vuelta tiene la gran necesidad de expresar, a través del hablar, “y así manifestar lo que de otro modo nunca hubiera formado parte del mundo de las apariencias”.⁷ Las palabras dotan de significado al acontecimiento pasado, lo que no significa ir en búsqueda de la Verdad, como un metarrelato, sino que por medio de la narración se otorga el significado; por lo tanto, las palabras y los pensamientos se parecen.

En este sentido, Arendt recurre a la filosofía clásica para explicar que el ser humano es un ser pensante y, en consecuencia, necesita comunicar sus pensamientos. Para ello usa el lenguaje, que además le servirá como una forma de socializar en el mundo. El uso de palabras articuladas en una narración, más allá de precisar conceptos fijos o rígidos, permite jugar con éstas de modo que se construya el significado dentro de la historia narrada: “el mero dar nombre a las cosas, la creación de palabras es la manera humana de apropiarse y, por decirlo así, de *desalienar* al mundo al que, después de todo, cada uno de nosotros viene como un recién llegado y un extranjero.”⁸

Hay que mencionar, además, que en la narrativa se recurre al uso de metáforas o analogías cuando no contamos con figuras o criterios para comprender la realidad de un suceso pasado. Por ejemplo, cuando Arendt escribe *Los orígenes del totalitarismo* no tiene a la mano, porque no existían, categorías o figuras adecuadas para comprender lo que había sucedido; por ello se ve forzada a buscar metáforas para tratar de articular la historia y, a su vez, transmitir el significado de lo que representó este pasado atroz. Sánchez Muñoz enfatiza

⁶ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos...* p. 32.

⁷ *VE*, p. 120

⁸ *Ibid.*, p. 122.

que esto significa una “identidad narrativa”.⁹ El pensamiento se enfrenta al vacío al no tener la imagen concreta del hecho que va a desencadenar el proceso. La Memoria tiene guardado el suceso, pero no encuentra el vehículo que lleva a la imaginación a percibir y comprender lo que pasó. Esto no es del todo una situación negativa o privativa, más bien significa la libertad de *pensar sin barandillas*: “es totalmente distinto si la necesidad de la razón trasciende los límites del mundo dado y nos lleva al incierto mar de la especulación, donde no puede darse intuición alguna que le sea adecuada [a las ideas de la razón]. En ese momento es cuando aparece la metáfora. [...] y eso solo se puede lograr mediante analogías”.¹⁰ La metáfora conduce el pensamiento a la realidad porque, después de la retirada del mundo de las apariencias, regresa al mundo de las visibilidades para iluminar y elaborar lo que no puede verse, pero sí oírse. Para Arendt, la metáfora es un modelo orientativo para no estar desorientados, a ciegas, entre las experiencias en las que nuestros simples sentidos no pueden guiarnos; es decir, es una forma de vinculación o de puente con el mundo y, además, unifica la experiencia vivida. La metáfora une el mundo del pensamiento y de la realidad.

Así mismo, podemos notar un movimiento dialéctico cuando se busca compartir la experiencia del pensamiento. Una vez concluido el proceso del pensar, donde la Memoria y la imaginación tuvieron un papel central, para poder comunicar su resultado se utiliza el lenguaje que se sirve de su uso metafórico. Entonces este mecanismo permite el intercambio de lo que no es sensible, a través de una transferencia de las experiencias a partir de la narración. Este movimiento tiene una trascendencia ontológica porque “no hay dos mundos porque la metáfora los une”.¹¹ En este sentido, la narración devela su identidad, es una forma de manifestar el “quién” de cada persona. De tal suerte que la narración, en su modo de metáfora, también es un artífice del estar con otras personas en el mundo, es decir, una preconfiguración del espacio político.

Podemos entender que la narración tiene dos impactos fundamentales: uno personal en tanto que construye una identidad particular, es un artificio de nuestra individualidad; y otro comunitario dado que las historias que dan identidad a una colectividad. Así lo escribe Muñoz Sánchez: “el recurso a la metáfora no es meramente metodológico, sino que está

⁹ María Teresa Muñoz, “La narración y el juicio, formas de constitución del espacio público”, en Dora Elvira García, *Hannah Arendt, el sentido de la política*, México, Porrúa, p. 42 y ss.

¹⁰ *VE*, p. 126.

¹¹ *Ibid.*, p. 133.

íntimamente relacionado con su propia concepción del espacio público, como el espacio de aparición de las identidades diversas y plurales.”¹²

Seyla Benhabib, por su parte, considera que la narración es redentora, es decir, tiene un significado redentor. Enfocándonos en la pregunta sobre de qué hacer memoria, diremos que a través de la narración existe el propósito de redimir la memoria de los muertos, los caídos, desde esos escombros humanos ignorados por la Historia clásica. La narración dignifica las identidades de las personas que fueron destruidas sin razón y de manera sistemática. Por lo tanto, esta manera de pensar la Historia como narración de historias tiene consecuencias éticas: “haciendo presente una vez más sus esperanzas fallidas, sus caminos truncados y sus sueños no realizados”.¹³ Siguiendo esta interpretación, la intención de Arendt con la narración desde las catástrofes busca desentrañar una historia sobre la novedad de los males modernos a través del lenguaje, así como también construir conceptos a partir de los fragmentos que ha dejado la destrucción de nuestras categorías de juicio. Con la narración se actualiza el pasado por el impulso de la comprensión de éste. Por tanto, más allá de que la Memoria sea una construcción de hechos cronológicos, ésta se enfoca en la narración de la historia y su poder redentor está destinado a dignificar a los oprimidos, a los marginados, para hacerles justicia. En este sentido, la Historia es la discontinuidad de los fragmentos que han dejado los cataclismos de origen humano que hemos vivido, a diferencia de la tradición filosófica que buscaba articular cierta continuidad y que escribía la historia a partir del relato de los vencedores, con este nuevo método hay un movimiento a la inversa, donde la narración cobra su significado más alto a partir de las historias contadas de los sucesos pero desde los ojos de quienes han padecido los estragos del progreso, la ciencia y la modernidad.

Debemos enfatizar que la idea de la narración redentora nos coloca en la brecha a la que ya nos hemos referido antes. Es decir, a partir de los fragmentos del pasado y cuando se narra la historia, se abre un espacio y un tiempo que nos permite hacer Memoria. A través de la rememoración, como actividad interpretativa y reflexiva, existe una restitución de un pasado oculto que viaja al presente dado y que posibilita la proyección de un futuro diferente. Por decirlo de otro modo, la Memoria como rememoración trae al presente la realidad de un pasado sepultado tras los escombros del olvido.

¹² María Teresa Muñoz, *op. cit.*, p. 53.

¹³ *Cfr.* Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Modernity and Political Thought*, Estados Unidos, Rowman & Littlefield, 1996.

Desde el punto de vista de Agnes Heller, que podemos enlazar con la reflexión de Benhabib, la historia de los muertos es historia muerta, y lo que nos lleva a querer traer al presente a los caídos es un particular espíritu nostálgico: “es la nostalgia la que resucita al pasado muerto”.¹⁴ Así, aunque los muertos no pueden resucitar, haciendo el ejercicio de la Memoria y la narración es como si ellos hablaran y estuvieran presentes. Al estilo de Arendt, Heller utiliza una metáfora para esto y refiere que este ejercicio se asemeja a asomarse en un manantial donde los muertos del pasado son llevados a la superficie y, además, podemos ver nuestro reflejo en el agua cada vez que nos asomamos como hacemos con aquellos otros rostros. Esto significa un deseo de otredad, pero para que este reflejo no signifique un solipsismo –o, peor aún, una muerte trágica como la del *divino narciso*–, se debe dotar de vida a la historia de los muertos; es decir, se tiene que dar un salto de la historia vivida en privado a una historia vivida en comunidad, porque si ésta queda atrapada en el ámbito privado, oculto o secreto, no puede ser recordada ni narrada.

La afirmación de Heller es develadora porque nos da luz sobre lo comunitario de la Memoria. Ella nos dice que la historia vivida es un pasado compartido, de tal manera que la Memoria en este aspecto prepolítico, o como hemos dicho comunitario, se fundamenta en que se recuerda junto a los otros, junto a aquellos cuyas experiencias son revividas bajo la forma de experiencia histórica. Así, compartir experiencias y reflexionar sobre ellas son actividades fundamentales en la existencia humana: “cuando dos personas lloran juntas sobre las ruinas de una vida que han vivido juntas su vida no está por completo en ruinas. Todo aquello que uno recuerda junto a los otros permanece vivo; mientras se recuerda junto a los otros, uno está vivo. Por lo tanto, esta dimensión redentora de la narración manifiesta una condición fundamental en el ejercicio de la Memoria como se ha definido hasta ahora, en el sentido de que no se trata de traer al presente cualquier suceso pasado, sino aquellas experiencias que han causado daños de magnitudes catastróficas y que cobran sentido cuando las enfocamos a la Memoria de esas víctimas.

Hecha esta precisión sobre la dimensión redentora de la narración, volvamos a la cuestión del método. Una particularidad fundamental en la obra de Hannah Arendt es su recurrente uso de metáforas, lo que es una muestra de su pensamiento poético. Un ejemplo de ello es la expresión “tiempos de oscuridad” para referirse a los sucesos en la historia

¹⁴ Agnes Heller, *Una filosofía...* p. 88.

cuando se han presenciado crímenes atroces, no solo de la realidad totalitaria que se apropió del mundo hasta destruirlo en pleno siglo XX, sino relacionados con todos aquellos fenómenos que agreden directamente a la condición humana. A la par de esta analogía de los tiempos de oscuridad también establece su contrario que sería la “iluminación”:

Los tiempos de oscuridad, por el contrario, no sólo no son nuevos, sino que no son una rareza de la historia, [...] que además tiene su buena parte, en el pasado y el presente, de crimen y desastre. Que aun en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y que dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo casi cualquier circunstancia y sobre la época que les tocó vivir en la tierra: esta convicción constituye el fundamento inarticulado contra el que se trazaron estos perfiles. Ojos tan acostumbrados a la oscuridad como los nuestros apenas podrán distinguir si su luz fue la luz de una vela o la de un sol brillante. Pero para mí, una evaluación tan objetiva es más una cuestión de importancia secundaria que puede ser dejada para la posteridad.

En este sentido, la narrativa que propone Arendt para iluminar nuestra realidad es el relato trágico y, a través de historias particulares como las de Walter Benjamín o Bertolt Brecht, ella pone de manifiesto la manera en la que se construye el libro de la Historia, a partir de las identidades singulares y plurales de diversos actores políticos. Así, nos dice Arendt, la historia aparece con los acontecimientos que trascienden y que, por su valor fenomenológico, iluminan al pasado –por ejemplo, el totalitarismo–; pero la importancia fundamental radica en que, para que el pasado no quede perpetuado como una masa de sucesos caóticos y atroces, se debe recurrir al relato (*story*).¹⁵ En tanto que esta visión de la Historia, contrario a su concepción clásica y científica, está conformada por metáforas y narraciones es que puede ser contada y, además, tiene un principio y un final. Este origen se puede renovar al infinito.

De este modo, podemos notar que la narrativa y el uso de metáforas constituyen una metodología para la comprensión del pasado. Al mismo tiempo, debemos enfatizar que Arendt recurre a contar las historias de personas desde la marginalidad (Rosa Luxemburgo, Karl Jaspers, Karen Blixen, etcétera). A diferencia de las grandes hazañas de héroes que quedaban inmortalizadas en la Historia, ella saca a la luz el papel de existencias marginales

¹⁵ Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, op. cit., p. 40.

y, sobre todo, de personas que no encontraron un espacio en el estudio tradicional de la Historia.

Por otro lado, Agnes Heller considera que, cuando se le da significado al recuerdo sobre una experiencia que por su naturaleza y gravedad no tiene sentido y se narra a través de una historia, existe una trasgresión liberadora; es decir, se lleva lo carente de habla al habla y significa una trasgresión al suceso vivido. En este sentido, podemos notar que hay una coincidencia entre las dos filosofas, Heller y Arendt, que vivieron en carne propia los gobiernos totalitarios y que, además de ser testigos directos de los crímenes, asumieron para la historia el papel de narradoras.

Esta es una novedad de relevancia fundamental para nuestro análisis porque nos acerca a una concepción de la Memoria desde la narrativa de las personas que históricamente son consideradas desarraigadas y, también, porque con esto podemos concluir que, para Arendt, relatar y compartir ese relato con otras personas significa entrar en la dimensión de la vida específicamente humana.

Ahora bien, la metáfora en este sentido es la forma de perseguir la verdad, o un asomo de significación del suceso que se materializa a través del lenguaje. Al escuchar una historia narrada sobre cosas que escapan a nuestra comprensión, la narración atrapa ese suceso para captarlo y hacerlo soportable. Cuando la realidad se ha escindido o el mundo se ha vuelto poco habitable es necesario recurrir a la narración como una búsqueda de la verdad que signifique empezar a construir ese mundo como un espacio más habitable, “¿cómo se podría soportar el sobresalto de la realidad sin ese hacer palabra? En ese momento en que la realidad se abre y surge la palabra, a fin de captarla y hacerla soportable para el hombre surge la verdad”.¹⁶

Para Arendt, la vida humana se circunscribe a la aparición de personas que viven acontecimientos que pueden ser narrados, es decir, la vida como *bios* en oposición a la vida reducida a la vida fisiológica que crearon los nazis en los campos de exterminio. En este sentido, Julia Kristeva hace una interesante interpretación sobre esta cuestión: a partir de su interpretación de la natalidad y enfatizando el mundo donde aparecen las personas por la narración, ella afirma que “la posibilidad de representarse el nacimiento y la muerte, de pensarlos en el tiempo y decírselos al Otro al compartirlos con otros (en síntesis la posibilidad

¹⁶ Hannah Arendt, *Diario filosófico, op. cit.*, p. 47.

de narrar), funda la vida humana en lo que tiene de específico, de no animal, de no fisiológico”.¹⁷ En este sentido, Arendt rehabilita la praxis del relato como una dimensión inherente de la vida humana en tanto capacidad de lenguaje y necesidad de aparecer, pero también establece que la Memoria a través de la narración sintetiza la racionalidad extensa del relato y su capacidad de dotar de significado.

Debemos insistir en una consideración fundamental para nuestro estudio apuntada por Kristeva a partir de la siguiente pregunta: ¿dónde reside la Memoria? Para ella y siguiendo a Arendt, la respuesta a esta cuestión apunta hacia los espectadores y testigos porque son ellos quienes completan la historia hasta su final y la renuevan con otro principio. Esto se hace a través del pensamiento y, una integración por medio del recuerdo. Sin este no hay historia que contar y, por tanto, no hay aparición ni vida en el sentido del *bios*: “no son los actores sino los espectadores, si tienen la capacidad de pensar y recordar, quienes hacen de la polis una organización creadora de memoria o de historia, de historias o de unas y otras.”¹⁸

En esta misma línea hermenéutica, Kristeva establece el núcleo de la concepción arendtiana de la narración, a saber: en la validez de la narración, en el sentido de que la historia pueda ser contada, se deben cumplir dos condiciones inseparables. En dicha narración debe configurarse un *inter-esse* y, a partir de éste, es que adquieren forma la Memoria y su testimonio inherente. Por una parte, el *inter-esse* que se construye es el dialogo con otros, es un *entre-dos* en el que surge y se construye el sentido de la experiencia; y, por la otra, es a partir de esto que hay “un pensamiento compartible”¹⁹ mediante la verbalización de una historia narrada.

2.2 *Buscar la palabra, buscar las huellas*

Todorov²⁰ considera que hay un tipo de huellas de los sucesos pasados que se conservan en el espíritu: las llama “huellas mnésicas” y las vincula con la natural e irremediable capacidad del recuerdo, que no está sometida a la voluntad y opera bajo el principio de que *no es posible*

¹⁷ Julia Kristeva, *El genio femenino*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 50.

¹⁸ *Ibid.* p. 78.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Tzvetan Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien*, trad. Manuel Serrat Crespo, Barcelona, Península, 2002, p. 152.

no recordar. Como hemos visto, la Memoria se construye a partir de la narración de una historia sobre un acontecimiento pasado. Así, lo que precede a la narración son las huellas que el suceso ha dejado con cierta significación fenomenológica del recuerdo que deviene en su materialización. La huella es un hueco en la Memoria. Es pertinente la analogía porque la huella cristaliza la presencia de una ausencia, de un “algo” que debe ser narrado. Es fundamental precisar que se entiende a la huella como un vestigio personal de la experiencia.

En este sentido es que se puede hablar de un estado de persistencia donde quedan ciertas impresiones o afecciones que marcan el espíritu y que no permanecen estáticas; más bien se mueven de tal manera que buscan materializarse a través de la narración, como una especie de catarsis y, al mismo tiempo, significan también un anhelo de inmortalidad, es decir, de permanencia a partir de esa marca. Esto cuando el recuerdo de la Memoria se vuelve narración y, en consecuencia, se vislumbra la verificación existencial de la revelación del *quién es alguien*. De tal modo, las narraciones hechas a partir de estas huellas no son simples cosas, objetos o formas del lenguaje, sino el indicio de que algo ha sucedido, son pruebas de la realidad que no contienen en sí mismas vestigios documentales ni monumentales. Además, al referirse a las atrocidades pasadas, las narraciones se tejen en torno de algo que no debería repetirse. Asimismo, las huellas del pasado, al convertirse en una narración, son el punto de origen de la historia, como lo afirmó Paul Ricoeur: “la historia se mostrará como una consciencia de huellas”.²¹ Yo diría, además, que se trata de la consciencia de un pasado atroz que, más allá de ser posible, es una realidad que supera toda posibilidad.

Pero ¿cómo hurgar en la Memoria para encontrar ese hueco? Y, después de encontrarlo, ¿cómo exteriorizarlo?, ¿cómo hacerlo palabra? Con el propósito de clarificar este proceso y dar algunas respuestas a dichas interrogantes, voy a explorar algunos casos para articular la trayectoria de la Memoria en este sentido. Empiezo con Hannah Arendt y su trabajo como narradora del totalitarismo.

Arendt experimentó en carne propia, en pleno siglo XX, discriminación por ser mujer –en el contexto de un sistema patriarcal– y por ser judía –en una sociedad cuyas políticas de terror tenían una orientación antisemita. Cuando los nazis se hicieron con el poder en Alemania ella fue detenida por la policía a causa de su trabajo en una organización sionista que documentaba el antisemitismo en las asociaciones políticas de la época; posteriormente,

²¹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 25.

emigró a Francia donde fue recluida en un campo de concentración en la ciudad de Gurs, por su origen judío y su estatus de refugiada. Elisabeth Young-Bruel²² lo relata de la siguiente manera:

La vida en Gurs era tan monótona como la llanura que se extiende en todas las direcciones, sin más barrera que la sombra lejana de los Pirineos al oeste. Gurs no era un campo de trabajo, sin embargo, las mujeres se empleaban en trabajos domésticos como preventivo contra la desesperación [...] Hannah Arendt insistió en que sus compañeras de barracón conservaran el mejor aspecto posible, pues su moral se resentiría si se entregaban a la fealdad de su entorno [...] Hannah Arendt no sintió lástima por sí misma pero sí que se hundió en una de las peores crisis de su vida, contemplando la situación en la que se hallaba el mundo.

Podemos ubicar en esta experiencia el origen narrativo del que Arendt parte, la huella del pasado que le resultó afrentoso al grado de llevarla a pensamientos suicidas.²³ A pesar de ello, no tenemos una narración más personal y *sentida* del suceso escrita directamente por Arendt –a diferencia de otros testimonios sobre el Holocausto–, sino sólo el registro de la experiencia que significó su despertar político y el motivo de su incansable afán de comprensión. Ahora bien, la experiencia totalitaria y los campos de concentración y exterminio constituyeron una atrocidad traumática para ella, que según su voluntad quería destruir como episodio de su vida; sólo que la Memoria no está subordinada a la voluntad como hemos dicho y, más aún, fue éste el impulso que la llevó a establecer uno de los análisis filosóficos más brillantes e importantes sobre la cuestión.

La pregunta que ahora se suscita es la siguiente: ¿cómo narrar algo que no se quiere conservar porque ha significado una experiencia atroz?, ¿plasmarlo en una historia no significa perpetuar el pasado traumático? Con las respuestas a estas interrogantes quiero trazar una trayectoria, no como método en sí porque –como veremos adelante– no hay un método para la narración de atrocidades, sino como una manera de articular este modelo que explica la conversión de la experiencia del pasado a una forma narrativa.

Lo primero que hay que considerar con respecto a la narración de una historia de esta naturaleza desgarradora es que no se busca un objetivo específico que excluya versiones alternativas ni una verdad científica. La palabra dota de verdad por sí misma a la historia

²² Elisabeth Young-Bruel, *Hannah Arendt. Una biografía*, p. 223 y ss.

²³ *Ibid.*

porque ahí donde la realidad se ha abierto como un suceso sin precedente, también es cierto que la realidad se hace soportable cuando se cristaliza en palabras, en discurso, y se estructura como una historia narrable y disponible para los demás. Esto implica en sí mismo una manifestación de verdad, a pesar de que, según Arendt, la historia del Holocausto sea la más difícil de contar.²⁴

Arendt busca una explicación que no justifique, sino que le permita comprender el pasado y, para ello categoriza, busca una palabra y luego la llena de sentido. Por ejemplo, la palabra *totalitarismo*, aunque no es un neologismo de su invención²⁵ ni tampoco un adjetivo usado como mera descripción, sirve como ejemplo de este proceso. El origen de la narración del pasado es esta palabra que toma como recipiente vacío: aunque era un adjetivo utilizado anteriormente para describir algunos aspectos del gobierno autoritario, Arendt toma el término sin tales referencias y lo dota de un nuevo significado y de un sentido distinto. Es, para usar la expresión de Simona Forti, un enfoque genealógico-arqueológico.²⁶ En este sentido, la búsqueda del contenido es consecuencia de que no hay categorías que expliquen los hechos totalitarios o que las locuciones existentes no alcanzan para hacerlo. Entonces se trata de una dimensión genealógica porque se busca exponer los orígenes de este fenómeno; y también es arqueológica dado que se emprende el trabajo de sumergirse en las profundidades del pasado y, a partir de restos, huellas y escombros, se busca explicar ese pasado, no como justificación sino como una manera de comprender la forma en que la historia se ha construido.

