

El lenguaje de la memoria

Una reflexión desde la primera posguerra española

Sergio Sevilla
sergio.sevilla@uv.es

Lo pasado condenado –condenado a no pasar, a desvanecerse como si no hubiera existido– se convierte en un fantasma. Y los fantasmas, ya se sabe, vuelven. Solo no vuelve lo pasado rescatado, clarificado por la conciencia, lo pasado de donde ha salido una palabra de verdad.¹

I

Comienzo esta reflexión con las palabras de Zambrano porque traducen la tesis de Freud que conecta la repetición, sin sentido aparente, de los actos con el pasado no analizado. Lo hace, sin embargo, alejándose de dos supuestos siempre presentes en la literatura sobre el tema, que acuñan conceptos que, a mi modo de ver, desvían la dirección del análisis. La primera aparece cuando nos preguntamos «¿Qué les debemos a las víctimas?» sin tener en cuenta que nuestra reflexión modifica los actos de los únicos que pueden posicionarse en el presente como sujetos y, por eso, ha de formularse en términos que resulten emancipatorios para ellos, y no de mero homenaje a las víctimas. En la medida en que se entienda como un deber para con los muertos es una categoría asociada a una deuda que no es posible satisfacer, condena al deudor a la repetición esterilizante. No es así como ha de entenderse la solidaridad con las víctimas que Walter Benjamin pide a quien relata el pasado desde una perspectiva liberadora y no historicista.

La segunda trampa la tienden aquellas categorías que dan a entender que nuestra conexión con las víctimas pertenece al ámbito de la reparación moral. Esa perspectiva solo puede funcionar para con aquellas víctimas que identificamos como agentes sociales presentes. Pero, incluso con estos, nuestra conexión, como la que tenemos con el conjunto de nuestros congéneres, es primordialmente un vínculo político, en el sentido más amplio de la palabra.

1. María ZAMBRANO: *El exilio como patria*, Barcelona, Anthropos, 2014, p. 12.

De lo que trata una elaboración contra el olvido es de crear valores nuevos en el terreno de lo político. A mi juicio, tiene razón Enzo Traverso cuando considera como una tendencia equivocada de nuestra época la que «lleva a hacer de la moral una categoría cognitiva».² Añadiría por mi parte que suele ser una tendencia estéril, cuando entendemos la ética como la actividad de juzgar conductas aplicando valores convencionales, en vez de asumir la necesidad actual de crear espacios de valor nuevos para una sociedad que los necesita con urgencia.

Es voluntad de este trabajo formular conceptos que puedan usarse para establecer nuestros vínculos con el pasado evitando el poder de atracción de dos nociones trampa: la de «trauma» y la de «culpa». La primera, a causa de la medicalización que produce en la comprensión de los hechos, con toda la red semántica de «patología/normalidad», «saludable/enfermizo», y las afines que, a mi juicio, es innecesaria y distorsiona nuestra comprensión de los fenómenos así clasificados. La segunda trampa es la que nos tiende la noción de «culpa» que postula una relación entre el presente, como *deudor*, y el pasado, como *acreedor*, y resulta, a la vez, economicista y religiosa. La relación con el pasado a que ha de aspirar una política de la memoria ha de concebirse, a mi juicio, desde la posición del que comprende, que es quien puede actuar y aprender a evitar desastres, o a insistir en la consecución de valores abandonados por razones fácticas, pero potencialmente oportunos y legítimos. La «solidaridad con los vencidos», que Benjamin oponía al «objetivismo» de los historicistas como motor de un nuevo saber histórico, y una nueva política, se inserta en un proceso de cambio y mejora de los vínculos sociales –también morales, pero no reductibles a la dimensión moral– que depende de que nuestra acción tome como objetivo el reconocimiento. Como criterio axiológico de ese reconocimiento incluyo el valor de la igualdad, pero también el de la diferencia.

La categoría «posmemoria», que expresamente propone Marianne Hirsch, presenta la ventaja de ampliar la categoría de «memoria», psicológicamente anclada en el recuerdo del participante en los hechos, a una, o varias, de las siguientes generaciones, afectadas por vínculos familiares o de pertenencia. Es el modo menos costoso de ampliar el significado de la memoria a grupos, y de prolongarla en el tiempo más allá del individuo singular: «El término ‘posmemoria’ describe la relación de la ‘generación de después’ con el trauma personal, colectivo y cultural de la generación anterior, es decir, su relación con las experiencias que ‘recuerdan’ a través de los relatos, imágenes y comportamientos en medio de los que crecieron. Pero estas experiencias les fueron transmitidas tan profunda y afectivamente que *parecen* constituir sus propios recuerdos».³

2. Enzo TRAVERSO: «Espectros del fascismo. Metamorfosis de las derechas radicales en el siglo XXI», *Pasajes*, 50 (2016), p. 4.
3. Marianne HIRSCH: *La generación de la posmemoria. Escritura visual después del Holocausto*, Madrid, Editorial Carpe Noctem, 2015, p. 19.