Ahora bien, el contenido de la palabra en gran medida se articula a partir de metáforas (como la del infierno que revisamos en el capítulo anterior), analogías y narraciones que traten de acercar al lector a la terrible novedad del totalitarismo. De modo que, más allá de una categorización estricta, Arendt busca crear un molde –por decirlo de una forma– sin contenido inerte y que pueda ser usado en diferentes realidades políticas. Por ello Arendt engloba en esta categoría a los regímenes del nazismo y el estalinismo. La palabra *totalitarismo* es la esencia que comparten dos sistemas en sí mismos diferentes pero que tienen el mismo objetivo: la destrucción de la humanidad y la creación de una nueva especie

²⁴ Hannah Arendt, *Ensayos...*, p. 248.

²⁵ Para ahondar en este concepto y su creación, consultar el libro de Simona Forti, *Totalitarismo una trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008.

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

en que la espontaneidad y la libertad estén anuladas. Sin embargo, la construcción de esta tipología solo nos sirve como punto de partida porque el tipo de narración que quiero resaltar en este punto no es el de interés categórico para la ciencia política; más bien, deseo enfocarme en la experiencia personal que atravesó Arendt al momento de articular el análisis teórico sobre el totalitarismo y que la condujo a usar una palabra para nombrar lo que era casi inefable pero narrable con significado —una aparente paradoja sobre la que ya se abundó en el capítulo anterior.

Podemos decir que Arendt experimentó una escisión entre la exigencia racional que representaba un acontecimiento de esta naturaleza y la necesidad particular de expresarlo. La Memoria provoca está herida como partición en dos del ser que, al cristalizarlo en narración, se exterioriza en un nacimiento que funde la propia escisión y crea una subjetividad reparada, proceso mediante el cual se sitúa en el presente de una realidad pasada pero que trasciende el espacio y el tiempo. De la misma forma sucede con la narración exteriorizada: la palabra cuando toma forma se convierte en una fuente portadora de sentido y en mensajera de esa experiencia. La narración acompaña a la experiencia en todo su devenir y se origina en la afección como un proceso de apropiación de la profundidad del acontecimiento y la exteriorización como palabra en la superficie.

Volviendo al ejemplo de Arendt, ¿cuál fue la afección que sufrió ella después de su experiencia de frente al totalitarismo? En una reseña de 1946 escribió:

La historia real del infierno construido por los nazis es desesperantemente necesaria para el futuro. No sólo porque estos hechos han cambiado y envenenado el aire que respiramos; no sólo porque habitan nuestros sueños por la noche y se cuelan en nuestros pensamientos durante el día, sino también porque se han convertido en la experiencia y la miseria básicas de nuestros tiempos. Nuestras nuevas intelecciones, nuestros nuevos recuerdos, nuestras nuevas acciones sólo pueden tomar por punto de partida a este fundamento en que descansará un nuevo conocimiento del hombre. Quienes un día se sientan con fuerzas suficientes para contar toda la historia tendrán que advertir, sin embargo, que la historia en sí misma no proporciona más que pesar y desesperación —y menos que nada proporciona argumentos para ningún objetivo político—.²⁷

²⁷ Hannah Arendt, *Ensayos...*, p. 245 y ss.

En este pasaje podemos encontrar el principio para la Memoria a partir de lo atroz. Cuando la realidad ha superado cualquier ficción y la humanidad ha presenciado crímenes que buscan destruir la espontaneidad y personalidad de cualquiera, se puede notar también el efecto de una conmoción de esta naturaleza; es decir, la perplejidad deviene de la miseria que ha dejado vacíos humanos y epistemológicos. La inalcanzable comprensión de enfrentarse a una desolación absoluta que dejó tras de sí el totalitarismo es, al mismo tiempo, impulso por reparar la fractura. Así, la historia se construye desde la mirada del espectador de una tragedia inconmensurable. El pasado no deja de pasar en este proceso, puesto que solo dentro de ese acontecimiento pasado cobra sentido el presente desde donde se posiciona quien narra la historia. Por lo tanto, es fundamental perpetuar la Memoria ahí cuando la realidad es abrumadora.

Asimismo, rastreamos la conmoción personal que dejó huella en Arendt y que sirvió como impulso para escribir y explicar el totalitarismo a partir de su experiencia personal. Dicha afección y el proceso que le sigue hasta llegar a la narración los llamaré *aprehensión de la experiencia*. En este sentido, la aprehensión viene como asimilación de lo acontecido a partir de los recuerdos que juegan el papel de imágenes a partir de las cuales se construye la narración sin la cual no se alcanzaría la comprensión de la experiencia ni mucho menos el sentido. Cuando Arendt habla del “infierno en la tierra” usa la imagen para concentrar una serie de recuerdos que se engloban en esta figura y, al mismo tiempo, la aprehensión entraña la afectación directa del sujeto a través de sensaciones o emociones que empatan con la experiencia misma. Por ejemplo, cuando ella usa la expresión “han envenenado el aire que respiramos”, ésta funciona como el dato primero y la base indispensable para la comprensión, el sentido de la experiencia y, sobre todo, para la Memoria.

De igual modo, la aprehensión debe contener la conmoción y la afección para describir la experiencia pasada, sobre todo expresada en indignación, en un primer momento contra cualquier atentado contra la dignidad humana. Por lo tanto, la narración debe estar dirigida por la indignación como una emoción primaria que corresponde a este estadio. Cuando la experiencia del pasado se resume en crímenes contra la dignidad humana – atrocidades–, la indignación es la característica fundamental para entender la dimensión de dicha violencia y, sobre todo, que esto ocurre en la realidad misma; entonces se vuelve un

parámetro de verdad del acontecimiento y una afección primaria provocada por la narrativa de la violencia.

La aprehensión de la experiencia radica en dejar fluir la afección que sufre el sujeto y luego manifestarla, estructurarla en una narración; esto significa establecer los hechos ocurridos e interpretarlos, no explicarlos ni justificarlos sino, en un primer momento, reconocer sus efectos con la intención de develar el significado del acontecimiento. Generalmente esta primera afección produce perplejidad debido a que implica hurgar la herida, de algún modo, superar el trauma. Para Agnes Heller, éste es una metáfora de algo que no podemos comprender instantáneamente: “el trauma es como un disparo que golpea la psique con una fuerza mortal. Como resultado la herida traumática nunca se cura”.²⁸ En este sentido, la aprehensión de la experiencia equivale a ser consciente de que, si existe una perplejidad grave, es debido al trauma producido por un acontecimiento atroz; y al intentar darle un significado también hay un proceso de comprender que la herida no desaparece, pero se puede salir de la profundidad infringida por la lesión para resurgir en el aquí y ahora de la realidad. Este proceso se entiende como un *movimiento* o impulso a partir de la necesidad vital de aprender a vivir con el pasado en el presente y, sobre todo, con miras al futuro.

En este punto del proceso se puede afirmar que el objetivo originario del movimiento es dar una posible respuesta a la pregunta sobre ¿qué paso?, la cual que no debiera estar desvinculada de la cuestión acerca de ¿qué me pasó? –que en este momento nos sirve para entretejer la historia de lo ocurrido como un suceso dentro de la misma narración. También el esfuerzo de estructurar la narración convierte al sujeto en historiador, no en el estilo científico o profesional, sino como un ser humano con la necesidad de construir historias. Para este caso, la reflexión de Heller nos acerca al fenómeno que refiero. Según la filósofa, una forma de trascender el tiempo sucede cuando existe la necesidad de comprender qué hay antes y después del ahora en nuestra temporalidad. Así, el conocimiento del pasado y del futuro configuran la expresión de nuestra historicidad: “Todos somos historiadores [...] Necesitamos contar las historias de nuestros contemporáneos y las de aquellos que vivieron

²⁸ Agnes Heller, “The shame of trauma, the trauma of shame”, en Matthew Sharpe, *et. al.*, *Trauma, History, Philosophy (With Feature Essays by Agnes Heller and György Márkus)*, Reino Unido, Cambridge Scholars Publishing, 2007, p. 102.

hace tiempo y que no morirán mientras recordemos y narremos su destino funesto o feliz, su historia”.²⁹

Esencialmente el recuerdo del pasado en la narración, más que una sucesión de acontecimientos determinados a partir del tiempo y del espacio específico donde ocurrieron, es una “interpretación selectiva”.³⁰ Tomando como base la reconstrucción y el sentido que se les concede, como considera Heller, se trata de un proceso donde Memoria y olvido trabajan conjuntamente, a partir de lo que se debe recordar, es decir, lo que el olvido impuesto ha intentado perder para siempre. De tal modo aseguramos que el pasado es definitivo en cuanto a que los hechos ocurridos no cambian, son estáticos, imágenes, pero lo que se puede modificar debido a su esencia cambiante es el significado de los acontecimientos pasados, en cuanto al sentido y a la narración que surjan con el narrador. Este proceso, que para Heller se asemeja al trabajo del psicoanalista, entraña una reelaboración del pasado transformado a partir de la experiencia, huella o recuerdos que éste ha dejado hasta encontrar la palabra para expresarlo. Así lo expresa la filósofa: “hablar ayuda a recordar. De este modo el sujeto busca y recibe una ayuda, no solo psicológica, sino también moral e intelectual, una ayuda para comprender lo que ha sucedido, pero también ayuda para emitir juicios sobre ello.”³¹

Este proceso queda ejemplificado, como he venido reiterando, con el análisis sobre los campos de concentración y exterminio que hace Hannah Arendt que, para nuestro cometido y a partir de la categoría de totalitarismo, nos sirven como guía en la estructuración de la narración como un ejercicio particular de Memoria con la pretensión de responder la pregunta ¿qué paso? Arendt, más que hacer una enumeración de los hechos en orden cronológico, busca crear una explicación a contracorriente de las teorías historicistas y psicologicistas sobre los crímenes de los regímenes totalitarios, como un *novum* excepcional. Esta consideración de excepcionalidad es conflictiva y ha sido motivo de debate. Lo que quiero enfatizar es que esta forma de conceptualiza dichos crímenes tal parece que anula la posibilidad de aplicar los mismos parámetros a otros crímenes en otros contextos. No obstante, lo cierto es que los crímenes tienen características únicas y específicas que los definen y diferencian. Así, lo que podemos aprender del proceso de reconstrucción de los hechos es la manera en que fueron dotados de sentido y cómo se articularon las narrativas al

²⁹ Agnes Heller, *Teoría de la historia*, p. 38.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Agnes Heller, *The shame of trauma...* p. 106.

respecto, más allá de si existe comparación alguna entre unos crímenes y otros. Entonces se trata de contar la historia enfatizando aquellos elementos que identifican los sucesos y las experiencias, al tiempo que se manifiestan las afecciones que intervinieron en el surgimiento del sentido de lo sucedido, sin importar –al menos en este momento– la conceptualización precisa de los crímenes involucrados –lo que generalmente cae en el ámbito del derecho.

Con el proceso ejemplificado por Arendt y su búsqueda de sentido a partir de la palabra, enfatizo la capacidad del pensamiento que la lleva a explicar una experiencia y hacerla visible. La Memoria provoca una desocultación de la realidad que es manifestación comunicable por la narración. En este sentido, Arendt emprendió un proceso de *razón poética*, el punto medio entre la razón y la conmoción. La Memoria exige un método de esta naturaleza porque éste asume la incapacidad del ser humano ante una realidad que le desborda. El totalitarismo es una experiencia de una trascendencia absoluta y negativa que destruye, pero ante la cual existe una necesidad de reconstrucción: si los nazis buscaban la destrucción del ser como humano, la Memoria es una ineludible llamada a ser, a perpetuar la existencia diversa.

Ahora, las ideas de María Zambrano nos serán útiles para fundamentar este proceso. Ella considera que la legitimidad del conocimiento histórico,³² de la narración de la historia, radica en el hecho de que la vida humana necesita extraer su sentido precisamente de la historia –de las cosas pasadas– y, de este modo, transformar el acontecimiento en libertad. En este caso, Arendt reivindica la libertad en tanto que pudo transformar el suceso en una narración que, además, es útil y aplicable a otras realidades. La razón poética entraña un método de la Memoria porque es un proceso que media, a través de la narración, entre la representación figurativa de una realidad inconmensurable y la disolución de todo testimonio impuesto por el silencio.

Por tanto, la razón poética de la Memoria es “un modo de estar en la vida comprendiéndola”.³³ Dado que la historia pasada y vivida es trágica, lo histórico es la dimensión de la condición por la cual la vida humana misma es trágica y, sin este método de comprender lo que pasó y exteriorizarlo, el ser humano estaría condenado al solipsismo y a escindir su ser entre la razón y la comprensión, simplemente no habría sentido de lo sucedido

³² Cfr. María Zambrano, *el hombre y lo divino*, Madrid, Alianza Editorial, 2020.

³³ Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, p. 49

y, por lo tanto, no habría sentido de los muertos. Arendt narra la historia no desde los escombros, como afirmaba Walter Benjamin, sino mirando los escombros que ha dejado la destrucción y lo hizo de modo que ahora podemos explicar su método desde la teoría de Zambrano. Así lo expresa la filósofa:

[...] lo propiamente histórico no es ni el hecho resucitado con todos sus componentes –fantasma de su realidad– ni tampoco la visión arbitraria que elude el hecho, sino la visión de los hechos en su supervivencia, el sentido que sobrevive tomándolos como cuerpo. No los acontecimientos tal como fueron, sino lo que de ellos han quedado: su ruina.³⁴

Arendt ve las ruinas y ubica el punto de identidad entre el vivir personal y la historia, y una vez aprehendida la experiencia, la narra. Entonces Arendt es la persona que ha sobrevivido a la destrucción de todo en su vida y, aun así, dedica su vida para encontrar un significado superior a los hechos ocurridos y poderlos transmitir por medio de la imagen, la palabra o la narración.

2.2 *Narración pese a todo*

Hay historias que son difíciles de contar debido a que existen muros de incredulidad por la perplejidad que desbordan y por la atmósfera de indiferencia que podemos experimentar en nuestras sociedades contemporáneas. Asimismo, existe una “repugnancia del sentido común de creer en lo monstruoso”³⁵ que facilita los crímenes y, sobre todo, que impulsa el olvido impuesto por los regímenes que los perpetúan, de suerte que es común la idea de “nadie me va a creer” de las víctimas o el “nadie les va a creer” de los perpetradores. Arendt afirma que “cualquiera que hable o escriba acerca de los campos de concentración es considerado sospechoso; y si quien habla ha regresado decididamente al mundo de los vivos, él mismo se siente asaltado por dudas con respecto a su verdadera sinceridad, como si hubiese confundido una pesadilla con la realidad”.³⁶ Así pues, resulta problemático iniciar la narración de la historia por este halo de incredulidad. Incluso, dadas las características de los crímenes y la

³⁴ María Zambrano, op. cit., p. 293.

³⁵ Hannah Arendt, *OT*, p. 533.

³⁶ *Ibid.*, p. 535.

dimensión inconmensurable del daño infringido, es posible que sean más creíbles las teorías de los asesinos que el testimonio de las víctimas mismas. De esto Arendt concluye que hay crímenes que no pueden ser castigados ni perdonados.

Encontrar la palabra precisa para narrar lo que resulta desbordante para el lenguaje, la imaginación y la razón misma, entraña un trabajo de reflexión cuya profundidad puede iluminar el significado que tales hechos atroces y catastróficos merecen. En este sentido, la historia de los crímenes contada por Arendt se centra en la afirmación según la cual la falta de precedentes en los crímenes totalitarios se identifica con la intención de anular la espontaneidad humana y la degradación de los seres humanos al punto de cosificarlos. El hecho de que los crímenes cometidos por los gobiernos totalitarios sirvan de modelo, por decirlo de un modo, para calibrar la capacidad destructiva del ser humano en la modernidad no constituye una jerarquización del padecimiento de las víctimas; más bien y al menos para esta reflexión, la comprensión de dichos crímenes es útil para establecer la novedad del tipo de mal cometido en este contexto. Así es posible considerar esta característica bajo la categoría de “crimen contra la humanidad”³⁷ y las narrativas sobre ellos como un modelo de contar la historia de lo atroz.

La historia del Holocausto es difícil de contar porque no hay referentes en la historia previa a este acontecimiento de los cuales partir. Lo esencial del totalitarismo es la novedad de los crímenes que significaron un parteaguas en toda la civilización europea y su tradición, su desarrollo y supuesto progreso; se cometieron crímenes que iban más allá de cualquier interés, pretensión y objetivo comprensible tradicionalmente. Es decir que, aunque la violencia es tan vieja como el origen de la vida humana, el transcurrir de la Historia está ligada a los crímenes. No existe civilización alguna que no haya padecido tiempos de guerra, pero la distinción que hace Arendt al respecto es fundamental para establecer la trayectoria de la argumentación sobre la falta de precedentes. Nos dice la autora:

Emprender una guerra de agresión está muy lejos de carecer de precedentes; las masacres de población enemiga, o incluso de lo que se presume que es un pueblo hostil, parecen casi cosa de todos los días en el sangriento registro de la Historia; el exterminio de nativos en los procesos de colonización y de establecimiento de nuevos asentamientos ha sucedido en América, en Australia y en África; la esclavitud es una

³⁷ No en el sentido jurídico del término, sino ciñéndonos a las consideraciones que establece Hannah Arendt sobre los crímenes cometidos por el nazismo y estalinismo.

de las instituciones más antiguas de la Humanidad, y las cuadrillas de trabajos forzados, empleadas por el Estado en la realización de obras públicas, fue uno de los pilares del Imperio romano. Ni siquiera es monopolio de los gobiernos totalitarios la pretensión de dominar el mundo, bien conocida en la historia de los sueños políticos, y que todavía puede explicarse por un ansia de poder fantásticamente desahogada.³⁸

Por lo tanto, la diferencia específica, que significa una brecha infranqueable entre los crímenes antiguos y los *modernos*, es que con ellos se lesiona a la humanidad en su conjunto como concepto y como realidad concreta. Del mismo modo, los ataques están dirigidos hacia grupos de personas por la razón de quiénes son; esto queda ejemplificado en el hecho de que Hitler buscaba el exterminio de los judíos no para conquistar algún territorio o por cuestiones de enemistad política, sino por lo que los judíos eran, es decir, judíos como tales. Ellos eran enemigos no por lo que hubieran hecho sino por quienes eran; generalmente la persecución no fue por motivos personales o subjetivos, sino que fue una pretensión de exterminio por la sangre misma. Por ello, los nazis pensaban que si un solo judío sobrevivía el proyecto racial fracasaba. A sus ojos los judíos y los gitanos eran una raza infrahumana que debía ser extirpada de la humanidad.

2.3 *Cómo se construye la idea de enemigo*

En todas las explicaciones, justificaciones o fundamentaciones de las guerras, la definición del enemigo ha sido fundamental. Vamos a explorar esta teoría para establecer una diferencia metodológica entre los puntos de vista de Carl Schmitt y Arendt: mientras que él se enfoca en trazar un análisis casi científicista, ella se avoca a hacer una narrativa con la única finalidad de dotar de sentido. Se trata del mismo suceso, pero desde dos perspectivas distintas.

Le debemos a Schmitt³⁹ una de las primeras definiciones al respecto: él considera que la distinción política específica es la de *amigo-enemigo* porque sugiere un criterio que establece la identificación de lo político. Para el jurista y desde su conceptualización de lo político, dicha distinción parte de marcar el grado máximo de intensidad de unión o

³⁸ Hannah Arendt, *Ensayos...*, p. 285.

³⁹ Cfr. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 131 y ss. Una interpretación que nos es útil para tener un panorama general sobre la violencia desde la lógica de Schmitt está en Richard J. Bernstein, *Violencia, Pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 50 y ss.

separación de una asociación o disociación con el todo.⁴⁰ De este modo, el Enemigo es, categorialmente hablando, aquel colectivo que se opone combativamente a otro conjunto análogo, realmente o incluso hipotéticamente, y de esta relación existencial problemática eventualmente deviene una guerra. Por tanto, dicha enemistad es política porque es pública. Escribe el jurista: “Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público. Enemigo es en suma *host is*, no *inimicus* en sentido amplio”.⁴¹ La afirmación con la que concluye Schmitt es que el concepto de enemigo adquiere su realidad fenomenológica, si y solo si, se le relaciona a su vez con la categoría de lucha y, al mismo tiempo, esta relación entre categorías concede a uno sobre el otro la acción de matar. Entonces la línea argumentativa sería la siguiente: el parámetro para definir lo político es determinar que el Estado, como un ente total, se determina por la distinción categórica entre amigo y enemigo; su esencia es que, para lograr la totalidad estatal absoluta, se debe eliminar a aquél considerado como enemigo de modo que, “la guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto”.⁴² Sin embargo, esta dinámica del amigo-enemigo es perpetua y se legitima según exista el Estado como ente mediador de las relaciones entre personas que lo conforman.

Tal parece que Schmitt está profetizando la realidad que cristalizarían los nazis en el poder a partir de que construyen un Estado totalitario. Es importante la referencia porque podemos notar que el inicio de la deshumanización, como un hecho dentro de la política estatal, comienza cuando los discursos del partido nazi, desde sus orígenes, se refieren constantemente al propósito de una guerra total –aunque ésta es una idea ficticia– contra quienes consideran “enemigos”. De modo que, al lograr la erradicación de ellos, se consiga la conquista de un Estado total integrado por el conjunto de la raza aria dispersa por el mundo. El hecho de que un discurso de esta naturaleza se centre en la idea según la cual el enemigo no es quién hizo algo en contra del otro grupo dominante, sino lo que potencialmente ese otro puede hacer, produce una sociedad donde todas las personas son un peligro en sí mismas, creando una paranoia inducida por los discursos de odio.

⁴⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 52.

⁴¹ Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 50.

⁴² *Idem*

Ahora, la dinámica establecida por Schmitt permite esquematizar una relación conflictiva entre estas dos colectividades: por un lado, los nazis alemanes que son los *amigos* y, por otra, aquellos que se conciben como *enemigos* que son especialmente los judíos. Ahora bien, se ha dicho que la guerra total invocada por los nazis es una idea ficticia porque está fundamentada en la mentira contenida en un panfleto antisemita de la época sin fundamentos históricos, *Los protocolos de los sabios de Sion*.⁴³ Este documento revela un supuesto plan de los judíos para conquistar el mundo, además de ser los principales culpables de la derrota de los alemanes en la Primera Guerra Mundial. Por lo tanto, la idea del *enemigo* se construye desde la mentira usada en la política como medio para alcanzar los fines de dominación y se introduce a la sociedad a través de la propaganda totalitaria en discursos públicos, medios de comunicación, cárteles, películas, obras de arte, etcétera.

En este sentido, enemigos objetivos son aquellos que engendran el concepto de Schmitt y que los nazis cristalizaron en la idea del judío; son objetivos no por lo que hicieron —como sería el caso de los enemigos políticos y los opositores del régimen— sino por lo que pueden llegar a hacer —o sea, la persecución se fundamenta en una falsa posibilidad:

La diferencia principal entre la Policía secreta despótica y la Policía secreta totalitaria descansa en la diferencia entre el «sospechoso» y el «enemigo objetivo». El último es definido por la política del Gobierno y no por su propio deseo de derrocar a éste. Nunca es un -individuo cuyos peligrosos pensamientos tengan que ser provocados o cuyo pasado justifique la sospecha, sino un «portador de tendencias» como el portador de una enfermedad. Prácticamente hablando, el gobernante totalitario procede como un hombre que persistentemente insulta a otro hombre hasta que todo el mundo sabe que el segundo es su enemigo, así que puede, con alguna plausibilidad, ir a matarle en defensa propia. Esto, ciertamente, resulta un poco crudo, pero funciona —como sabrá todo el que haya contemplado cómo ciertos arribistas afortunados eliminan a los competidores.⁴⁴

La anotación de Arendt es fundamental para enfatizar lo distintivo de su análisis fenomenológico: se trata de un enemigo objetivo que posee en su humanidad algo que representa peligro para el grupo dominador y, sin embargo, esta característica peligrosa es cambiante según la dinámica totalitaria. De esto podemos concluir que la violencia que se engendra a partir de ideas de esta naturaleza puede tomar como objetivo específico a

⁴³ Efraim Zadoft, *Shoah*, Jerusalén, EDZ Natid Ediciones, 2000, p. 405.

⁴⁴ Hannah Arendt, *OT*, p. 517.

cualquier persona con cualquier característica diferente. Por lo tanto, la idea de enemigo se concibe desde la diferencia y la violencia que surge a partir de esta idea es un atentado contra la diversidad, de modo que el totalitarismo en el poder es el ejemplo máximo de estos postulados. Sin embargo, esta concepción es común en nuestras sociedades contemporáneas donde la otredad se evidencia como un peligro latente y quien la encarna, según las fuerzas dominantes, puede representarse como un extraño, un enemigo o un no humano –ya sea un migrante, una mujer, una persona afro o una persona de la diversidad sexual.

La deshumanización y la guerra total ocurren a partir de estas premisa totalitarias. Ahora bien, los nazis construyeron, en el contexto de una ideología, al enemigo como carente de humanidad, como seres infrahumanos que debían ser extirpados del mundo. Primero concibieron la *juideidad* como una característica racial, es decir, para el nazismo los judíos no eran un grupo religioso o un pueblo con una historia común, sino una raza inferior y, apoyados con teorías pseudocientíficas de la época –como la eugenesia–, consideraban que las personas de este grupo compartían incluso rasgos físicos. De este modo, sobre todo en la primera etapa del régimen, la discriminación se basó en cuestiones físicas. Por ello, cuando nos referimos a estos crímenes, se habla de un agravio a la humanidad en el cuerpo de un colectivo al cual se definió por pertenencia étnica, además de que se concibe a sus miembros como enemigos y, sobre todo, como entes que carecían de las características que lo incluyan dentro de los parámetros de la *raza hegemónica*. Así, el discurso racial que empieza a construirse a partir de estas premisas será el eje más importante de la ideología totalitaria para conceptualizar y definir a un sector de la población como *indeseable*, para después poder iniciar la violencia sistemática y gradualmente destructiva contra ellos.

El discurso de odio asociado a este tipo de ideologías representa el ejemplo paradigmático de la discriminación a partir de supuestos rasgos físicos que distinguen a unos de otros; además, la deshumanización de una persona inicia al ser conceptualizada con estereotipos negativos. La idea según la cual los judíos eran parásitos se enraizó en la colectividad a través de propaganda que promueve una separación peligrosa del *nosotros* y el *ellos*. Esta distinción originó la normalización e, incluso, aceptación de la premisa sobre la peligrosidad y enemistad de estas personas; del mismo modo se generó una normalización de la violencia sobre ellas. Apunta Arendt lo siguiente: “Los antisemitas podían señalar inmediatamente a los parásitos judíos para «probar» que todos los judíos en todas partes eran

sólo gusanos sobre el cuerpo del pueblo, que, de otra manera, estaría sano”.⁴⁵ Siguiendo la lógica del cuerpo lleno de gusanos, lo más normal es el exterminio de estos animales para garantizar la sanidad; alegóricamente hablando este mismo argumento justificó el exterminio de millones de personas.

Cuando el odio está sembrado en una sociedad y existe una división ideológica entre seres humanos –los unos y los otros diferentes– se establece la normalidad de la violencia. Ésta encuentra además su justificación en el peligro latente de un ataque bélico, económico o incluso sanitario. Así, las consignas que generalmente siguen a esta lógica son del tipo “Alemania para los alemanes” que, en la dinámica de masas, significan una distinción que sugiere una “limpieza” –uso está expresión porque después de la segunda guerra mundial se usará “limpieza étnica”. Los procesos siguientes serán relativamente fáciles para los perpetradores de estos crímenes. Una vez que se tiene la conceptualización de los “enemigos” y que la sociedad está convencida de esta idea viene lo que Arendt define como el *asesinato de la persona jurídica* y posteriormente el *asesinato de la persona moral*;⁴⁶ en estos tres niveles de violencia podemos encontrar la deshumanización que corresponden a cada cual.

El asesinato de la persona jurídica corresponde al hecho de que ella quedé fuera de la protección legal del Estado nacional. Además, se asignan categorías que deshumanizan en otro sentido: superada la idea de que no son humanos ahora está presente la consideración de que tampoco son connacionales y, más bien, son seres humanos ilegales. Como se puede observar, la categorización negativa no cesa solamente, sino que da un giro con el cuál dicha deshumanización se legaliza; esto es, son no humanos, parásitos, que no tienen el valor suficiente para ser considerados nacionales. De esto se sigue la cristalización de una violencia, a su vez, jurídica porque se arrebató la nacionalidad, se prohíben los matrimonios, se excluye del oficio público a profesionistas que pertenecen a los *enemigos* y bajo esta lógica, otras dos mil leyes⁴⁷ y edictos que los nazis usaron para expulsar de cualquier marco de derecho civil a sus víctimas. Arendt coloca la máxima expresión de esta etapa en el internamiento en los campos de concentración y exterminio. Estos espacios fueron contruidos y establecidos para fines totalitarios, a saber, para destruir la espontaneidad, personalidad y humanidad. También reemplazaron al sistema penal tradicional en dos

⁴⁵ *Ibid.*, 35 y ss.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 543.

⁴⁷ *Cfr.* Enrique Moradiellos, *La semilla de la barbarie*, Barcelona, Península, 2009.

aspectos: primero, no son cárceles donde las personas iban a purgar una sentencia o castigo por sus actos delictivos; segundo, las personas internadas ahí no han cometido crimen alguno, son inocentes y, a pesar de ello, son encerradas y obligadas a portar uniformes como si fueran prisioneros –su calidad de presidiarios se explica a partir de su origen o de sus características inherentes y no por su conducta criminal.

Ahora, el asesinato de la persona jurídica se expresa en el impedimento de cualquier tipo de solidaridad humana con las víctimas de los campos, que en tiempos normales se esperaría como respuesta ante un crimen atroz. En dicho contexto hay un nulo significado de los actos de cuidado y las personas son arrojadas a la “zona gris” donde ellas tienen que elegir entre dos males, de modo tal que cualquier elección solo es manifestación de lo peor. En este sentido, Arendt define como característica fundamental de este asesinato al olvido organizado del cual los perpetradores esperan que no haya recuerdo, huella ni historia de lo acontecido y, mucho menos, memorias de las víctimas; es decir, como una vida de “absoluta soledad”.⁴⁸

La deshumanización en esta etapa se da según el proceso por el cual la libertad se ve condicionada y predeterminada por la maldad construida por los perpetradores; es decir, las personas sometidas hasta este punto solo pueden ejercer su libertad de elección con base en las condiciones inhóspitas que los nazis han preparado para ellas. Si se construyó un mundo ficticio con sus propias reglas y habitantes, también se estructuró una condición ontológica de la maldad, a saber, crear las condiciones donde todo es posible. Esto a partir de dos consideraciones principales: la primera es que se puede reducir a un ser humano a su mínima expresión biológica o cosificarlo a tal grado que se puede considerar un ser vivo porque respira; la segunda es que es posible llevar a un ser humano a cometer actos que solo podríamos concebir desde una mala voluntad. De esto se puede concluir que la deshumanización es proporcional al nivel de maldad que se puede ejercer sobre otro. En palabras de Arendt:

A través de la creación de condiciones bajo las cuales la conciencia deja de hallarse adecuada y el hacer el bien se torna profundamente imposible, la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres en los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y así se torna realmente total. Los hombres de

⁴⁸ OT.

las SS implicaron en sus crímenes a los internados en los campos de concentración —delincuentes, políticos y judíos—, haciéndoles responsables de gran parte de la administración, enfrentándoles de esa manera con el desesperanzador dilema de si enviar a sus amigos a la muerte o si ayudar a matar a otros hombres que resultaban serles extraños y, en cualquier caso, obligándoles a comportarse como asesinos.⁴⁹

Hasta aquí podemos encontrar una narración teórica que corresponde al análisis político que hace Arendt y que hemos referido para constatar el peligro de la deshumanización como una amenaza latente de destrucción de las personas por su conceptualización negativa hasta la desaparición de su mismo recuerdo. Sin embargo, no ha sido una narrativa testimonial sino teórica de este fenómeno porque la autora toma distancia de los hechos y escribe tratando de hallar una explicación, que para nada deviene en justificación, de los elementos que cristalizaron el horror totalitario desde la ciencia política y la filosofía. Su enfoque es el de los perpetrados, es decir, desde la acción asumida y realizada, y no por la acción sufrida de las víctimas. Mi interpretación es que la reserva frente a los testimonios se puede notar en que el análisis de Arendt no busca la comprensión de aquello que puede resultar incomprensible como la fabricación de cadáveres y las experiencias límites que engendraron los gobiernos totalitarios; por lo tanto, la ausencia de la narrativa testimonial en este momento entraña un tipo de compasión por los sobrevivientes. Para usar la expresión de Todorov: “la comprensión desaparece aquí en beneficio de la compasión”;⁵⁰ pero esto no significa que debemos dejarla de lado. En este punto es necesario, en primera instancia, buscar las palabras de lo que sin comprensión y pensamiento serían inefable.

Se había afirmado antes que Hannah Arendt no escribe un testimonio personal y emocional como lo hacen otros sobrevivientes del Holocausto en general y de los campos de concentración en particular; lo que ella sí hace es seguir pensando —con tintes de la razón poética— y narrando esos hechos, como espectadora más que como testigo. Así se construye la Memoria de los relatos a pesar de la perplejidad e incredulidad en quienes sobreviven y lo narran y, también, en quienes lo escuchan. Así lo expresa la autora: “solo pueden permitirse seguir pensando en esos horrores las temerosas imaginaciones de aquellos que se han sentido

⁴⁹ *Ibid.*, p. 549.

⁵⁰ Tzvetan Todorov, *Memoria del mal...* p. 152.

conmovidos por semejantes hechos”.⁵¹ En este sentido, los horrores que han sido descritos por Arendt, como narradora, en gran medida siempre evocan la deshumanización como rasgo fundamental para conceptualizar y enmarcar dichas historias como únicas y novedosas.

El método que vislumbra Arendt al hacer su análisis sobre cómo se construye la idea de un enemigo dentro del Estado y su posterior deshumanización representa el uso de una fenomenología centrada en dar a conocer el sentido trascendente del suceso. A diferencia de Schmitt, lo que ella hace es trasladar a una narración el peligro del odio en relación con un sistema que tiene como fin el exterminio y no construir una teoría del *enemigo*; con esta forma de analizar y narrar lo acontecido, Arendt se aproxima al suceso con miras a lograr una comprensión absoluta de su trayectoria. Se trata de una especie de “comprender padeciendo” que supone un deslizamiento desde el padecer individual que tiene como horizonte sensible la comunicación a los demás; es decir, un movimiento desde la vida privada a la comunidad de humanos.

2.4. La apropiación de la experiencia como preparación para la Memoria

La cuestión ahora es cómo apropiarse de una experiencia, asumirla y narrarla para que ésta se transforme en un vehículo a través del cual se pueda compartir y posteriormente se logre impacto en los otros bajo la forma de un vínculo que permita construir comunidad. Esto más allá de todo análisis conceptual o teórico que se queda solo como parte de una teoría abstracta. Vamos a profundizar en ello.

Arendt, en su análisis sobre los campos de concentración, recurre al testimonio de David Rousset y utiliza su narrativa como una antítesis del aislamiento totalitario; es decir, la historia contada por el sobreviviente que advierte sobre la realidad de los crímenes totalitarios representa la vuelta a la realidad desde el mundo ficticio –por la ideología que los sustentó– y mortal –por el tipo de mal radical que produjo– que significaron estos campos de la muerte. Es de vital importancia la referencia a Rousset en la obra arendtiana porque simboliza el eslabón entre las víctimas totalitarias nazis y las soviéticas: él fue detenido en un campo no por su origen judío sino por su militancia política y por ello es que

⁵¹ Hannah Arendt, *Ensayos...*, p. 537.

probablemente ha sido poco referido de entre los testimonios del Holocausto en que predominan las historias de sobrevivientes judíos hombres.

Arendt, a partir del testimonio de Rousset, hace un análisis teórico, político y poético. Su narrativa nos puede acercar al tipo de apropiación de la experiencia que nos lleva a conocer el fenómeno y emprender un camino hacia la comprensión de lo sucedido. Al menos hasta este estadio del proceso de la Memoria, lo que se obtiene es una narración vivencial que permita, no construir una teoría, sino generar un sentido a la historia y una pertenencia en la comunidad. Si con los crímenes se busca la deshumanización y el aislamiento, el testimonio resulta ser el antídoto del olvido, asimismo, devuelve humanidad y genera un espacio donde se puede vivir con otros seres humanos. Éste es el poder de una narración bajo estos parámetros:

Todas las tardes en la trinchera entre los dos blocks, hombres paralizados y mudos, la nieve en todas partes y desde lo alto de la escalera de piedra, la misma voz monótona dirigida hacia ellos: ‘escuchen, franceses...’ La voz monótona, sin inflexiones, modela incansablemente los cerebros y los nervios: ‘ustedes no se encuentran en un sanatorio, están en un campo de concentración.’ La susodicha puntualiza las frases, fantasma detrás de las inflexiones centinela de las obediencias imperiosas, el padre castigador tentacular; el *krematorium*. Desde hace unos días, las cabezas rapadas vacilan, conscientes únicamente de haber perdido un mundo que debía ser único y se escondía, sin duda, más allá de las redes eléctricas, y mucho más allá de los espacios vacíos sin horizontes atravesados por carriles despachurrados.⁵²

El objetivo primordial de una narrativa desoladora como ésta se vislumbra como una necesidad de hacer comprender a las personas que nunca estuvieron en un campo cómo fue la vida concentracionaria y sus crímenes. De modo que la realidad pueda ser relatable y comunicable muy a pesar de la dificultad para ello. Entonces, el testimonio en este sentido además de servir como un ejercicio catártico funge como una herramienta de conocimiento: es su condición epistemológica que se origina en su esencia fenomenológica. La intención de Rousset es consolidar, a través de su relato, las características de un lugar representativo de la política totalitaria en el que se perpetúa el objetivo fundamental del exterminio. En esta historia, la organización burocrática de los campos y las relaciones entre los internos y sus vigilantes son diametralmente opuestas a la lógica de un Estado de derechos, porque lo

⁵² David Rousset, *El universo concentracionario*, Milan, Baldini & Castoldi editores, 1997.

común dentro de estos espacios es que allí nadie tiene derechos. Arendt hace una puntualización importante a este respecto cuando diferencia a los criminales comunes de las víctimas totalitarias y afirma que incluso los primeros conservan algunos de sus derechos, mientras que las segundas, además de ser inocentes en el sentido de que no ha cometido ningún crimen, no tienen ningún derecho, ni siquiera el de movilidad dentro de los campos.

En este sentido, la narrativa que aparenta ser de un lugar normal cuya cotidianidad se revela en los detalles genera la atmósfera suficiente para que el pensamiento capte que aquellos sucesos no son una ficción, sino que han ocurrido en la realidad. Así, el impacto de una narración estructura un espacio ontológico donde se encuentran la narración y la realidad, al mismo tiempo que en el proceso de la Memoria se abstrae la historia y se genera un sentido. Del mismo modo, la descripción de los internos de los campos figura como un ejemplo particular de la destrucción del espíritu que, a decir de Arendt⁵³, es la cuestión más importante de la reflexión sobre estos espacios, más allá de las explicaciones psicológicas de su comportamiento o de la personalidad criminal de los perpetradores.

El Sonderkommando está totalmente aislado del mundo, condenado a vivir cada segundo de su eternidad entre los cuerpos torturados. El terror desgasta los nervios hasta tal punto que las agonías no se libran de ninguna humillación, de ninguna traición. Y cuando, inevitablemente, se cierran las pesadas puertas de la cámara de gas, todos, bajo la insana ilusión de prolongar la vida, se precipitan contra ella, se agolpan, hasta el punto de que cuando se abren las puertas, los cadáveres caen en cascada sobre los raíles, inextricablemente enredados [...] Los domingos, a menudo se pasaba lista, y los "musulmanes", los débiles, eran apartados y enviados a los campos del este para su aniquilación.⁵⁴

El término *sonderkommando* designa a los grupos de prisioneros judíos en los campos de exterminio que eran obligados a trabajar en las cámaras de gas y los crematorios. Los integrantes de estos comandos tenían diversas misiones: cortaban el cabello de las mujeres antes o después de ser gaseadas, sacaban los cadáveres de las cámaras, extraían de ellos piezas dentales y coronas de oro y los transportaban a las fosas comunes o al crematorio; algunos comandos limpiaban las cámaras de gas mientras que otros se ocupaban de los efectos personales de las víctimas clasificándolos y preparándolos para su envío a Alemania.

⁵³ Hannah Arendt, *OT.*, p. 540 y ss.

⁵⁴ David Rousset, *op. cit.*, p. 53.

Después de algunos meses de tan horrorosas tareas los hombres del sonderkommando comando eran ejecutados y reemplazados por otros prisioneros.⁵⁵ El sonderkommando es el perpetrador que ha sido enajenado hasta el punto de extinguir cualquier rastro de libertad y se localiza en lo que Primo Levi llamó la “zona gris”,⁵⁶ donde la víctima además de ser tal es obligada a fungir como torturador y cómplice forzado del olvido sistematizado posterior a la muerte en las cámaras de gas. Por otro lado, está el papel de la víctima sin espíritu, a saber, el *musulmán* aquellos que han sido reducidos a solo respirar y, cual material desechable, son enviados a las cámaras; en ellos se cristaliza la anhelada omnipotencia del hombre moderno de crear una especie nueva: no ser humano y no animal, sino un ser inanimado, inerte, un *musulmán*. Podemos concluir que hemos aprendido que el poder del hombre es tan grande que realmente puede ser lo que quiera ser. A la verdadera naturaleza de los regímenes totalitarios corresponde el exigir el poder ilimitado.

El *musulmán* es producto del experimento totalitario de aniquilar la Memoria, porque él es la víctima sin historia, sin recuerdo; solo fue un cuerpo imposibilitado de cualquier movimiento, despojado de cualquier esperanza y lucha de sobrevivencia, más muerto que vivo. En conclusión, la figura del musulmán es el emblema de la destrucción más radical y la prueba fehaciente de que el ser humano es capaz, a través de la violencia y la deshumanización, de crear una especie de humano al que se le ha extirpado cualquier tipo de espontaneidad y que ha sido reducido a un estado de fatalismo absoluto. Primo Levi, al igual que Rousset, emprenden el trabajo de la narración para la memoria; sus palabras evocan la realidad y la personificación del *musulmán*, como un *cadáver caminante*:

Todos los «musulmanes» que van al gas tienen la misma historia o, mejor dicho, no tienen historia; han seguido por la pendiente hasta el fondo, naturalmente, como los arroyos que van a dar a la mar. Una vez en el campo, debido a su esencial incapacidad, o por desgracia, o por culpa de cualquier incidente trivial, se han visto arrollados antes de haber podido adaptarse; han sido vencidos antes de empezar, no se ponen a aprender alemán y a discernir nada en el infernal enredo de leyes y de prohibiciones, sino cuando su cuerpo es una ruina, y nada podría salvarlos de la selección o de la muerte por agotamiento. Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan

⁵⁵ Cfr. Shoah, *op. cit.*

⁵⁶ Cfr. Primo Levi, *Si esto es un hombre*, México, Austral, 2019.

en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente.⁵⁷

El *musulmán* manifiesta el verdadero terror de los crímenes totalitarios y representa una categoría paradigmática de la modernidad y su devenir. La destrucción fría y sistemática de la dignidad humana se recrea una y otra vez en esta figura; es el culmen de una política con fines de aniquilación y con distintos niveles de deshumanización que encuentra su punto más álgido cuando se destruye la unicidad, cuando la dominación es tal que, además del asesinato jurídico y moral, se destruye la individualidad, se desfragmenta la unicidad de la voluntad, el pensamiento, la libertad. Así, el *musulmán* es la imagen de la destrucción de la condición humana como tal. Para Arendt, la destrucción de la individualidad –y con ella la espontaneidad– explica la dinámica de los campos y los objetivos criminales de los perpetradores; esto es, el *musulmán* está despojado del poder actuar: “el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos”.⁵⁸ Por lo tanto, la renuncia y el abandono suplantaron el lugar que tuvo en un ser humano la voluntad y la libertad.

A través de su testimonio en el campo, Charlotte Delbo ejercita su capacidad creativa para poner palabras, contar la historia y narrar; ella, desde el fondo de la oscuridad, exterioriza lo que exige ser manifestado en su más recóndita soledad. En este sentido, la figura de la narradora se corresponde, en el otro extremo, con la del musulmán sin memoria. De suerte que la única forma de contrarrestar la pretensión de eliminar a una mujer sin recuerdo es la mujer que narra y que deja la historia como legado. La metáfora que ella utiliza es la de los maniqués, con el objetivo de darle sentido al sin sentido extremo, a la cuestión de arrebatar a las víctimas su dignidad incluso después de la muerte. El impacto de la narración en quienes no pudieron atestiguar la muerte sin dignidad en los campos se genera a partir de la historia poética de lo cruel y atroz:

Ahora los maniqués están tumbados en la nieve, bañados por la claridad invernal que me trae recuerdos del sol sobre el asfalto [...] Las que están tumbadas ahí, en la nieve son nuestras compañeras de ayer. Ayer estaban en pie durante el recuento. De cinco

⁵⁷ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, México, Austral, 2017, p. 56.

⁵⁸ *OT.*, p. 365.

en cinco, en filas, a ambos lados de la Lagerstrasse. Iban a trabajar, se arrastraban en dirección a las ciénagas. Ayer tenían hambre. Tenían piojos, se rascaban. Ayer engullían la sopa pésima. Tenían diarrea y les pegaban. Ayer sufrían. Ayer deseaban morir [...] Ahora están ahí, cadáveres desnudos en la nieve. Han muerto en el bloque 25. La muerte en el bloque 25 no tiene la serenidad que se espera de ella, incluso aquí [...] Una mañana, porque se desmayaban durante el recuento, porque estaban más pálidas que las demás, un SS les hizo una seña. Formo con ellas una columna que mostraba y exageraba todas las degradaciones sumadas, todas las enfermedades que hasta entonces se perdían en medio de la masa.⁵⁹

Sin embargo, la condición de maniquí se va modelando y se va configurando mediante la estancia en los campos. La violencia física, psicológica y espiritual constituye el ritual mediante el cual se lleva a la víctima a dejar de afirmar su identidad. Es profundamente simbólico que a las mujeres les rasuren todo el cabello y vello púbico, les despojaban incluso de su periodo menstrual a causa de la mala alimentación que recibían y también por el terror psicológico que padecían. En esta creación, las personas pasan de ser alguien a ser un algo, la intención del criminal es despojar de humanidad a su víctima, de modo que no tenga conciencia de la gravedad de lo que está haciendo, porque no puede reconocer otro en esos reducidos cuerpos inermes. Delbo insiste:

Durante días, habían tenido hambre y sed, sobre todo sed. Habían tenido frío, acostadas casi sin ropa sobre tablas, sin jergón ni manta. Encerradas como agonizantes y locas, aguardaban su turno de agonía o locura. Por la mañana, salían. Las hacían salir a bastonazos. Bastonazo a agonizantes y a locas. Las vivas tenían que arrastrar hasta el patio a las que habían muerto durante la noche, porque había que contar a las muertas también. Pasaba el SS. Se divertía abalanzado a su perro sobre ellas. Se oían alaridos en todo el campo. Eran los alaridos de la noche. Luego el silencio. El recuento había terminado. Era el silencio del día. Las vivas volvían. Las muertas se quedaban en la nieve. Las habían desvestido. La ropa la usarían otras. Cada dos o tres días, los camiones venían a llevarse a las vivas para trasladarlas a la cámara de gas, a las muertas para arrojarlas al horno crematorio. La locura debía ser la última esperanza de quienes allí entraban. Algunas espabiladas por su obstinación por vivir al principio escapaban. A veces permanecían varias semanas, nunca más de tres, en el bloque 25. Las veíamos en los barrotes de las ventanas. Suplicaban ‘dadnos de beber, dadnos de beber’. Hay espectros que hablan.⁶⁰

⁵⁹ Charlotte Delbo, *Ninguno de nosotros volverá*, trad. Regina López Muñoz, México, Libros del asteroide, 2020, p. 60.

⁶⁰ *Ibid.*

Charlotte Delbo yergue su voz contra el olvido, contra toda posibilidad de enterrar esos *maniqués* sin historia en un pozo y darle así el triunfo al perpetrador. La narrativa que hemos referido también nos recuerda, si es que lo hemos olvidado como humanidad o ni siquiera lo hemos considerado, que existen intenciones malignas de seres que buscan la aniquilación, no solo física, sino espiritual y crear espectros que hablan. La historia contada hoy representa la posibilidad de conocer un mundo donde la locura y la irrealidad eran las características ontológicas; un mundo dentro de este mundo en que se cometieron estos crímenes. El uso del testimonio y la narrativa nos hablan, como afirma Reyes Mate: “la mirada del testigo ve y desvela lo que el ojo humano del ciudadano contemporáneo no sospecha”.⁶¹ El testimonio –en este caso, la testigo– juega un papel determinante en los procesos de Memoria: su objetivo es central para comprender el pasado, su testimonio narrativo es capital en los procesos epistemológicos sobre atrocidades pasadas; esto debido a que el testimonio es una proyección, un signo lleno de significado dado al otro. Decir y poner palabras en la historia narrada libera, pero también condena a quien la escucha; el receptor tendrá la misma obligación moral de repetir la historia. La Memoria en este sentido se vuelve repetición. Ser testigo equivale a construirse como ser humano y es la contraparte del maniquí o del *musulmán*. Por tanto, cuando los regímenes violentos buscan enajenar y volver a los seres humanos superfluos la resistencia reside en volverse narradores de la historia y combatir el olvido; porque si los perpetradores de la violencia buscan silencio, la única forma de combatir este principio es a través de la narración, de la escucha y la reivindicación del valor de la humanidad en esa historia, y volver a repetir el proceso de modo que la resistencia se traduce en una cadena de narraciones que no permita nunca que las víctimas de violencia mueran en el olvido.

Podemos concluir, a partir de las narraciones de Rousset, Levi y Delbo, que los relatos no son aislados o faltos de verdad, sino que son la metáfora de la violencia, novedosa y atroz, inscrita en la modernidad. Entonces, la Memoria no busca la Verdad científica como punto arquimediano del que ya hemos hablado, sino que se fundamenta en un relato que se construye a partir del testimonio de que algo que sucedió. Lo verdadero se construye en medida de lo testimoniado: “la verdad no se prueba racionalmente, sino que se aprueba, se

⁶¹ Reyes mate, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2003, p. 167.

testifica”.⁶² En este aspecto nos alejamos del debate sobre la validez de los testimonios que devino en el revisionismo del Holocausto y, también, de la discusión sobre la imposibilidad del testimonio a causa del trauma o la imposibilidad de la comprensión de los espectadores,⁶³ de suerte que el análisis se centra en la narración como tal y no en su interlocutor.

Conclusión

Podemos concluir hasta aquí que la Memoria encuentra su contenido substancial en la narración de lo atroz, de modo que ésta se articula en función de la historia narrada, adoptando como método encontrar las palabras que puedan dar cuenta de aquello que parece inefable pero que deber ser expresado para soportarlo. El recuerdo es la pieza fundamental de la historia. La Memoria está construida por el propio recuerdo como huella de algo que no deja de pasar, pero también como narración de aquello que, en un primer momento, es inconmensurable a los sentidos y que busca el vehículo y los caminos para ser expresado. Por lo tanto, la Memoria y su cristalización en la narración de la historia garantizan la permanencia del sujeto y la persistencia del suceso hasta su redención.

Constatamos que la Memoria se vale de la metáfora y la razón poética para poder abarcar la dimensión del hecho atroz y la posibilidad de comunicarlo. La metáfora, en este sentido, rebasa el ámbito del lenguaje y de los conceptos; no es un tipo de discurso ni una especie de género literario, sino que se convierte en un instrumento mediante el cual la Memoria se perpetua. Es decir, la metáfora es útil en esta empresa porque, según su significado etimológico, es un ir más allá, es transportar un hecho y dotarlo de significado. Cuando una experiencia traspasa la unidad y por causa de un suceso particular se trastornan nuestros sentidos, el sujeto necesita transportarlo, llevarlo a otra dimensión más allá del lenguaje: esa dimensión es la Memoria. Así, se puede concluir que la narración no son solo las palabras de quien narra sino el relato del sentido de sus palabras.

En este sentido, la columna vertebral que sostiene la argumentación en este capítulo se centra en la narración, porque la Memoria exige este ejercicio de pensamiento y de expresión que implica escarbar en el fondo de los escombros y buscar las huellas que, para

⁶² Reyes Mate, *op. cit.*, p.175.

⁶³ Esta categoría la vamos a desarrollar más adelante.

nuestro cometido, representan perlas de las cuales se puede extraer una historia para redimir y devolver la dignidad, pero sobre todo para crear comunidad. De modo que, las narraciones proporcionan una medida de veracidad de los hechos y un mayor grado de significado; al mismo tiempo, preservan la Memoria de los hechos a través del tiempo y, al hacerlo, permiten que estos hechos se conviertan en fuentes de inspiración y estímulo para el futuro.

Al articular, a través de la Memoria, las huellas del hecho atroz se busca una especie de justicia que, más que salvar a las víctimas del olvido, restituye narrativamente la dignidad ontológica de una existencia que fue reducida o destruida. Entonces, la huella que se exterioriza es una singularidad y una unidad heterogénea que se relaciona con otras singularidades en un espacio compartido. Así, al momento de generar una dinámica basada en la Memoria se construye una comunidad. En la medida de la repetición del proceso se consolida la construcción de la historia; esto es, la narración y la Memoria como tales constituyen la matriz de la historia y del pensamiento. Como afirma Françoise Collin, “pensar es contar”,⁶⁴ narrar es una condición fundamental para la pluralidad, además de tener un carácter permanente y perdurable, nunca deja de pasar, siempre que existan ruinas de lo atroz y la posibilidad de que un alguien surja de los escombros.

En este sentido, la Memoria conjuga la inconmensurabilidad del acontecimiento, la singularidad que lo exterioriza y la existencia de quien lo escucha y conoce; al mismo tiempo, dota de sentido a partir de su singularidad. Siguiendo a Collin, cualquier acontecimiento – como cualquier rostro– es singular y, en consecuencia, no se puede integrar a ninguna totalidad. De hecho, el peligro de concebir el mundo, la humanidad o cualquiera otra categoría como un todo, se manifiesta en la latencia del exterminio. Por ello la narración y la Memoria tienen prioridad sobre la Historia como saber de la totalidad.

Ahora es importante considerar que, más allá de la construcción de una teoría de la Memoria, lo que busco es estructurar el sentido de la narración que se perfila desde un enfoque afectivo. De modo que es fundamental establecer la noción primaria de aprehensión y afección como categorías circunscritas a la Memoria. Cuando alguien se enfrenta con una experiencia límite y atroz es posible que venga además un periodo de silencio o de reflexión solipsista. Sin embargo, dicha experiencia es narrable cuando se persigue una significación

⁶⁴ Françoise Collin, *Praxis de la diferencia, liberación y libertad*, Barcelona, Icaria Mujeres y Cultura, p. 240.

y un sentido, de suerte que se haga posible vivir a pesar de la herida sufrida. La configuración existencial de la Memoria se traduce en que estamos hechos de nuestros recuerdos.

Sin caer en una reducción psicologista, establecí que, para la trascendencia de la experiencia como Memoria, el siguiente estadio de este proceso es la aprehensión de la propia experiencia como una necesidad de asimilación y una disposición a contar la historia. Quien habla se ha vinculado ya con esa posibilidad. Cuando la narración superpone los procesos que han significado la deshumanización y el daño de la dignidad, entonces se manifiesta la cualidad redentora de la Memoria porque esto no solo implica el develamiento de la singularidad, sino que también la trasciende y la dona para otros; esto es, la redención es donación para el colectivo. En este mismo tenor de ideas, Regin Robin asegura que la Memoria también es resurrección: cuando habla de su experiencia con una narrativa del Holocausto dice que revivió a los muertos, “no en el sentido cristiano del término. Yo los resucité no para hacerlos revivir, sino para matarlos una vez más, para que no mueran solos, para que nosotros muramos con ellos”.⁶⁵

Finalmente, es fundamental establecer que para emprender este proceso de Memoria como narración debe presentarse una apropiación de la experiencia, entendida como un asumir y narrar, a pesar de lo afrentoso que pueda resultar el hecho. Esta aprehensión es una forma de vivir la experiencia desde un tiempo ajeno y distinto del que ocurrieron los hechos; es decir, es un vehículo que nos lleva al pasado desde el presente y que, además, genera un vínculo por el impacto que produce en la otra subjetividad que escucha. Esta apropiación es necesaria para identificar y para comprender el suceso pasado y, a partir de ella, es posible que el acontecimiento atroz sea transmisible. El reconocimiento lleva a la descripción y a la comprensión. Todo esto parte de la afectación, aunque el suceso atroz no es reductible a esa aprehensión, pero sí desata el proceso al que queremos llegar con la Memoria. Por lo tanto, la narración está dotada de características reales a partir de una experiencia específica y se centra en la capacidad lingüística de transmitir y construir sentido de la realidad; es decir, el leguaje, más allá de la facticidad, tiene un poder de construir sentido del pasado a partir de una narración, al mismo tiempo que engendra comunidad.

⁶⁵ Regin Robin, *La memoria saturada*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Waldhuter editores, 2012, p. 271.

Capítulo III.

La creación de comunidad a través de la Memoria

*Salomón pedía este don particular porque, siendo rey, sabía que ni la pura reflexión,
ni el simple sentimiento sino solo un corazón comprensivo nos hace soportable
el vivir en un mundo común, con otros que siempre son extraño,
y nos hace asimismo soportables para ellos.*

Hannah Arendt.

¡Haz que la gente hable de nosotros!

Harald Weinrich

Introducción

Este tercer capítulo versa sobre la comunidad que puede construirse en torno a la Memoria como su artífice; es decir, acerca de cómo esta categoría posibilita el espacio compartido que, además de dotar de identidad y aceptación, también caracteriza a una comunidad de la Memoria. Lo he dividido en seis apartados que pretenden argumentar lo siguiente: la Memoria tiene un impacto político, esto es, construye comunidad y espacio de interacción a partir de los discursos y las acciones de quienes viven juntos. De este modo, inicio estableciendo la importancia de las narraciones que han hecho las personas sobrevivientes de atrocidades. Ellas, después de un proceso de apropiación, inician la narración de lo sucedido que tiene dos impactos importantes: uno personal al ser una especie de sanación catártica y, sobre todo, uno comunitario que busca generar una trascendencia y permitir el nacimiento, tanto individual como colectivo. Esto es, la narración se asemeja al nacimiento de quien sufrió la conmoción del pasado, pero también al nacimiento de una nueva comunidad. Por lo tanto, la narración del testigo cristaliza su propia subjetividad que connota la particularidad de cada quien y el develamiento de ese *quién eres*. Posteriormente centraremos la reflexión en la cuestión sobre cómo la narrabilidad es una cualidad de la condición humana. Es decir

que, incluso sin haber sufrido una atrocidad, el ser humano tiene una necesidad de narrar, de contar las historias que le son significativas. En la filosofía de la vida cotidiana este ejercicio es fundamental para entender el aspecto ontológico de la Memoria que se manifiesta en esta potencialidad humana propia de su identidad; es decir, la identidad, la unicidad y la pluralidad se manifiestan en función del discurso como narración. Entonces, de esto deviene el siguiente punto: la narración como una forma de acción pública. Más allá de los actos heroicos o los mitos fundacionales, lo que busco resaltar es que la narración propiamente hecha constituye una acción pública que es, al mismo tiempo, una forma de evitar la soledad o incluso la muerte por olvido. Enfatizaré que la Memoria es profundidad del dolor que puede compartirse, somos los recuerdos que recordamos y que compartimos como seres narrables. Finalmente la discusión se dirige a otro aspecto de la condición humana: la capacidad de sentir y dejarse afectar. Esta característica de la humanidad nos lleva a concluir, y de algún modo a volver al inicio de esta investigación, porque la condición previa al proceso de la Memoria es la capacidad de dejarse afectar por los acontecimientos narrados; es decir, la potencialidad que tenemos como seres que sienten para tomar las perlas del pasado, construir una narración, expresarla y hacerla pública de modo que tenga un impacto comunitario.

3.1 Los testigos-narradores de lo atroz y la construcción de la subjetividad

La narración, como parte constitutiva de la Memoria, tiene como artífice principal a las palabras y cómo éstas se relacionan con el pasado y, sobre todo, con los *asuntos humanos*. De esta manera, las palabras configuran una interpretación de la realidad como sentido metafórico de una supra realidad que pueden despertar, en quienes escuchan, un sentido de responsabilidad y de cuidado. La Memoria, en tanto que narración, tiene un poder epistemológico porque el conocimiento del pasado se concibe como un método que dota a los acontecimientos de un significado relevante para quien los aprende; del mismo modo, tiene una esencia política porque vincula y crea comunidad a partir de los sentimientos que ella puede provocar.

Los testimonio del Holocausto, como modelos de los crímenes extremos en la modernidad, sirven como sustento de este proceso. El impacto que provocaron en la reflexión filosófica y política fue precisamente el hecho de que estos ocurrieran en una de las

sociedades más modernizadas de Europa. El problema del mal ahora se centró en la cuestión sobre por qué ocurren este tipo de crímenes y cómo pueden ser perpetrados por seres absolutamente normales. Ahora bien, para las generaciones posteriores la enseñanza de las atrocidades pasadas puede, aunque no siempre se ha logrado, formar en las sociedades contemporáneas cierta conciencia del peligro del olvido y de la necesidad de la Memoria. Pero, fundamentalmente, la Memoria como narrativa constituye la eternidad para las víctimas que no pueden contar su historia y el único legado seguro de ellas es la perplejidad de las generaciones futuras. Así lo afirmó Samuel Moyn al conocer el testimonio de Chil Rajchman: “estas memorias son un regalo sombrío e inquietante, ni redentor, ni edificante [...] Las reflexiones de las memorias parecen ser para una posteridad que todavía no sabe cómo responder a este pasado”.¹

Quien narra el pasado, sea un testigo o un heredero de la historia, constituye su propia subjetividad, es decir, se construye como sujeto, aparece y permanece en el presente, y dicha construcción se engendra en el decir, aunque esta acción parezca una imposibilidad, escribe Delbo al final de su testimonio: “He vuelto de entre los muertos,/ y he creído que eso me daba derecho a hablar con los demás,/ y cuando me vi frente a ellos no tuve nada que decirles,/ porque había aprendido allá que no se puede hablar con los demás”.²

Sin embargo, Delbo lo hizo: porque ante la violencia aplastante del totalitarismo que buscaba erradicar la Memoria y el recuerdo, siempre queda la posibilidad de contar lo sucedido. Regresando a Arendt, una vida sin discurso –y por ende sin acción– está literalmente muerta para el mundo.³ Si en los campos de concentración hubo cadáveres vivientes, más muertos que vivos, el hecho de dar testimonio de esa atrocidad significa un nuevo nacimiento. Encontramos que la palabra tiene un poder develador de la subjetividad que contrasta con toda intención de anular la espontaneidad y convertir a los seres humanos en objetos, porque es la única forma de descubrir el *quién eres*, de demostrar la unicidad y la identidad de cada quien, de salir del anonimato de la violencia que es mudez. Por lo tanto, la Memoria es indisociable de la vida y la experiencia se consolida desde un yo delimitado y testimoniado que construye el relato histórico con sentido de esa experiencia.

¹ Samuel Moyn, “Introducción” en Chil Rajchman, *Treblinka*, Paris, Maclehorse Press, 2009.

² Charlotte Delbo, *op. cit.*, p. 251.

³ Hannah Arendt, *CH.*, p. 201

El sujeto que narra la experiencia posee la Memoria en tanto realidad exterior y del mismo modo contiene un interior que se desenvuelve como recuerdo en un proceso fenomenológico y se manifiesta como exposición pública de la singularidad; además y ontológicamente hablando, se produce una temporalidad humana en el presente, entonces, si la narración significa un nuevo nacimiento para el yo como subjetividad, también representa el nacimiento del presente como instante en la temporalidad histórica.

Charlotte Delbo, sin saberlo, al contar la alegoría del maniquí da cuenta de esto: “El SS lo sostiene por un brazo, deja que arrastren los pies, que raspen las piedras. Incluso han calzados unos zuecos. No mires, no mires ese maniquí que arrastra por el suelo. No te mires”.⁴ Así configura su subjetividad en un presente que no está lejano del suceso y, aunque el significado de su singularidad permanece oculto para ella, alumbra la publicidad de su relato y, con ello, el sentido que pretende a partir del mensaje emitido en la narración.

En su análisis sobre el testimonio, Giorgio Agamben encuentra aquí una paradoja importante que podemos vincular con una de las cuestiones que hemos revisado hasta ahora, a saber, la consideración sobre el resto –la huella–, de la que ya hablaban Arendt y Heller. Solo que ahora la connotación a resaltar es que la persona que testimonia y que narra se constituye como *resto* de lo acontecido. Si los nazis se apresuraron a borrar evidencias de sus crímenes, los testigos que narran se convierten en el vestigio que habla y comunica:

[...] la paradoja es, aquí, que sí quien puede testimoniar realmente de lo humano es solo aquel cuya humanidad ha sido destruida, eso significa que la identidad entre el hombre y el no-hombre no es nunca perfecta, que no es posible destruir integralmente lo humano, que algo siempre resta. El testigo es ese resto”.⁵

Es importante establecer que Agamben coincide con Arendt con relación a que esa parte diminuta pero infinita de humanidad que nunca podrá ser despojada de un ser humano –para ella la espontaneidad– es lo imposible de destruir porque de algún modo está conectada con la libertad que posee toda persona por el simple hecho de vivir; a pesar de que bajo condiciones científicamente controladas sea violentada a extremos insospechados, nunca podrá erradicarse por completo.

⁴ Ch. Delbo, *op. cit.*, p. 101.

⁵ Agamben, *Lo que resta de Auschwitz, el archivo y el testimonio, Homo sacer III*, trad. Edgardo Castro, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2011, p.171

Antes de finalizar este apartado hay que señalar que, al hablar de la víctima, nos referimos a aquella persona que resulta afectada de manera definitiva por los sucesos y cuya experiencia la lleva a configurar parte de su existencia a partir de estos. En este sentido, la narración es parte de su obligación existencial de anhelar un nuevo nacimiento alejado de la atrocidad que ha dejado una herida imborrable. Del mismo modo, el interés que tiene en hablar y contar la historia se centra en la cuestión de construir una comunidad, porque contar historias para los demás, al igual que escucharlas, genera vínculos y establece una dinámica que funge como un cimiento del espacio compartido. La Memoria de la víctima es desinteresada, no persigue reconocimientos oficiales ni validez del grupo dominante, acoge y acompaña a la colectividad. Esto es contrario a lo que argumenta Daniel Giglioli en su *Crítica a la víctima*:⁶ aquí establece que la víctima es un constructo del imaginario colectivo que entraña un estatus místico y beato; y que su papel es utilizado para legitimar sistemas de dominación a partir de la lógica según la cual ésta no se equivoca, no comete actos de violencia y, sobre todo, que su “padecimiento” subsume cualquier connotación negativa que devenga de ella. No descartamos la crítica de Giglioli porque al fin y al cabo su argumento principal no va contra las víctimas sino contra los discursos que legitiman sistemas opresores en nombre de las víctimas. Sin embargo, cabe hacer esta anotación para evitar confusiones al respecto. Por lo tanto, la víctima pasa por este proceso de comprensión y de obligación moral de repetir su historia como narración para reestablecer su dignidad mancillada y, también, con la finalidad de buscar la no repetición, en tanto que, quien no repite la historia no es quien no la conoce sino quien no la comprende.

3.2 Narrabilidad como condición humana

Las reflexiones arendtianas parten de la idea según la cual los seres humanos fueron reducidos a su mínima expresión bajo los regímenes totalitarios. La respuesta que halla a este fenómeno es considerar la condición humana como tal a partir de la capacidad de actuar y de comunicar a través del discurso, por tanto, esta unificación entraña la identidad subjetiva de cada quien, además de que representa la forma de distinción entre iguales; es decir, si asumimos que vivimos en un mundo de diversas espontaneidades libres, la forma de

⁶ Daniel Giglioli, *Crítica a la víctima*, trad. Bernardo Moreno, Barcelona, Herder, 2017.

identificación y diferencia es esta manifestación del mostrarse como acción y discurso. La pregunta primordial para Arendt es, entonces, ¿quién eres tú?⁷ Y ésta se responde según la configuración de la condición humana. Sin embargo, se puede decir que existe una orientación fenomenológica en su construcción, esto es, la Memoria dirige la subjetivación a través del recuerdo y su culmen es la cristalización a partir de una narración.

El descubrimiento del *quién* se remonta a la existencia humana. La subjetividad se resume en el hecho de que estamos constituidos de nuestros recuerdos y, para decirlo con palabras de Edward S. Casey, “somos lo que recordamos que somos”.⁸ A partir de ello se muestra la identidad del *quién eres tú*, de manera que no se puede separar el recuerdo narrado del pasado de la identidad en tanto que está implícito en todo lo que dice y hace. La subjetividad se construye a partir de la historia de una vida en su sentido más particular y más allá de cualquier consideración universal e incorpórea; su importancia radica en el valor que se adhiere a la persona que expresa, en otras palabras, a su dignidad de igual pero diferente. De esto se infiere que la narración de la historia es un saber biográfico y experiencial porque se refiere a la identidad irrepitible de un alguien y, en este caso, de la vivencia atroz de la violencia, la mirada del narrador es una visión retrospectiva.

En este mismo tenor, Adriana Cavarero nos proporciona una interpretación muy útil en nuestra reflexión sobre la Memoria desde la *narrabilidad*.⁹ Más allá de Arendt, ellas consideran que la acción de narrar es una necesidad específica de los seres humanos y que les pertenece como un aspecto irrefutable de su vida en el sentido de que es la manera de ser del yo disponible a los otros. La narrabilidad es la expresión de la singularidad irrepitible que existe en toda persona humana. Así lo expresó Cavarero: “corrigiendo a Arendt, no solo que quién se nos aparece se muestra como único en forma corporal y sonido de voz, sino que ese quién también se nos presenta ya perceptiblemente como un yo narrable, aunque no conozcamos en absoluto su historia. El otro es siempre un yo narrable”.¹⁰ Esta consideración es fundamental porque afirma la condición ontológica del ser como narrabilidad y es, a su

⁷ Hannah Arendt, *CH.*, p. 202.

⁸ Edward S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Estados Unidos, Indiana University Press Bloomington e Indianapolis, 1987, p. 290 ss. La traducción es mía.

⁹ *Cf.* Adriana Cavarero, *Relating narratives*, Londres, Routledge, 2000. Es importante hacer la conceptualización que según mi lectura deviene de este término: *narrabilidad* es la capacidad en potencia de narrar, mientras que *narratividad* es el acto hecho mismo de narrar.

¹⁰ *Ibid.*, cap. 3.

vez, una característica de la narración en un sentido privado, íntimo y particular, que podríamos ubicar en una dimensión *prepolítica* en tanto que aún no se traslada al espacio público.

Esta condición de narrabilidad inherente del ser humano es su esencia humana, única y distintiva, de modo que constituye la definición de *quién* es el ser humano. Esta consideración es, desde mi interpretación, una novedad fundamental en la reflexión arendtiana porque históricamente la filosofía y la antropología definen al hombre como género humano, pero, también, como masculino, ser racional, político, etcétera. En el intento por establecer una definición universal se cayó en un reduccionismo del *qué es* el ser humano, excluyendo toda connotación de sus emociones y su ser que siente. De hecho, la tradición filosófica rechaza los postulados emocionales y los relega al campo de lo privado, de lo femenino y de lo inútil e inservible.¹¹ Para Arendt, esta omisión terminó cosificando al ser humano y anulando su diversidad, entonces, la salida de esta “perplejidad filosófica”¹² se encuentra en el hecho de poder definir la unidad en la diversidad humana como la esencia viva de la persona humana que se fundamenta en la fusión de acción y discurso. Ella afirma que “existimos primordialmente como seres que actúan y hablan”.¹³ Aquí lo que me interesa resaltar y que sirve también como fundamento del análisis sobre la Memoria es que centramos esta reflexión no tanto en la capacidad de acción ni tampoco en el agente que la ejerce sino en la historia que el agente construye a partir de un relato narrado de acciones y acontecimientos del pasado y la manifestación de esto como constitutivo, primero, de identidad singular de la individualidad y, luego, como posibilidad de articular un espacio público.

Con Cavarero podemos concluir que toda persona se considera un ser narrable. Al construir una historia narrada incluso sin texto alguno, dicha necesidad se manifiesta como una actitud narrativa que no cesa. La Memoria es también impulso: el yo como narrabilidad no es producto del sentido de la historia sino más bien ocurre lo contrario, es decir, el significado se origina a partir de la narración ya hecha. Este movimiento se engendra desde

¹¹ Cfr. Martha Nussbaum, *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós, 2014 pp. 13-40.

¹² Hannah Arendt, *CH.*, p. 205.

¹³ *Idem.*

la individualidad y se extiende como fuerza que necesita ser trasladada a una historia narrada y que, además, se teje y se desteje, nunca puede concluirse:

Como sabemos, el contenido de este texto es necesariamente discontinuo – fragmentario, fugaz e incluso casual– porque el trabajo de tejido de la memoria es en sí mismo discontinuo, fragmentario, fugaz y casual. Pero el sentido familiar del yo narrable no es un resultado del texto en sí mismo, y tampoco reside en la construcción de la historia. Radica más bien en un impulso narrador que nunca está en la “potencialidad” sino en la “actualidad”, incluso cuando se abstiene de “producir” recuerdos o “reproducir” sucesos pasados.¹⁴

No obstante, encontramos una consideración problemática en todo esto. Según Arendt, aunque existe la necesidad de aparecer en el mundo y este nacimiento se concreta en la acción y el discurso, “nadie es autor o productor de la historia de su propia vida”.¹⁵ Por lo tanto, las historias narradas revelan un agente, pero el agente de la historia y el narrador no son la misma persona. Para Arendt hay que dar prioridad al rescate de aquellas acciones memorables que convierten a las personas en una especie de *héroes* debido a su carácter ejemplar. En relación con este aspecto es que ella enaltece la Historia en sentido griego antiguo, cuya heroicidad de sus protagonistas funda los mitos civilizatorios occidentales. Del mismo modo, el tiempo durante el que transcurre la acción impide que exista un autor específico de la historia de una vida vivida en el presente; la publicación absoluta del *quién es*, como héroe de la narración, viene *ex post facto*, por tal motivo, el narrador y el agente no pueden ser la misma persona en el mismo tiempo transcurrido.

Sin embargo, ante esta aparente imposibilidad, lo que se puede notar en el testimonio como historia de un acontecimiento violento es que existe una proyección de aspectos fundamentales del agente. Sin caer en una narración autobiográfica, el narrador encuentra en la historia de otro ser puntos específicamente particulares que definen su identidad, es decir, se pone en la historia de otro el padecimiento de uno; este *encuentro* configura una relación al modo del *entre*, incluso en una atmosfera donde se imposibilita la relación con las otras identidades. Así, por ejemplo, en los campos de concentración y exterminio esta relación se puede restaurar desde otro tiempo y desde otro agente; por ello se produce cierta simbiosis

¹⁴ Adriana Cavarero, *Narrating...* p. 54.

¹⁵ Hannah Arendt, CH, p. 208

entre el actor de la historia y su narrador reconociendo, por un lado, la diversidad y singularidad de cada quien y, por el otro, induciendo encuentros que los identifican. El vehículo por el cual sucede esta relación simbiótica es el lenguaje que construye la narración y es capaz de generar sentido a la experiencia vivida. En consecuencia, la narratividad es el punto de apoyo que acerca a las personas y que también genera, consecutivamente, los papeles de actor de la historia y de narrador de ésta –aunque lo narrado no se centre en la vida propia.

Con relación a lo anterior, Lawrence L. Langer¹⁶ establece, al analizar el testimonio de Charlotte Delbo, que existe una bifurcación de su narración. En este sentido es posible identificar dos voces diferentes de una persona observándose a sí misma: primero, como víctima que se sitúa en el lugar y el tiempo donde ocurrieron los hechos atroces –Auschwitz, en este caso–; y segundo, ella mirando hacia atrás desde el presente en un intento de recrear un mundo increíble que pueda ser creído. A través de la narración se establece una estrategia para encausar la imaginación de ese mundo y su intención es *hacerles ver*; además, su testimonio no lo hace a modo de autobiografía, sino que busca narrar la historia de un grupo de mujeres que trabajaban juntas en la resistencia francesa, luego fueron detenidas y recluidas en un campo de concentración. De esta manera, tenemos un acercamiento a la historia de supervivencia, no desde la individualidad de los testimonios, sino por parte de una narradora que construye este pasaje desde la perspectiva común.

Así, se puede confirmar el hecho de que, a través de la Memoria, se reestablece el espacio anulado por las condiciones de los campos. La narración tiene un poder restaurador de tipo teleológico¹⁷ porque dota a los hechos de un significado como ocurre con la recuperación de la espontaneidad, la libertad o la comunidad. En este sentido ocurre el testimonio de Margarete Buber-Neumann:

En cautividad se olvida pronto cómo es la vida en libertad. Sólo queda una vaga idea. La imagen por mí añorada cuando estaba encerrada era la de un sendero de hierba resguardado del cálido sol de verano por el follaje del bosque. Ahora, mientras voy por el bosque de Turingia, mi sueño se hace realidad. La carretera discurre paralela a un arroyo que serpentea por el magnífico valle. Es junio y los prados están salpicados de flores. El verde brillante contrasta con el fondo oscuro de las montañas pobladas

¹⁶ Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, Yale University Press, USA, 1991.

¹⁷ *Ibid.*

de abetos. Y así, en el agua fría y tumultuosa, recupero la desafortunada alegría de vivir que ya creía olvidada.¹⁸

El testimonio relatado de Buber-Neumann tiene una connotación importante debido a que reivindica una idea de libertad a partir de todo aquello de lo que fue privada en los campos en que vivió. Ella ya no entiende a la libertad como un estado de elección que tiene que ver más con la voluntad, sino que evoca una que se refiere a encontrarse en un sitio de vida y no de muerte. De esta suerte es que surge la dimensión de valor sobre lo que Buber-Neumann cuenta: más que una cronología exacta de los hechos se trata de aquello que tiene un peso teleológico porque la narración transforma los hechos en símbolos, es decir, los hechos dejan de ser simplemente acontecimiento y pasado para convertirse en portadores de evocación y de significación, y, por lo tanto, de Memoria.

El hecho central en la narración es que, al haber experimentado una ruptura temporal y un daño definitivo, quienes emiten la historia se explican así mismas y a las demás. Existe en este movimiento un trayecto de la individualidad del *me paso* hacia el *nos pasó*. En este sentido, la configuración personal que provoca evocar la tragedia que *me pasó* significa un desdoblamiento del yo que, para Charlotte Delbo,¹⁹ invalida la idea de continuidad histórica y de cronología de los hechos y deviene en una especie de *memoria profunda*. Hablar de lo inhóspito, de la degradación y de la anulación de la humanidad a través de una narración genera sentido y dota de profundidad porque no es una explicación técnica o científica de lo que sucedió, sino que representa la verbalización de lo atroz, de aquello que parece infame; asimismo, el recuerdo y el registro de esa experiencia existe de modo que la atrocidad suspende la dimensión espacio-temporal del relato y se convierte en el paradigma central de la estructura de los testimonios orales.

La memoria profunda nos sirve también para acercarnos al acontecimiento que no tiene dimensión en su calidad de inconmensurable; nos lleva por un momento a entender a qué punto, más allá de los límites de lo imaginable, llegan los crímenes de esta naturaleza. En otras palabras, aquella violencia que intenta reducir o eliminar la dignidad humana como tal es inconmensurable, no tiene fondo ni jerarquía, y la Memoria de tal acontecimiento es

¹⁸ Margarete Buber-Neuman, *Prisionera de Stalin y Hitler*, trad. Luis García Reyes y María José Viejo Pérez, Titivillus.

¹⁹ Cfr. Charlotte Delbo, *op.cit.*

profunda porque nos lleva a lo inimaginable: “la experiencia del Holocausto es el tábano de la imaginación moderna” asegura Delbo, quién además impulsa a la Memoria para mostrar el verdadero significado de “hacerles ver”.

La Memoria, como profundidad del dolor, se convierte en reparación y también en promesa de redención, por tanto, es revelación de esa profundidad y tiene fuerza reflexiva para quien la aprehende. A diferencia de los discursos científicos o históricos, la narración testimonial es y se muestra –aparece – como historia desde los fragmentos. Dicho de otro modo, la Memoria que usa esta narrativa no se construye solo a partir de afirmaciones factuales sobre lo acontecido, sino que utiliza elementos poéticos y retóricos mediante los cuales el relato de los hechos se convierte en historias y, también, en la develación de subjetividades e identidades. Encontramos, pues, una manifestación de la singularidad de la experiencia de una vida a través de la narración. El hecho de enunciar y articular una historia se manifiesta fenomenológicamente como un *aparecer*. En este sentido, el aparecer no sucede a partir de la historia contada como autobiografía, sino como relato de un suceso en donde está latente la proyección que responde al *quién eres*. De este modo, la narración connota la presencia de un sujeto, aquí y ahora, desde su misma ausencia, o anulación de la subjetividad, en el pasado.

3.3 La narración como acción pública y la construcción de una comunidad de la Memoria

Ahora bien, las narraciones quedarían reducidas a un tipo de solipsismo si no se hicieran públicas. La publicidad es apertura hacia el encuentro con otros seres con las mismas capacidades y necesidades de aparición. Tomo la noción de la *trama de los asuntos humanos* de Arendt para establecer la esfera en la que la Memoria se extiende y mueve al grado de construir una comunidad de la propia Memoria. Para la pensadora de Hannover, esta red se forma en donde quiera que las personas viven juntas²⁰ y, al mismo tiempo, donde las narraciones cobran vida en tanto que alguien las genera, es decir, que inserta su propio yo en el mundo para nacer en relación con los demás; cuando alguien escucha y reproduce dichas narraciones, su poder afecta a las historias vitales con que entran en contacto a través de esta relación. En este punto consideramos, con Arendt, que la atmosfera que se genera a partir de

²⁰ Cfr. Hannah Arendt, *CH.*, p. 207.

esta trama y de la Memoria –la implícita manifestación del agente y del orador solo puede representarse o reificarse mediante la repetición, imitación o mimesis y, siguiendo a Aristóteles, únicamente puede apropiarse por medio del *drama* porque significa una interpretación del actuar. Es interesante que Arendt tome esta analogía del Estagirita sobre una obra de teatro: según esta interpretación “únicamente los actores y recitadores que reinterpretan el argumento de la obra son capaces de transmitir el pleno significado”;²¹ es decir, para que el auditorio capte la esencia del significado de los actos debe ocurrir la repetición de dichas acciones, dado que las identidades intangibles de los agentes de la historia escapan a cualquier reificación.

Ahora, si trasladamos este principio a la narración de las atrocidades del pasado y no tanto a las acciones heroicas al estilo de la tragedia griega, diremos que solo una historia contada y detallada con un lenguaje común pero poético constituye la forma en que se puede captar el significado del acontecimiento, ya que debido a su inconmensurabilidad no podría ser de otra forma; también podríamos situar al agente dentro de esta historia, no para comprender sus acciones sino para establecer y devolver la noción de lo real que fue el acontecimiento y el significado de la aniquilación de su ser humano.

Agnes Heller va más allá de los planteamientos arendtianos a este respecto y ella considera que la trama de asuntos humanos se manifiesta como comunión de la que se deriva comunidad –por ello hemos insistido en usar esta categoría. Para Heller, la comunión es la relación que se da a partir del estar juntos y contar, narrar, la historia: “Estamos junto a los muertos, en medida que contamos su historia y estamos junto a los que todavía no han nacido, en medida en que viven en nosotros como promesa o como esperanza”.²² Así, la comunidad es el espacio de aparición y, también, de realización de la Memoria como espacio ontológico porque se presenta no como pasado ni como futuro, sino como un presente permanente. Porque desde que se tiene registro de la presencia humana en la tierra se puede hablar de una comunidad que se ha formado incluso por necesidad.

Las consideraciones de Heller son fundamentales en este punto de la reflexión porque sustenta nuestra tesis de que la Memoria genera comunidad. Aunque ella desarrolla sus planteamientos en relación con la filosofía de la historia, podemos usarlos para entender la

²¹ *Ibid.*, p. 211.

²² Agnes Heller, *Filosofía de la historia...*, p. 41.

trascendencia cuando hablamos de la categoría de Memoria. En este sentido, Heller entiende que la comunión o comunidad se muestra como un presente continuo y se manifiesta también como una estructura cultural. El presente, dice Heller, es una discontinuidad por los hechos que han destruido la humanidad como tal, pero lo que nos salva de una perdición absoluta como género humano es que también el presente es comunidad, es una “contemporaneidad sin pasado”.²³ Por lo tanto, gracias a la Memoria podemos construir un presente histórico a partir de las narraciones de los hechos que nos separan y destruyen como humanidad. Así lo apunta la autora: “la historia presente comprende todos los acontecimientos y sucesos cuyas consecuencias tienen un carácter alternativo y también todos los acontecimientos susceptibles de amenazarnos o de llenarnos de esperanza [...] El presente histórico es la estructura cultural en cuyo interior nos encontramos”.²⁴

Teniendo en cuenta lo anterior, la narración del pasado nos permite estar/aparecer en el presente. Sin embargo, la reflexión que debe surgir de esta característica de nuestra realidad como comunidad es que ni el presente ni el futuro sirven para justificar nada y, más aún, debemos ser conscientes sobre la responsabilidad que genera esta relación. Heller es, desde mi lectura, la filósofa de la responsabilidad. Esto porque ubica a las generaciones de espectadores durante y posteriores al Holocausto en una condición de responsabilidad a partir del conocimiento del pasado y su tarea de construir el futuro:

[...] la reflexión sobre nuestra comunión como presente absoluto implica la conciencia de que tenemos una responsabilidad sobre los que viven ahora sobre el presente y sobre el futuro del presente no tenemos ninguna clase de responsabilidad sobre el pasado sólo podemos ser responsables del futuro en la medida en que lo somos del presente.²⁵

A diferencia de Arendt, Heller no considera algún tipo de reconciliación, sino que, más bien, asume el hecho de que nos ha tocado vivir en un mundo tal y como lo dejaron nuestras antecesoras. En consecuencia, antes que reconciliación debemos buscar un sentido y aceptar ese presente como comunidad. A este principio Heller lo define como *responsabilidad planetaria* y se caracteriza por ser una reconstrucción del pasado a partir de

²³ *Ibid.*, p. 41.

²⁴ *Ibid.*, p. 44 y ss.

²⁵ *Idem.*

una hermenéutica radical, esto es, la reconstrucción que podemos hacer a partir de hechos excepcionales e incommensurables pero que repercuten de cierta forma en la vida cotidiana.

La hermenéutica radical es dialógica porque mantiene una relación con el pasado a partir de la narración y de la Memoria; es una mediadora entre la responsabilidad planetaria y el pasado. Su fin último, teleológico, es desvelar lo que hay en común entre esas historias, sus agentes y nosotros, porque al comunicarnos a partir de dichas narraciones del pasado nos aproximamos a un diálogo con la humanidad misma y a comprender lo que paso con un significado que nos une pero que nos separa generacionalmente: “nos comunicamos con seres del pasado en cuanto seres igualmente humanos. Al aproximarnos a cada historia pasada nos comunicamos con la humanidad”.²⁶ De esta manera, la Memoria –en este sentido de hermenéutica radical– reestablece la humanidad de aquellos que han sido arrebatados o privados de ella. Así pues, en esta parte del proceso y por medio del acercamiento que nos permite la narración, volvemos a tener una imagen común de la humanidad entendiendo que en la diversidad no hay nada humano que escape a ella; es común por causa del significado que le atribuimos mediante los valores inherentes a ella, es decir, la diversidad abarca una dimensión ontológica absoluta y ninguna característica humana está fuera de ella.

Es necesario enfatizar que la narración provoca este vínculo de comunidad siempre y cuando la relación entre quien narra y quien escucha se origine en un *dejarse afectar*, esto es, necesariamente involucrarse en qué, cómo y por qué paso. A través de la Memoria profunda –para continuar con la idea de Delbo–, el sujeto vuelve al pasado y capta la revelación del mensaje. Así, cuanto más significativa sea la narración para quienes escuchan, más involucrará nuestro ahora y su relevancia en el presente. Heller afirma que “narrar presupone escuchar”.²⁷ Siendo así, existe una dialéctica entre quienes participan en este *drama* debido a que constituyen el desenvolvimiento de un yo y de la personalidad como un todo; también porque, al cristalizarse en una historia narrada, ellos adquieren un poder evocativo que afecta a otras personas como totalidades. Escribe Heller: “suscitan simultáneamente sentimientos, reflexiones y, en ocasiones, decisiones. Crean sus propias situaciones, ya que transforman una persona o un grupo de personas en audiencia. La audiencia escucha la historia y el narrador la cuenta, pero los roles se intercambian”.²⁸ Esta

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.* p. 53.

²⁸ *Ibid.*

relación dialéctica es la condición de posibilidad para construir un espacio público de una comunidad que se reúne y evoca el pasado.

3.4 Dejarse afectar como requisito para la Memoria

Regresando a una idea anterior, es importante cuestionar sobre un punto fundamental: ¿qué significa *dejarse afectar* por una narración? Y, en este sentido, ¿cómo puedo acercarme a un acontecimiento atroz que no viví en carne propia pero que me afecta como humanidad? Vamos a plantear la reflexión desde algunas ideas arendtianas.

En *La vida del espíritu*, Hannah Arendt recuerda un pasaje de *La odisea*: cuando Ulises llega a la corte de los feacios y, mientras espera ser atendido por el rey, un aedo canta una historia de la misma vida de Ulises, “al oírla se cubre el rostro y rompe a llorar”.²⁹ Es muy significativa la observación de Arendt: dice que Ulises no había llorado ni siquiera cuando pasó ese hecho. Sin embargo, al escucharla en voz de otra persona fue plenamente consciente de su significado y conmovido a tal punto que rompe en llanto. Entonces, vamos a centrarnos ahora en la persona que escucha la narración, no en un papel de espectadora, sino de escucha, de receptora de un mensaje transmitido sobre una narración del pasado; al estilo de Ulises, vamos a hurgar la condición de dejarse afectar para que la historia escuchada tenga un sentido inequívoco para el receptor.

Hay un concepto que Arendt explora con frecuencia en sus apuntes sobre el origen de la acción y nos sirve para comprender que existe algo en la condición humana que es parte de su ser, a saber, un impulso. Ella lo interpreta a partir de la tradición griega y la palabra *thymos*³⁰ que se define, según la autora, como capacidad de hacer y padecer; procede de *thyo*, que significa lo que se mueve agitándose, es decir, habla de la parte del alma que se mueve sin cesar, su ir y venir del alma. De esto Arendt concluye que *dejarse afectar* está estrechamente relacionado con la condición de padecer algo y su manifestación concreta se da en los sentimientos que de este padecimiento pueden surgir. Sobre esto apunta Arendt lo siguiente: “los sentimientos se anuncian solamente en el interior, no podemos entenderlos solo darles expresión, o sea, hacer del interior un exterior. Solo cuando hemos hecho esto

²⁹ Cfr. Hannah Arendt, *La vida...* p. 154.

³⁰ *Diario*, p. 323.

comienza la comprensión”.³¹ Por ejemplo, Ulises llora y lo expresa en público, se conmueve de la historia que está escuchando y esto significa que su propia identidad como un ser particular e irremplazable se manifiesta también para él. Esto es porque el acontecimiento que ha sucedido en el pasado solo cobra sentido cuando es exteriorizado. Continúa Arendt: “el objeto de la comprensión es el sentido. Y el sentido da testimonio por primera vez a la historia que resulta de todo lo posible –sentimientos, pasiones, pensamientos, casualidades, etcétera– y que luego se narra. Solamente comprendemos lo exteriorizado, lo hablado, lo narrado”.³² Por lo tanto, cuando la narración en voz de quien la narra vibra y se exterioriza hay alguien real, una subjetividad concreta, y aparece una singularidad específica en lugar de una idea universal en la que habría que acomodar todo lo que existe. Del mismo modo, existe una comunicación de esa singularidad hacia la comunidad que escucha y se vincula. En esta tensión dialéctica existe una condición de revelación en tanto identidad y también una disposición de escucha como comunicación con el otro.

Para que la narración del pasado resuene en la persona que escucha debe existir un padecimiento sobre lo narrado o un sentimiento que se despierta a partir de la sensibilidad que vincula o identifica lo que ella escucha. Como afirma Agnes Heller, “sentir significa estar implicado en algo”.³³ Por decirlo así, a pesar de que mi relación con el Holocausto sea de extrañeza o de alejamiento generacional, una narración puede trastocar mi inquietud para conocer la historia y producir posteriormente una identificación de mi humanidad con la humanidad herida de esa otra subjetividad; en otras palabras, me implico en ello porque lo relaciono conmigo aunque ese hecho del pasado sea aparentemente ajeno por la lejanía en tiempo y espacio.

Especialmente al referirnos a relatos sobre hechos atroces, la implicación ocurre porque potencialmente cualquiera podría ser una víctima de la violencia sin límites propia de este tiempo. Entonces, la implicación es amplia según las características que se puedan identificar en la narración de la atrocidad. Esto queda claramente evidenciado si ponemos como ejemplo la violencia ejercida por los nazis y sus víctimas: aunque ésta se concentraba en los judíos, también se depositaba sobre una amplia gama de características que resultaban peligrosas y ajenas en el marco de la ideología, como la orientación sexual, la discapacidad

³¹ *Idem*, p. 699.

³² *Idem*.

³³ Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos*, trad. Francisco Cusó, Barcelona, Fontamara, 2002, p. 58.

o la etnia. Así, en la escucha y en la lejanía de este acontecimiento, el receptor de la historia amplía su implicación con el pasado según la relación recíproca con el grado de familiaridad de la información. Aunque la persona que escucha no tenga ninguna relación con el Holocausto –ya sea porque no sabía nada del caso, porque no conoce a nadie que haya sido una víctima de este crimen o porque ideológicamente niega su existencia–, el simple hecho de escuchar una narración sobre la violencia contra alguien por sus características inherentes provoca la implicación.

La perplejidad que causan las narraciones sobre la violencia siempre nos lleva a actuar o pensar sobre lo ocurrido. Este movimiento se deriva de un sentimiento, puede ser la admiración, la curiosidad, la indignación o la nostalgia. Si regresamos al ejemplo de Ulises, él se descubre como un ser nostálgico y llora. La Memoria es también nostalgia del pasado y uno de sus alcances es la inquietud de conocimiento. A este respecto, nos es muy útil la línea trazada por Heller: para ella el sentimiento que se genera a partir de una experiencia narrativa se convierte al mismo tiempo en una *pulsión* epistemológica porque siembra una curiosidad de obtener más sobre lo ocurrido; esto es, la implicación también se traduce en sed de conocimiento que amplía no solo la construcción individual que se forma como subjetividad compartida, sino que expande también al mundo.

Heller utiliza una categoría que nos sirve para explicar el impacto que tiene este proceso, a saber, la conceptualización de *expandir el mundo*.³⁴ Es decir, el mundo se expande a partir de algo que genera un sentimiento o impulso de saber ¿cómo pudo pasar? A partir de las narraciones que exponen lo acontecido, el mundo se expande, el suceso se explica y el acontecimiento cobra sentido. Esta traslación deviene del sentimiento del mismo modo e implica a la Memoria. Escribe la autora:

[...] si estamos implicados en algo esto nos guía en el almacenamiento de recuerdos y que evocamos según nuestra implicación. Al evocar puede guiarnos no solo la implicación en una tarea, una relación, un pensamiento, un sentimiento, etc., sino también un sentimiento específico que queremos conceptualizar cuyo significado queremos captar.³⁵

³⁴ Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos...* p. 56 y ss.

³⁵ *Ibid.*, p. 62,

De este modo, la Memoria es una manera de expandir el mundo en el que nos encontramos situados y donde han ocurrido crímenes inconmensurables que desafían nuestra capacidad de pensar que tales pudieran ocurrir. En una simbiosis entre la narración y la implicación podemos ser conscientes de que el Holocausto ocurre a pesar del supuesto progreso de la humanidad.

3.5 La Memoria y los sentimientos: ¿qué nos mueve?

Dentro de este mismo orden de ideas, Sara Ahmed nos brinda un interesante estudio sobre las emociones que es útil para continuar con nuestra teoría de la Memoria y el padecimiento que alguien experimenta al entrar en contacto con una narrativa específica sobre atrocidades. Ella inicia su reflexión preguntándose ¿qué hacen las emociones? La respuesta que desmenuza en su libro *La política cultural de las emociones*³⁶ se resume en que éstas nos pueden llevar a actuar. Siguiendo a la filósofa, el contacto que alguien tiene con este tipo de historias moldea las imágenes que vamos a construir de ellas, que son anteriores, que no están presentes en el aquí y en el ahora y que nos llevan a aprehender un significado de dichos sucesos. Por lo tanto, la Memoria se moldea por historias y recuerdos y, cuando es aprehendida con sentimientos y emociones, provoca acciones o reacciones. Lo que quiero enfatizar de la teoría de Ahmed es la cuestión de la sociabilidad de la emoción que provocan las narrativas de las atrocidades. Esto se traduce en que, cuando alguien está contando una historia, también expresa sentimientos –los que hicieron llorar a Ulises– pero, al externarlos se vuelven de alguien más, del receptor del mensaje; y a partir de esa nueva apropiación se puede responder a ellos.

Para Ahmed, este efecto se logra a través de un movimiento de las emociones. No es que éstas se muevan de cuerpo en cuerpo, sino que lo hacen según el movimiento del objeto que los provoca; esto es, la narrativa es lo que se mueve la emoción que, aunque compartida, nunca será igual. En este sentido es que se va perfilando cómo se construye el impacto comunitario de la Memoria en relación con los sentimientos y emociones que se implican en el proceso de la narrativa sobre hechos atroces del pasado. Afirmo la autora:

³⁶ Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, trad. Cecilia Olivares Mansuy, México, UNAM, 2015.

[...] las emociones crean el efecto mismo de las superficies y límites que nos permiten distinguir un adentro y un afuera en primer lugar. Así que las emociones no son simplemente algo que yo o nosotros tenemos, más bien a través de ellas o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros, se crean las superficies o límites: el yo o el nosotros se ven moldeados por –e incluso toman la forma de– el contacto con los otros.³⁷

Ahora bien, si tomamos el testimonio de Chil Rajchman, sobreviviente del campo nazi Treblinka, podemos acercarnos a la cristalización de estas implicaciones. La narrativa de Rajchman es muy conmovedora porque constantemente refiere los sentimientos y emociones que experimentaban los hombres en este campo; es fundamental referirlo porque, generalmente el campo de las emociones ha sido, culturalmente hablando, un campo minado para los hombres porque difícilmente hemos sido educados para ello. Vamos al relato:

Miro a mi amigo Leybl y él a mí y nuestras lágrimas caen como una lluvia. Cada uno de nosotros le pregunta al otro por qué llora. No puedo responder. He perdido la capacidad de hablar. Intentamos consolarnos y calmarnos mutuamente en la medida de lo posible. Leybl, le digo, ayer a esta hora mi joven hermana aún estaba viva. Él responde: –Y toda mi familia, mis hermanos y doce mil pobres judíos de mi pueblo. Y sin embargo estamos vivos y somos testigos de esta gran desgracia y estamos tan endurecidos que podemos comer y soportar la angustia. ¿Cómo puede uno ser tan fuerte, tener una fuerza tan antinatural para soportar? [...] Estamos todos como drogados. Ayer toda mi familia estaba viva y ahora todos están muertos. Cada uno de nosotros está como si se hubiera convertido en piedra. Lloro por mi destino, por lo que he vivido para ver.³⁸

El lenguaje del dolor que encontramos en la historia repercute en quienes la escuchan. A través de frases simbólicas podemos dar cuenta de las heridas que, más allá del cuerpo, se hacen en la subjetividad de quien las padece, como si fueran deshechos de su propia humanidad. El testimonio de Rajchman es la representación paradigmática del aniquilamiento no solo del ser humano sino del simbolismo de la vida y de la muerte y de un mundo sin lugar en la realidad: “ya no sé en qué parte del mundo estoy”.³⁹ Sin embargo, la narración –el hecho de contar la historia– le ha dado realidad y también ha impactado en quienes le escuchan. No es cosa menor que Samuel Moyn se refiera a este testimonio como

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

³⁸ Chil Rajchman, *op. cit.*, p. 29.

³⁹ *Idem.*

un regalo sombrío e inquietante. Entonces se puede comprobar con esto que él mismo se vio implicado y, de algún modo, padeció la historia, aunque ésta no tuviera que ver directamente con Moyn. Podemos concluir que la narración hace permeable la historia y el acontecimiento entre generaciones que pertenecen a otros contextos y otras épocas. Asimismo, se establece una relación de necesidad entre quien narra y quien escucha, como afirma Marcelo Viñar: “la víctima no piensa, sólo lame sus heridas en un quejido interminable. Sólo podrá pensar si se vuelve narrador de su experiencia. Y el narrador necesita del testigo que lo reconozca.”⁴⁰

La narración del dolor vincula los cuerpos y los organiza relacionamente, esto es, a partir de la acción de narrar las subjetividades se corresponden en un relación que las vincula como sociabilidad. Siguiendo los términos de Ahmed, el develamiento del yo en la narración y la escucha de otro ser, que también aparece en el espacio y tiempo de la historia, lo acerca lo suficiente a esa otra subjetividad al grado de querer tocarla. “De modo que lo que nos vincula, lo que nos conecta a este o aquel lugar, a este o aquel otro, es también lo que encontramos que nos toca-conmueve más”.⁴¹ En esta misma línea debemos establecer que no solamente nos acercamos como subjetividades que se encuentran a partir de una narración, sino que también existe una trascendencia pública-política de construir un espacio común. Es decir, este proceso de la Memoria incide en la construcción de la comunidad.

Aunque la experiencia del dolor relacionado con hechos atroces sea particular y solitaria, no es nunca privada porque da cuenta de un ser con los demás. No existe un solo testimonio en cuyo relato se hable solo de sí mismo, esto sería una especie de solipsismo o ensimismamiento egocéntrico de soledad. Por lo tanto, también existe una responsabilidad en quien escucha de compartir el dolor de modo que se construya un mundo o una comunidad a partir de esa narración dolorosa. A juicio de Hannah Arendt, la soledad se traduce en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo.⁴² Esta soledad muchas veces es generada e inducida por sistemas totalitarios o sociedades superfluas que producen que las personas estén desarraigadas, es decir, sin un lugar reconocido por los demás. Entonces la Memoria también arraiga, da sentido de pertenencia, no permite personas apátridas y, sobre todo, excluye la dominación totalitaria porque consolida una relación política.

⁴⁰ Marcelo Viñar en Fedra Cuestas y Patrice Vermeren (coords.), *Una memoria sin testamento*, ediciones LOM, Santiago de Chile, 2016, p.7.8

⁴¹ Sara Ahmed, *La política...* p. 60.

⁴² Hannah Arendt, *OT*, p. 576.

Asimismo, por medio de este enfoque del mundo como lugar de los arraigados a partir de una narración, encontramos un principio ontológico según el cual la humanidad individual tiene una extensión en el espacio y tiempo. De ahí la universalidad de la metáfora sobre este mundo como una red que, además, es frágil y que puede romperse o reestablecerse según la organización de la comunidad. Nuestra existencia nunca es solipsista sino compartida, por lo tanto, la narración es una acción intersubjetiva que da paso a la construcción de un mundo de pluralidades, sobre todo en relación con sucesos donde la dignidad ha sido socavada. En este sentido, contar historias, narrar esos hechos del pasado atroz en comunidad transforma la lejanía entre seres que viven juntos hacia una relación cercana como un *entre*. La esencia de ésta es el sentido existencia del vínculo que se crea, que posibilita el actuar en concierto y genera una relación entre quien narra la historia, quienes padecieron la historia y quienes, alejados del suceso, pueden padecer la historia. Entonces, la Memoria, en tanto narración, construye un espacio político y relacional; éste se genera en una esfera privada o íntima y su impacto no tiene fin de modo que puede alcanzar a toda una comunidad. Dicho de otro modo, la narración, como acción que vincula y relación, engendra una comunidad de la Memoria.⁴³

3.6 Hacia una comunidad de la Memoria

Cabe aquí la cuestión sobre cuál es el fundamento de una comunidad de la Memoria como la que hemos venido describiendo. Si hemos establecido que la narración tiene la capacidad de construir un espacio y una comunidad relacional, lo que ahora nos ocupa es hurgar sobre el fondo de este espacio. ¿Qué hay en la red de los asuntos humanos que figura como ontología de este espacio? La respuesta es el trauma, porque éste representa la condición humana compartida y también el origen de los sentimientos que permiten el padecimiento o la implicación con los hechos del pasado. Agnes Heller hace una pertinente acotación al respecto del trauma: nos dice que existe en todos los seres humanos un trauma original, nuestra condición como humanos es traumática y, en tanto que compartimos

⁴³ Maurizio Passerin D'entreves considera que la organización de una polis es una especie de recuerdo organizado. Él analiza las consideraciones de Arendt sobre la acción y la memoria en el espacio público y concluye que la acción es extremadamente frágil, está sujeta a la erosión del tiempo y al olvido. Es importante esta interpretación porque se acerca a la noción de Memoria como acción y narración que enfatizo en este capítulo. *Cfr.* Maurizio Passerin D'entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, USA, Routledge, 1997, p. 76.

inconscientemente este proceso y permanece latente a lo largo de la vida, despierta y se hace presente cuando nos encontramos con narraciones que nos hablan de la violencia y la atrocidad. Así lo señala la filósofa: “el trauma original es un trauma estructural, pues todo el mundo lo sufre. Es el doloroso proceso por el que pasamos cada una de nosotras de encajar nuestras dotes genéticas como recién nacidos de la especie con las expectativas, normas y reglas del mundo social e histórico al que somos arrojados por el nacimiento.”⁴⁴ En este sentido, existen dos *aprioris*: uno como humanos en tanto que nacemos en la especie y otro, en cuanto sociedad que ya existe cuando cada quién llega como un ser nuevo. Para Heller, estas dos esferas no pueden encajar del todo, por lo que se da una incompatibilidad traumática a la que debemos nuestra “capacidad para reír y para llorar”⁴⁵, es decir, nuestra capacidad para implicarnos en algo.

Sin embargo, el trauma como experiencia límite puede significar un obstáculo para la narración –de ahí que los primeros testimonios del Holocausto se dieran años después terminada la guerra. Esto generalmente se debe a que asumirse o ser visto como una víctima es motivo de sentir vergüenza y ésta es, según Agnes Heller, un “afecto original innato”.⁴⁶ Sentir vergüenza es sentirse expuesto, pero este sentimiento debe ser superado y asimilado como una posibilidad de exorcizar y, sobre todo, de generar una posibilidad de compartir con otras subjetividades y generar comunidad: “el miedo a la vergüenza puede cerrar el alma para siempre. Si uno no habla de un trauma durante años, finalmente perderá su capacidad de hablar”.⁴⁷ El trauma es una experiencia que trastorna y desarticula el yo porque entraña la destrucción de la unicidad. Como afirma Dominik LaCapra, el trauma “genera huecos en la existencia”.⁴⁸ Entonces podemos argüir que la Memoria y la narración reestablecen y regeneran esta unicidad, incluso, impiden la pérdida total del control del yo; porque, al articular la historia y compartirla, se genera también el sentido de pensar que cualquier persona está en un riesgo potencial de sufrir y padecer. Así, existe un deslizamiento que convierte la vergüenza del trauma en una especie de *orgullo común*⁴⁹ porque la narrativa

⁴⁴ Agnes Heller, *The shame of trauma...* p. 107.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Dominik LaCapra, *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 59.

⁴⁹ *Cfr.* Agnes Heller, *Shame of trauma...* La filósofa refiere que quienes lograron construir una narrativa ejerciendo la memoria y lograron una víctima moral son principalmente Jean Améry, Primo Levi, Borosky y Kertez.

tiene la capacidad de influir en el carácter psicológico y ético del colectivo. Al contrario, cuando la Memoria se queda estancada y sin relato es muy común que se convierta en una memoria frágil que devenga en odio y en violencia; en este caso, la violencia sufrida en el pasado justifica la opresión y la violencia que se ejerza en el futuro.

Por lo tanto, la función de una narrativa traumática es la de compensar y, en el mejor de los casos, extirpar la vergüenza en quien la padece. Por ello, cuanto más se comparta dicha experiencia con una comunidad de oyentes, menos existirá este sentimiento sobre un acontecimiento traumático, porque la palabra en comunidad sana y cura. Cuando el dolor que escuchamos, presenciamos o vemos no es nuestro lo mínimo que se puede hacer con éste es reconocerlo y darle escucha. Así se pueden acoger las vivencias traumáticas de otros; y esta acción no significa apropiarse sino asumir, es decir, implicarse en ellas, aprender de ellas⁵⁰ o incluso, sentir vergüenza por ellas.

En el mismo tenor de ideas, LaCapra acuña un término cuyo significado se alinea con lo anterior, a saber, el *desasosiego empático*.⁵¹ Dado que quien no sufre directamente la violencia no puede sufrir las heridas, tampoco se tiene el derecho de ocupar la posición de la persona vinculada a esa historia porque el resultado sería usurpar una identidad de esa otra subjetividad. Lo que sí produce esta afectación es una *experiencia virtual* a través de la cual alguien puede ponerse en una posición cercana, momentánea y espacial, a partir de lo que le genera la narración y sin tomar el lugar de la víctima. Asimismo, dicho desasosiego empático es el recurso afectivo de la comprensión que involucra al sujeto y lo expone al compromiso con el pasado, con sus actores y, principalmente, con las víctimas a quienes da respuesta afectiva a su voz.

Entonces, uniendo las ideas de la vergüenza y el desasosiego empático, la Memoria se sostiene de esta relación. De un lado, la vergüenza es la condición de posibilidad para que alguien reconozca el pasado y reaccione en el presente. Usando la expresión de Sara Ahmed, “reconocer es avergonzarse”⁵² y este reconocimiento es una especie de confirmación de la existencia y del valor de la dignidad de otro ser. En este sentido, la vergüenza reintegra a los sujetos y el reconocimiento de una historia atroz propicia la construcción de la identidad individual y comunitaria. La vergüenza provoca sobreponerse a esa historia dolorosa de la

⁵⁰ Cfr. María Pía Lara, *Narrar el mal...* p. 161 y ss.

⁵¹ Dominik LaCapra, *op. cit.*, p. 56.

⁵² Sara Ahmed, *Política cultural...* p. 113.

atrocidad, dejando atrás al pasado temporalmente y trayendo de él al presente una manifestación que nos conmueve, afecta y lástima. Por otro lado, el desasosiego empático debe brotar del ser humano que experimenta y sociabiliza sus emociones, para que no sea sólo un dispositivo para el estudio del pasado como historiografía. El desasosiego se debe entender como una posibilidad de los cuerpos que experimentan, sienten y politizan las relaciones que la narración produce; esto es, como un espacio que se construye de forma mediada a partir de lo que puede provocar la narración y, por lo tanto, la Memoria.

Siguiendo a Ahmed, la forma de responder al dolor es narrándolo y “dichos actos de habla son la condición para que se forme un nosotros, construido a partir de diferentes historias de dolor que no pueden reducirse a una sola”.⁵³ Con esto se deduce que la diversidad se confirma en sentido narrativo y que la existencia se configura como subjetividad porque la experiencia de la persona que se conmueve tiene tal afección que se produce la posibilidad hacia nuevas formas de ser. Por ejemplo, cuando una narración de este tipo produce indignación se origina un proceso por el cual el ser humano es capaz de tomar una postura que antes no tenía; existe pues un poder creativo que nos impulsa hacia afuera para dar respuesta a un acontecimiento en un mundo real donde fue posible que éste ocurriera.

Ahora bien, en este proceso hay una problemática que desarrollaremos a partir de las ideas de Agnes Heller. Si bien los sentimientos son parte de la condición humana como tal, la capacidad de conmoverse es un proceso aprendido que involucra el conocimiento y la educación de dichos sentimientos. Para la filósofa húngara, los sentimientos marcan la ruptura de la naturaleza porque son la expresión, a través del llanto al nacer, de lo que nos distingue como especie. Entonces, la condición como sentimiento humano es una precondition para la acción y el pensamiento. Siguiendo con sus ideas, para Heller, el proceso por el cual aprendemos a conmovernos parte de la identificación del sentimiento que genera el relato después de la verbalización y de la ubicación posterior del objeto que originó el sentimiento en tanto afecto.

Vamos a ejemplificar lo anterior a partir de una escena que constantemente se repite y que tiene que ver con las víctimas del desplazamiento forzado después de una atrocidad, en este caso la Segunda Guerra Mundial. W.G. Sebald⁵⁴ toma la narración de Nossack sobre

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ W.G. Sebald. *Sobre la historia natural de la destrucción*, trad. Miguel Sáenz, Mangeloso, p. 47.

los pobladores de Hamburgo después de los bombardeos aliados que destruyeron la ciudad. Esto provocó un incesante desplazamiento de refugiados sin destino, quienes caminaban sin rumbo y sin expresión. Llama la atención la descripción que Sebald hace sobre el asalto a un tren que llevaba en su interior parte de estos refugiados; en ese momento “una maleta de cartón cayó en el andén, se reventó y se vació de su contenido. Juguetes, un estuche de manicura, ropa interior chamuscada. Finalmente, el cadáver de un niño asado y momificado, que aquella mujer medio loca llevaba consigo como resto de un pasado pocos días antes todavía intacto”.⁵⁵ Al enfrentarse con este crudo relato, quien escucha o, en este caso, quien lee podrá experimentar el sentimiento que provoca tal escenario, es decir, vergüenza, tristeza u odio. Una vez que se identifica el sentimiento, damos paso a ubicar el objeto de éste, la sinrazón de una pena: pensando en la madre que ha perdido a su hijo y que se ha aferrado a él hasta el último momento, entonces, puede venir la indignación a partir de acercarnos al padecimiento de esta experiencia sin nombre; es decir, no existe un adjetivo para referirnos a una madre que pierde a su hijo –a diferencia de cuando se trata del esposo o esposa se habla de viudez u orfandad.

Por lo tanto, en este punto del proceso, estoy de acuerdo con la teoría de Martha Nussbaum sobre la ira, cuando ella asegura que las emociones surgen ahí donde se ha puesto algún interés personal⁵⁶ a partir de un daño infringido injustamente; particularmente bajo esta lógica que hemos explicado, la ira conduce a las personas a establecer acciones que se basan en la construcción de una comunidad. Para la autora, cuando la ira no se centra en la venganza contra un perpetrador, sino que va más allá, lo que ocurre es una transición orientada hacia el futuro. En este mismo sentido, cuando la ira hace una transición como emoción nos hace pensar más en lo general que en lo particular; es decir, el objeto de la ira será el crimen contra la humanidad como tal y no el perpetrador de dicho crimen. Este movimiento del objeto de la emoción significa el abandono de cualquier sentimiento de venganza o de sufrimiento contra otra persona, incluso cuando sea responsable del crimen.

La ira de transición de Nussbaum ejemplifica el proceso mediante el cual una sociedad puede aprender de las atrocidades y se aleja de la dinámica de venganza. Para decirlo coloquialmente, “violencia genera violencia” y, al contrario, el proceso narrativo que

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Martha Nussbaum, *La ira, el perdón, la generosidad*, México, FCE, 2018, p. 39.

recupera la emoción de la ira se centra, más bien, en el futuro y la prevención de actos injustos. Así lo explica la autora: “la ira de transición no se enfoca en el estatus ni desea, ni siquiera por un momento, el sufrimiento del infractor como un tipo de venganza por el daño [...] Se enfoca en el bienestar social desde un inicio”.⁵⁷

La ira según su naturaleza, y siguiendo la teoría de Nussbaum, tiene un uso instrumental cuando sirve como indicador de que algo está mal o no corresponde con nuestro sistema de valores debido a que permite reconocer la injusticia que alguien está padeciendo. Vinculando esta caracterización con las reflexiones de Arendt, puedo señalar que la experiencia de la ira genera que una persona que era inconsciente se vuelva consciente de sus valores. En este caso, a diferencia de LaCapra y sus consideraciones centradas en la experiencia personal, con Nussbaum nos enfocamos en la repercusión social y comunitaria de un proceso que se desata con la narración y que fundamenta a la Memoria como categoría política. Por tanto, la ira de transición está enfocada en el acto y tiene el bien social por meta; la persona que ha sido consciente de este proceso desea que la injusticia que se ha cometido pare, además puede seguir considerando la dignidad de la persona y evitar deseársela la venganza o el daño.

Para completar su teoría sobre la ira, Nussbaum retoma el papel de quien escucha la narración, es decir, el *espectador imparcial*.⁵⁸ Ella básicamente se refiere a quien no está relacionado personalmente con los acontecimientos, pero lo está de modo que se puede dejar afectar de ellos. Así, el espectador no está centrado en la herida como tal ni en un proceso de comprensión solipsista, sino que trasciende de la atadura excesiva con el yo para fijarse un interés más amplio, es decir, un interés en la construcción de una comunidad. Este proceso se ve impulsado por la imaginación participativa que deviene de una ira racionalizada, o sea, de una racionalización de las emociones que, en este caso, se centran en la ira pero que, a su vez, involucran la empatía. La persona que escucha la narración y que ha sido afectada en el sentido de que le ha removido la emoción, particularmente la ira, pero que a su vez puede

⁵⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁸ Nussbaum retoma el concepto de Adam Smith y Aristóteles sobre el temperamento gentil para describir, a partir de estos ejemplos, el papel del espectador con posibilidad de acción a través de la ira. Cfr. *Op. cit.*, p. 94. Para profundizar sobre el papel del espectador que juzga en el sentido arendtiano del término y su relación con el actor –que en esta referencia a Nussbaum se acercan a la concepción de Arendt sobre el juicio–, véase: Mario Alfredo Hernández, ¿A quién le pertenece la facultad de juzgar el pasado?, en: Castor Bartolomé Ruiz y Manuel Fernando Quinché (eds.), *Justicia, estados de excepción y memoria. Por una justicia anamnética de las víctimas*, Bogotá, Universidad do Vale do Rio dos Sinos/ Universidad del Rosario, 2011.

tomar distancia del suceso y apaciguar la tempestad de reacciones emocionales para pensar desde la perspectiva de la otra persona, también está en posibilidad de bloquear o contrarrestar potencialmente el deseo de venganza. Así, esta persona que escucha la narración puede centrarse en un bien social. El desplazamiento de la ira nos lleva al estadio comunitario de la Memoria. Dice la autora lo siguiente:

[...] el desplazamiento también contrarresta la tendencia narcisista de enfocarse en la situación propia, con lo que ayuda a la transición. La empatía guía la ira en la dirección de un enfoque equilibrado en el daño y la corrección del mismo en vez de en el ultraje personal y su vincula con la venganza.⁵⁹

Todo este proceso sucede en el contexto correspondiente a los marcos de comprensión que se relacionan con la Memoria. Para Maurice Halbwachs⁶⁰ todo recuerdo personal tiene repercusiones y se fundamenta en la Memoria colectiva entendida como la relación del pasado que surge gracias a la interacción, comunicación y las dinámicas de socialización; en este sentido, se trata de emociones que comparten el grupo o la comunidad. De esta manera, la Memoria⁶¹ entraña el proceso individual de las emociones que genera y, también, la interpretación simbólica del colectivo; sin la presencia de otras subjetividades simplemente dicho proceso no puede suceder. “Para acordarse necesitamos de los otros”, sentenció Ricoeur.⁶² En este sentido, la Memoria como subjetividad toma posesión de sí misma y de las emociones que genera a partir del análisis, la retirada en soledad y la reflexión de la experiencia individual y sobre la base de la enseñanza recibida de los otros; es decir, a pesar de que la Memoria implica un ejercicio individual, ésta no puede concebirse sin los contextos contruidos por el hecho de vivir juntos

Asimismo, en este punto del análisis, aseguro que los estímulos en relación con lo que se debe reaccionar constituyen los afectos que además están culturalmente definidos y van constituyendo el sentido dentro de una comunidad. No hay un universal valorativo, sino que depende de lo que se comprenda como trascendente y, a su vez, esto se fundamenta en

⁵⁹ *Ibid.*, 96.

⁶⁰ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, trad. Manuel Antonio Baeza, Barcelona, Anthropos, 1994.

⁶¹ Elizabeth Jelin, *Las tramas del tiempo, género, memoria, derechos y movimientos sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2020.

⁶² Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 157.

el sentido de comunidad particular. De esto concluimos, con Heller, que aprender a conmoverse significa desarrollar la capacidad de padecer y, al mismo tiempo, saber que nos conmovemos; es decir, la conmoción es un tipo de conocimiento que se engendra a partir de la Memoria a través de una “personalidad emocional”.⁶³

El hecho de ser capaz de conovernos por el pasado, y construir esta personalidad a partir de hábitos emocionales que evolucionaron desde sentimientos puros –como la vergüenza o el coraje– que nos hacen implicarnos en un asunto con toda nuestra personalidad, tiene repercusiones sobre la responsabilidad. Se había afirmado antes que Agnes Heller es la filósofa de la responsabilidad y, en este caso, apunta lo siguiente: “los hábitos de sentimiento que pertenecen a nuestra personalidad emocional son vinculantes. Somos responsables de ellos e invariablemente nos llevan a algo”.⁶⁴ Es decir, los sentimientos nos vinculan en tanto vivimos en una comunidad y somos responsables de ellos y de lo que hacemos con ellos; en este caso, la indiferencia sobre la violencia es una responsabilidad porque nadie puede vivir sin sentir.

Asimismo, para la filósofa húngara, las emociones en tanto que se acumulan establecen la riqueza cultural de una comunidad y esto también forma parte de nuestra universalidad. Ahora, cuando se produce represión, silencio o indiferencia en lugar de implicación, nuestro mundo emocional se empobrece. Esto no quiere decir que exista una especie de determinismo cultural o que los fenómenos violentos se justifiquen porque se comenten cotidianamente, sino que, incluso bajo circunstancias de esta naturaleza, es posible hacer una elección de valores a partir de los sentimientos y afectos, de modo que se construya una *conducta individual*. En este sentido, la persona que ha emprendido el proceso de la Memoria tiende a tomar distancia del mundo como ahora lo percibe, viaja al pasado y evalúa el sistema de costumbres de su entorno y con ello *juzga* para hacer elecciones éticas y políticas tomando como punto de partida su particularidad. Por ejemplo, alguien que ha escuchado sobre la indiferencia de los alemanes ante el Holocausto nazi y también sobre el caso de ciudadanos comprometidos que salvaron vidas, puede reconocer que ambas potencialidades existen en él mismo; sin embargo, el proceso que sugiere Heller da cuenta

⁶³ Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos...* p. 124.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 133.

de que, con la libertad, se puede elegir entre un sistema de valores u otro, y por ello, escoger entre ser parte de una comunidad o alguna distinta.

Por otro lado, la configuración de la personalidad emocional es un acto de libertad que entraña el hecho de que los sentimientos están determinados por la distancia respecto de sí, es decir, desde la crítica que se puede generar por el pensamiento, el juicio y la valoración reflexiva del mundo y de los crímenes que son narrados. La Memoria y la narración del pasado provocan sentimientos profundos que se configuran a partir de la libertad y que construyen la subjetividad existencial; en este caso, son sentimientos que manifiestan la personalidad, la pluralidad y la apertura a otras existencias, por lo tanto, son sentimientos profundos. En palabras de Heller:

[...] los sentimientos individuales que apelan a la libertad, la selección a partir de la distancia y la crítica, son más reflexivos porque están conectados con valores conscientemente seleccionados, porque presuponen la asunción consciente de responsabilidad individual y porque su prerrequisito es el autoconocimiento y el autoexamen.”⁶⁵

Conclusión

La Memoria es una construcción discursiva que se integra y se fundamenta a partir de diferentes orígenes que la constituyen como remembranza de atrocidades en el pasado; posteriormente se forma la narración de la historia, dotada de sentido desde la profundidad del dolor, que repercute en el sujeto que narra y que también responde a los contextos donde surge la posibilidad de formar una comunidad de la Memoria.

Por tanto, la narración trae consigo los afectos que imprimen realidad al suceso pasado incluso sin haberlo vivido. En este sentido, la Memoria se legitima a partir de estos y así se puede constatar el vínculo indisoluble entre lo sensible y lo inteligible; es decir, el afecto que crea la narración y la huida al pasado del suceso, así como la proyección de éste en el presente y en el futuro. La Memoria, así, devela la singularidad que, al encontrarse en un espacio común, tiene la capacidad de unir la pluralidad humana sin intervenirla; este encuentro que se da a partir de la Memoria deja intactas las subjetividades que se encuentran,

⁶⁵ Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos...* p. 219.

no las subsume. De este modo, el contenido de nuestra categoría es fluctuante y se encuentra abierto hacia el devenir de esa pluralidad de singularidades y, al mismo tiempo, genera un sentido de identidad y pertenencia, de arraigo. Cuando hablamos de acontecimientos de violencia, la Memoria se vuelve irruptora, las narraciones de la deshumanización irrumpen el pensamiento y siembran la necesidad exigente de contar la historia.

La deshumanización es la realidad más retadora y disruptiva para la narración y para la Memoria, pero al hacerla narrable devuelve, de algún modo, la dignidad socavada de quienes la sufren. Es importante precisar que, en este sentido, no hablamos de algún tipo de justicia porque, hasta este punto del proceso, la narración fundamenta a la Memoria, posteriormente cuando se exterioriza establece un método del estilo de la razón poética, con el único el único objetivo de restaurar el daño infringido a través de una narrativa donde el pasado atroz tiene un sentido para las víctimas. El objetivo de una narración de la deshumanización se traduce como una necesidad de comprender, a pesar de la aparente imposibilidad, que la realidad puede ser narrable.

Asimismo, la violencia sin sentido que destruye la unicidad personal y que encuentra su mayor ejemplo en la figura del *musulmán* de los campos de exterminio configura un crimen contra la memoria porque anula cualquier recuerdo; de modo que, el contrario absoluto lo encontramos en la persona que narra la historia. La Memoria tiene un poder epistemológico porque es un proceso que genera conocimiento y también crea el sentido: ésta es su última consecuencia; así también tiene una connotación política dado que implica la creación de un espacio público y una comunidad que se forma a partir de ella.

Por otro lado, concertamos que la Memoria mueve emociones y sentimientos al estar implicadas en algo que desata valoraciones, juicios y, en el mejor de los casos, acciones. La Memoria está moldeada por las historias culturales y los recuerdos que involucran estas afectaciones, entonces, el contacto que tiene alguien con una narración de crueldad desencadena una impresión por la aprehensión de ese hecho; posteriormente viene el movimiento la conmoción y el arraigo. Como afirma Sara Amhed, lo que nos mueve, lo que nos hace sentir es también lo que nos mantiene en nuestro sitio o nos da un lugar para habitar.⁶⁶ Así se genera un vínculo que, a su vez, origina una comunidad con base en el dolor. La narración a través de códigos establecidos, generalmente lingüísticos, funciona como una

⁶⁶ *Cft.* Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 36.

forma de poder en la que las emociones alinean los cuerpos con otros a partir de la manera en que se produce el movimiento de vinculación.

Ahora bien, hay desplazamiento de la subjetividad a la colectividad y esto ocurre cuando hay una *integración*, es decir, cuando existe una consciencia del *nosotros* que rompe el esquema individualista de centrarse en las afectaciones del yo y se sugiere una responsabilidad de cuidado con el colectivo. Esta esfera social y política es parte de la condición humana y es indisoluble de ella. Todo ser humano tiene una relación consciente con esa comunidad a la que pertenece, en el sentido de que dicha pertenencia es una construcción elaborada a partir de la libertad de elegir pertenecer. La conciencia del yo se corresponde relacionamente con la conciencia de esta dimensión comunitaria. Esta dimensión entraña una especie de teleología de lo humano nunca centrado en el yo particular e individual, sino en el *nosotras* como subjetividades. Cuando la comunidad se fundamenta en este proceso de la Memoria surge un modelo de comunidad con valor axiológico positivo, esto es, quien elige un valor, a partir de la narrativa y la emoción que la dirige, aspira a su realización y, por lo tanto, elige también a una comunidad que se identifica con ese sistema de valores.

De esta manera, surgen las comunidades emocionales que, según Myriam Jimeno, se forman a partir del testimonio de las víctimas de violencia, así como del rol que tienen las emociones en la construcción de la identidad del colectivo y la lucha social. La manera en acercarnos a la comunidad que se genera a partir de estos procesos es que se pone en el centro la noción de las experiencias vividas y se resalta la importancia de lo performativo de la narración sobre eventos traumáticos. Por tanto, lo que fundamenta y consolida dichas comunidades emocionales es que éstas se originan en el proceso de narrar a otras subjetividades que escuchan. A través de la Memoria y la narrativa como relato del pasado se atestigua para alguien más un sufrimiento vivido y se logra que esa otra persona se identifique, se conmueva, se deje afectar y finalmente esté en posibilidad de hacer algo. Natalia de Marinis⁶⁷ asegura que el impacto político de una narrativa de esta naturaleza sucede cuando se construye una comunidad emocional. Esto sería la cristalización de toda nuestra reflexión anterior, es decir, cuando el dolor de una víctima no queda paralizado en

⁶⁷ Natalia de Marinis y Mmorna Macleod (coords), *Comunidades emocionales, resistiendo la violencia en América Latina*, UAM, México, 2019.

quien lo ha sufrido, sino que se extiende a otras personas que escuchan, que emprenden el proceso de la emoción y que además se configuran como seres existentes e identificables con la atrocidad del pasado. Por lo tanto, se produce ese vínculo político que puede devenir en acciones que reivindican y reparan, hasta donde es posible, la dignidad destruida por la violencia.

Finalmente, la Memoria constituye el marco a partir del cual se configura el discurso de los derechos humanos. Esto debido a que, antes de concebirlas como tipos o figuras conceptuales del derecho, los derechos se estructuraron a partir del testimonio, de las huellas y de los vacíos que dejaron. Sin hacer generalizaciones epistemológicas, me he centrado en la importancia trascendente del relato, de la historia, porque éste es el fundamento de la articulación de esos derechos humanos y, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad de la existencia de una comunidad donde estos derechos sean una herramienta contra la injusticia y un patrimonio común. Antes de los derechos humanos está un trabajo de Memoria, una narración sobre la violencia o sobre la deshumanización, la esclavitud, la violación o la discriminación.

Conclusión

La argumentación aquí presentada estableció que la Memoria es una categoría que se define filosóficamente como el marco por el cual los recuerdos de hechos pasados toman sentido después de un proceso de pensamiento. Esta categoría implica un proceso subjetivo, inicia con la experiencia vivida en el pasado, pero se vuelve presente en el momento en que la capacidad de pensamiento suspende la temporalidad y trae lo ausente al presente.

Del mismo modo, dimos cuenta de que la Memoria se forma desde la ruptura porque irrumpe y desafía la historia al reunir las profundidades del dolor de aquellos escombros que quedaron de la violencia. Ésta es la herencia que hemos recibido y que nos hace contemporáneos. La Memoria como categoría establece los contornos para que el fondo sea llenado de contenido, de experiencias de lo atroz, pero dotadas de un sentido tal que constituye la semilla para el nacimiento de una comunidad.

Ahora bien, aunque no existe un método único para apropiarse del pasado y dotarlo de sentido, se ejemplificó una vía para generar el contenido de la Memoria, a saber, la narración. La primera afirmación supone que la narración como *storytelling* es una forma de comprender el pasado y apropiarlo: contar la historia cuyo objetivo se enfoca no en una búsqueda de la verdad como cronología de los hechos, sino relatarlos desde una posición particular como singularidad que se manifiesta y que puede generar una conmoción. La experiencia en su dimensión fenomenológica considera vivencias inmediatas, particulares y que la subjetividad capta de inmediato porque fueron experimentadas en carne viva; también lo hace con experiencias que han sido pensadas, no vividas directamente, pero que pueden ser comprendidas por medio de la narración. Por lo tanto, son experiencias comprensibles y compartibles con otros. Encontrar una palabra y luego estructurarla en una historia cristalizan el método de la Memoria. Ahí donde no existen precedentes teóricos para describir o juzgar un suceso como algo inconmensurable, se tiene como recurso la Memoria en tanto narratividad.

Entonces, el proceso de la Memoria se da de la siguiente manera. Primero hay una manera particular de construir la historia, como dice Heller, todos somos historiadores; una vez que dotamos de sentido lo ocurrido viene una fuerza como impulso o necesidad de

contarlo, exteriorizarlo y convertir ese pasado en una narración de la conmoción. Después distinguimos el principio del sentir como implicación de la narración de la atrocidad que provoca reacciones sentimentales; éstas buscan una salida y resuenan en sentido moral para impactar o conmover a quien escucha la inconmensurabilidad de la violencia experimentada.

Así, llegamos al punto en que los sentimientos se convierten en condición preparatoria para la apropiación de la Memoria y, también, en una forma de acondicionar el encuentro entre singularidades que pueden engendrar un espacio común. De esta forma, concluimos que los sentimientos provocan una implicación profunda y vienen acompañados de la razón poética. Esto es, escucho o genero una narración donde puedo expresar los sentimientos que experimento, y luego estos tienen un poder de despertar en quien escucha similares formas e intensidades. Luego, mediante una respuesta, se concreta un enlace a partir de la atrocidad, nos conmueve aquello que no nos pertenece al menos directamente. Entonces los vínculos que se crean a partir del dolor pueden extrapolarse en un espacio y convertirse en acción política, de resistencia o rememoración.

El enlace entre la narrabilidad y los sentimientos de dolor en el proceso de la Memoria se establece cuando la respuesta a éste acontece y se forma un “nosotras/ nosotros” como comunidad que surge a partir de varias historias de lo atroz. Sin embargo, esta comunidad no subsume la diversidad ni la pluralidad de las singularidades que experimentaron de forma diferente el mismo acontecimiento; más bien, se comprende que las narraciones son diferentes y se comparten en la medida que se asume el hecho de que no son las mismas, incluso cuando están conectadas directamente con la experiencia propia.

La comunidad de la Memoria es el mundo que se origina del estar con otras personas y relacionarse a partir de la publicidad de las experiencias pasadas. Se trata de la dimensión política de la Memoria como relación de ser-entre-otras subjetividades. Nacer en sentido político significa develar y anclar en el que escucha, posibilitar un lugar donde han ocurrido las catástrofes más dolorosas, pero donde también puede surgir la esperanza de la comprensión y de la justicia como no olvido. Los seres que forman esta comunidad preservan su integridad desde el entendimiento sobre que sus sentimientos pueden tener diferentes cargas, incluso diametralmente opuestas como la responsabilidad o el egocentrismo; entonces los sentimientos que constituyen esta implicación con los acontecimientos deben orientarse contra todo aquello que genera dominación, explotación, violencia o indiferencia.

Lo propio de esta cuestión relacional será la cordialidad, entendida como el modo de ser que descubre un corazón palpitante en toda persona; esta cordialidad es la trascendencia de la subjetividad dentro de la categoría Memoria. Por lo tanto, la Memoria es una forma de enfrentar el mal que no tiene fin, pero que sí tiene la posibilidad de no ser, de no dejarlo entrar en la comunidad formada a partir de éste.

Debo admitir que hay una deuda en esta indagación que voy a exponer a continuación, de modo que sea el origen de una futura investigación. La Memoria también está saturada, para usar la expresión de la filósofa Regin Robin, esta sobrepolitizada, en el sentido de que se usa y se abusa de ella para lograr fines ajenos al propio proceso de comprensión –se puede hablar de una *mercantilización de la memoria*–; también, para legitimar regímenes violentos y atroces. Incluso la Memoria ha sido empleada para justificar las guerras –existen las *guerras de la memoria*, como afirma María Pía Lara. Cuando los discursos oficiales buscan apropiarse de la Memoria surge el peligro siempre latente de que se le politice en sentido faccioso, en lugar de que prevalezca una intención de comprender sin justificar. Si la Memoria sirve para provocar violencia y generar seres desarraigados, sin comunidad, en soledad aislada y en condiciones que precarizan su vida, entonces ésta ha sufrido ocultaciones, derivas, delirios y trivializaciones perversas.

El imperativo religioso “zajor” –“¡recuerda!”– que definió al pueblo judío a partir del mandato de “escuchar y recordar” cobra mayor importancia si nos remitimos al pasado atroz del Holocausto que hemos tomado como ejemplo paradigmático del mal y la violencia en la modernidad. El recuerdo del Holocausto está presente en la fundación del Estado de Israel y se ha vuelto el simbolismo más importante que sirve para justificar el establecimiento de una comunidad creada por la Memoria en un territorio. El monopolio de la historia ha servido, en este caso, como ideología nacionalista para defender el despojo y la marginación de otras comunidades. En este sentido, los acontecimientos anulan de golpe la promesa de la Memoria, porque además ésta es una categoría frágil que implica cuidado, responsabilidad y compromiso. Precisamente lo opuesto a la guerra, la ocupación, el despojo y la brutalidad. Como concluye Regin, “no quedará otra cosa que las imágenes que todo el mundo pudo ver y que podrían hacer olvidar las de Claude Lanzmann, como si estuvieran destinadas a borrarlas”.¹ Sin embargo, esto no significa que la Memoria fracase o no sirva; sino que

¹ Regine Robin, *op. cit.*, p. 178.

precisamente resulta útil para ir más allá de estos contraejemplos de olvido y destrucción. Lo he referido aquí para hacer notar que, cuanto la Memoria forma parte de una verdad histórica aceptada y promovida por el Estado, generalmente buscará saciar intereses ajenos y alejados de la Memoria como justicia. Entonces, con mayor razón la Memoria debe convertirse en un elemento esencial de la estrategia de actores y actrices en colectivos organizados que persigan objetivos claros y específicos a partir de entenderla como una especie de justicia. Las singularidades reunidas y orientadas por una reflexión crítica contra ese mal olvido y mala memoria nos permitirán comprender que, ante lo inconmensurable, está el reto más desafiante: el de transmitir lo imposible.

Ahora, en la apuesta por la Memoria como fundamento de los derechos humanos también hay implicaciones inconclusas. Por un lado, tenemos que la Declaración de los Derechos Humanos se hizo un día después de que la ONU publicó la Convención para Prevenir el Genocidio. Es curioso que la Declaración haya repercutido con más fuerza que la Convención a pesar de que ambas tenían el mismo origen: lo atroz. Sin embargo, tenían diferentes direcciones. La Convención buscaba evitar la repetición de las atrocidades del nazismo y del estalinismo, mientras que la Declaración intentaba construir un mundo más justo.² Entonces, la apuesta de argumentar que la Memoria es una categoría fundante de los derechos humanos no se agota e, incluso, puede ser una vía para evitar su manipulación en el sentido que, como afirma Moyn, estos han servido, al igual que aquélla, para el dominio, la violencia y despojo.

De este modo, la Memoria puede dotar de herramientas para crear instrumentos y también instituciones de protección de derechos humanos, así como alternativas para la prevención de atrocidades y la materialización de un mundo más justo. Por lo tanto, esta categoría entraña la amalgama entre dos momentos de gran relevancia para el mundo contemporáneo; la *utopía*, en palabras de Moyn, es un deseo sincero de hacer del mundo un lugar mejor, mientras que la *Memoria* es la clave para establecerlo, no como un no lugar, sino como un espacio con realidad histórica específica que ha sido fundado a partir de la narración de lo atroz que genera comunidad. Por lo tanto, nuestra categoría es una forma de remendar los lazos de coexistencia, asimismo, funda nuevos pactos de convivencia y relación

² Cfr. Samuel Moyn, *Not Enough. Human Rights in an Unequal World*, Cambridge, Harvard University Press, 2018.

entre subjetividades. Ahora bien, existe la necesidad de que la Memoria no solo exista como un fundamento teórico o abstracto, entendiendo que ésta es el origen de los derechos humanos, sino que pueda enunciarse como un derecho por sí mismo: es decir, como *un derecho a la memoria*. Es probable que el alcance de este derecho equivaldría a un proceso de justicia para las víctimas como una forma de honrar a quienes no es posible retribuirles nada, solo el recuerdo. Así, el paradigma de los derechos humanos deberá ser el paradigma de la Memoria.

Bibliografía

Arendt, Hannah., *Los orígenes del totalitarismo*, [traducción de Guillermo Solana], Madrid, Alianza, 1999, 603 págs.

-----, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal* [trad. Carlos Ribalta] Lumen, Barcelona, 460 págs.

-----, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, 171 págs.

-----, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil, Barcelona, Paidós, 1996, 366 págs.

-----, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002, 480 págs.

-----, *Qué es la política*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997, 160 págs.

-----, *Sobre la revolución*, Barcelona, Paidós, 1995, 400 págs.

-----, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, 288 págs.

-----, *Diario filosófico 1950-1973*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2011, 922 págs.

-----, *Ensayos de comprensión*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparros Editores, 2005, 543 pp.

-----, *La brecha entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península,

-----, *El concepto de amor en San Agustín*, trad. Agustín Serrano de Haro, España, Encuentro, 2009, 155 págs.

-----, *¿Que es la filosofía de la existencia?*, trad. Agustín Serrano de Haro, España, Biblioteca Nueva, 2018, 144 págs.

-----, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. Miguel Candel, Buenos Aires, Paidós, 2016, 224 págs.

Agamben, Giorgio, *Lo que resta de Auschwitz, el archivo y el testimonio, Homo sacer III*, trad. Edgardo Castro, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 207, 230 págs.

Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, trad. Cecilia Olivares Mansuy, México, UNAM, 2015, 368 págs.

Amengual, Gabriel, *Mantener la Memoria*, Barcelona, Herder, 2018, 159 págs.

Bartolomé Ruiz, Castor y Manuel Fernando Quinché (eds.), *Justicia, estados de excepción y memoria. Por una justicia anamnética de las víctimas*, Bogotá, Universidad do Vale do Rio dos Sinos/ Universidad del Rosario, 2011.

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Modernity and Political Thought*, Estados Unidos, Rowman & Littlefield, 1996, 314 págs.

Berstein, Richard J, *Violencia, Pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015, 285 págs.

Birulés, Fina (ed.), *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2013, 287 págs.
Buber-Neuman, Margarete, *Prisionera de Stalin y Hitler*, trad. Luis García Reyes y María José Viejo Pérez, Titivillus, 2005, 509 págs.

Camps, Victoria, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2012, 327 págs.

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a reinterpretation of her political thought*, New York, Cambridge University Press, 1995, 308 págs.

Card, Claudia, *The atrocity paradigm*, New York, Oxford University Press, 2002, 284 págs.

Casey, Edward S., *Remembering. A Phenomenological Study*, Estados Unidos, Indiana University Press Bloomington e Indianapolis, 1987, 350 págs.

Cavarero, Adriana, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, trad. Saleta de Salvador Agra, Antrophos-UAM-I, México, 2009, 192 págs.

-----, *Relating narratives*, Londres, Routledge, 2000, 190 págs.

Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia, liberación y libertad*, Barcelona, Icaria Mujeres y Cultura, 263 págs.

Cruz, Manuel, *Acerca de la dificultad de vivir juntos, la prioridad de la política sobre la historia*, España, Gedisa, 2007, 96 págs.

Cuestas, Fedra y Patrice Vermeren (coords.), *Una memoria sin testamento*, ediciones LOM, Santiago de Chile, 2016, 297 págs.

De la Campa et al, Hermenegildo, *Diccionario español de familias etimológicas*, Granada, BAC, 2008. 724 págs.

De Lora, Pablo, *Memoria y frontera, el desafío de los derechos humanos*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, 293 págs.

De Marinis, Natalia y Mmorna Macleod (coords), *Comunidades emocionales, resistiendo la violencia en América Latina*, UAM, México, 2019, 250 págs.

Delbo, Charlotte, *Ninguno de nosotros volverá*, trad. Regina López Muñoz, México, Libros del asteroide, 2020, 390 págs.

Dietz, Gunther et al, *El poder de la memoria*, reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico, México, Universidad Veracruzana, 2016, 259 págs.

Feierstein, Daniel, *Memoria y representaciones, sobre la elaboración del genocidio*, Buenos Aires, FCE, 2012, 209 págs.

Ferrara, Alessandro, *La fuerza del ejemplo*, trad. Gabriela Ubaldini, Barcelona, Gedisa, 2008, 267 págs.

Forti, Simona, *Totalitarismo una trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008, 152 págs.

Galindo Lara, Claudia, *Hannah Arendt: política, historia, memoria y narración*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 201 págs.

García, Dora Elvira, *Hannah Arendt, el sentido de la política*, México, Porrúa, 160 págs.

Giglioli, Daniel, *Critica a la víctima*, trad. Bernardo Moreno, Barcelona, Herder, 2017, 80 págs.

Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, trad. Manuel Antonio Baeza, Barcelona, Anthropos, 1994, 423 págs.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1997, 479 págs.

Heller, Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, trad. Marcelo Mendoza Hurtado, Barcelona, Gedisa, 1999, 165 págs.

-----, *Teoría de los sentimientos*, trad. Francisco Cusó, Barcelona, Fontamara, 2002, 328 págs.

-----, *Teoría de la historia*, trad. Javier Honorato, México, Fontamara, 2005, 277 págs.

-----, *Historia y futuro, ¿sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Península, 1991, 219 págs.

Honneth, Axel, *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009. 120 págs.

Jaran, Francois, *La huella del pasado*, Barcelona, Herder, 2019, 208 págs.

Jelin, Elizabeth, *Las tramas del tiempo, género, memoria, derechos y movimientos sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2020. 240 págs.

Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza editorial, 2004, 290 págs.

-----, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, México, Alianza, 1996.

Kristeva, Julia, *El genio femenino I, Hannah Arendt*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2013, 251 págs.

LaCapra, Dominik, *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, 239 págs.

Langer, Lawrence L., *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, Yale University Press, USA, 1991, 250 págs.

Lara, María Pía, *Narrar el mal, una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Gedisa, 2009, 285 págs.

Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, México, Austral, 2019, 112 págs.

-----, *Los hundidos y los salvados*, México, Austral, 2017, 135 págs.

Lorenzano, Sandra, *Políticas de la memoria*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2007, 476 págs.

Maillard, Chantal, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, S.L, 2017, 347 págs.

Mann, Tomás, Ernst Nolte y Jürgen Habermas, *Hermano Hitler, el debate de los historiadores*, trad. Víctor Manuel Herrera, Barcelona, Herder, 2012.

Moradiellos, Enrique, *La semilla de la barbarie*, Barcelona, Península, 2009, 230 págs.

Mudrovic, María Inés, *En busca del pasado perdido*, México, Siglo XXI editores, 2013, 216 págs.

-----, *Historia Narración y Memoria*, Madrid, Akal Ediciones, 2005, 157 págs.

Mutsaku, Kande, *Fronteras de la memoria*, México, AFINITA Editorial, 2017, 239 págs.

Nussbaum, Martha, *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós, 2014, 560 págs.

-----, *La ira, el perdón, la generosidad*, México, FCE, 2018, 428 págs.

Ortiz Hernández, Georgina, *Memoria y olvido colectivo*, México, UNAM, 2012, 190 págs.

Passerin D'entreves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, USA, Routledge, 1997, 211 págs.

Pérez Bernal, Ángeles Ma. Del Rosario, *Escritura y resistencia, entre Elena Garro, Hannah Arendt y Gilles Deleuze*, México, Juan Pablos editor, 2019, 229 págs.

Porcel, Beatriz y Lucas, Martín (coords.), *Vocabulario de Arendt*, Argentina, Homosapiens Ediciones, 2016, 261 págs.

Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común*, México, UNAM-IIF, 2011, 331 págs.

Rajchman, Chil, *Treblinka*, Paris, Maclehose Press, 2009, 120 págs.

Reyes Mate, Manuel, *Memoria de Auschwitz, actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, 269 págs.

-----, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011, 317 págs.

Robin, Regine, *La memoria saturada*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Waldhuter editores, 2012, 569 págs.

Rodríguez, Ileana y Mónica Szurmuk, *Memoria y ciudadanía*, Chile, Cuarto propio, 2008, 336 págs.

Rousset, David, *El universo concentracionario*, Milan, Baldini&Castoldi editores, 1997. 180 págs.

Sánchez Muñoz, Cristina, *Confrontando el mal, ensayos sobre memoria, violencia y democracia*, Madrid, Plaza y Valdez, 2017, 285 págs.

-----, *Cartografías del mal*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2019, 283 págs.

Sebald, W.G., *Sobre la historia natural de la destrucción*, trad. Miguel Sáenz, Mangeloso, 350 págs.

Sharpe, Matthew, *et. al.*, *Trauma, History, Philosophy (With Feature Essays by Agnes Heller and György Márkus)*, Reino Unido, Cambridge Scholars Publishing, 2007, 350 págs.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, 145 págs.

Todorov, Tzvetan *Memoria del mal, tentación del bien*, trad. Manuel Serrat Crespo, Barcelona, Península, 2002, 320 págs.

-----, *Frente al límite*, México, Siglo XXI Editores, 1993, 323 págs.

White, Hayden, *Metahistoria, la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. De Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992, 422 págs.

Wieviorka, Annette, *1945*, España, Taurus, 2016, 221 págs.

Windisch, Harald, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, España, Siruela, 1999, 151 págs.

Young-Bruel, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, trad. Manuel Lloris, Barcelona, Paidós, 2006, 622 págs.

Zadoft, Efraím, *Shoah*, Jerusalén, EDZ Natid Ediciones, 2000, 785 págs.

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Madrid, Alianza Editorial, 2020, 466 págs.