Me parece problemática la posibilidad de aplicar la noción de posmemoria al vínculo que pueden establecer las generaciones nacidas después de 1939 con las víctimas de la guerra civil española por varios motivos. En el caso del Holocausto, en el modelo de hecho traumático desde el que se elabora la noción de posmemoria, las víctimas pertenecen a un grupo cuya identidad étnica y religiosa se presenta como homogénea, así como los victimarios obedecen a un gobierno constituido. En el caso español, hablamos de una guerra civil, es decir, víctimas y victimarios responden a una misma identidad nacional; de modo que, después de 1939, ambos contendientes señalan al contrario como responsable y verdugo, según cuales sean los hechos que consideran como causas. Pero, si entendemos que el hecho traumático es la guerra civil, provocada por la sublevación militar, tenemos, al menos, dos tipos de víctimas: los *derrotados*, objeto de todo tipo de represión política, incluido el intento de exclusión de la identidad española, apropiada en exclusiva por los vencedores, que agrupan a los vencidos bajo el rótulo de «anti-España». E incluidos, en un lugar especial, los muertos enterrados fuera de los cementerios, en lugares no identificados, señaladamente en cunetas, precisamente para borrar toda huella de su existencia como seres humanos. El segundo –no por importancia cualitativa– tipo de «víctimas» son los *exiliados*, en buena medida pertenecientes a una élite cultural, la mayoría de los cuales no regresaron de manera estable nunca. Puede hablarse de víctimas de un tercer tipo, si separamos a los miembros del llamado «exilio interior». Todo ello dibuja un mosaico de situaciones muy diversas entre sí, que da lugar a una pluralidad irreductible de «memorias» que no puede unificarse, en la segunda generación, bajo el rótulo de una posmemoria. Ello resulta particularmente evidente cuando, en torno a la posmemoria del Holocausto, plantea Hirsch, con pleno sentido, que «los estudios de la memoria y el trabajo de la posmemoria pueden constituir una plataforma para un compromiso político y cultural activo e intervencionista»,⁴ cuya única alternativa es la pasividad y el olvido. En el caso español ni siquiera el parlamento democrático del país ha logrado poner de acuerdo a los diversos grupos ideológicos en la condena del golpe de estado de 1936. Lo que indica que ni siquiera hay acuerdo entre los herederos políticos de los antiguos contendientes acerca de un mínimo relato de los hechos. Hay aquí, por tanto, tantas posmemorias como memorias, y hay más de una forma de «negacionismo». Para entender ese pluralismo es necesario reflexionar sobre los parámetros del análisis de la memoria.

4. Marianne HIRSCH: *La generación de la posmemoria...*, p. 21.

II

Como en el caso de los traumas, físicos o psíquicos, –y hago aquí una salvedad a mis objeciones anteriores contra esa categoría– las formas de violencia que marcan a las identidades colectivas son variadas y heterogéneas, las memorias múltiples y las formas en que han de elaborar ese recuerdo quienes no lo han vivido para hacer posible una convivencia política satisfactoria han de ser necesariamente plurales. Ello es así, no solo por motivos de pluralismo ideológico, sino también porque las perspectivas vitales de los afectados dibujan una variedad irreductible.

El punto de partida de una de esas perspectivas, la que estudio en este texto, es la consideración que hizo María Zambrano en un texto de 1961, en que habla de la «segunda generación» respecto de la guerra civil española, diciendo que, a diferencia del exiliado, esa generación no perdió el lugar en el espacio sino en el tiempo: quedó

en una historia sin antecedentes; por tanto, sin lugar también, sin lugar histórico. Pues ¿cómo situarse, desde dónde comenzar, en un olvido e ignorancia sin límites? Se quedaron sin horizonte. Y por muy en la tierra que estén, en la suya, donde se habla su idioma, donde pueden decir «soy ciudadano», al quedarse sin horizonte, el hombre, animal histórico, pierde también el lugar en lo que a la historia se refiere. No sabe lo que le pasa, no sabe lo que está viviendo. Vive en un sueño.⁵

La falta de orientación que delata la pérdida de horizonte afecta al núcleo más íntimo de la acción personal y cívica de los afectados que, al no contar con el pasado como suelo en el que apoyarse, ni con un horizonte para dar sentido a su marcha, han quedado sin lugar histórico. Eso afecta al exiliado, pero también al excluido de cualquier forma de participación en los asuntos públicos del país en que vive. Zambrano advertía en su carta que ello afecta a «los anticonformistas de hoy (por 1961), los que no aceptan el régimen».⁶ Es decir, la situación anómala no traumatiza a la totalidad de un colectivo de pertenencia, como el pueblo judío. No son «los españoles» como tales, sino «los que no aceptan el régimen» los que han perdido, a la vez, la condición de sujetos políticos y el sentido de lo que están viviendo. Son, a mi juicio, estas dos pérdidas conjuntas las que dan un contenido histórico concreto a la vaga noción de trauma colectivo. Cómo haya que concebir el «trauma» y cuál sea la función de su relato son dos concreciones irrenunciables para tratar el tema que nos ocupa.

5. María ZAMBRANO: «Carta sobre el exilio», en María ZAMBRANO: *El exilio como patria*, Barcelona, Anthropos, 2014, p. 10.

6. *Ibid.*, p. 9.

A diferencia de la *Shoah*, el acontecimiento cuyo «duelo» constituye el trabajo de la memoria, en el caso español, tiene una duración variable según entendamos que dura los tres años de la guerra civil, o incluyamos en él la represión de la posguerra. Si incluimos en el duelo la violencia contra el vencido, «los desafectos al régimen», que el franquismo no dejó de ejercer mientras controló el sistema político español.

Podría ser útil adoptar el punto de vista de Zambrano según el cual la confrontación entre españoles conformistas y no conformistas puede verse como una constante de la historia española: «El (exiliado) español se ha visto desde el primer momento como si fuera un exiliado de la España de los Reyes Católicos, de Carlos V, de Felipe II, o como si los representara. Y ha tenido que ir dando cuenta de todo, se ha visto investido de la categoría de representante de la historia de su patria». ⁷ Ese relato de una experiencia personal encaja con la reiterada existencia del exilio en nuestra historia, estudiada por Marañón en su ensayo «Españoles fuera de España», que afecta a inconformismos de todo tipo, a lo largo de los siglos, que también llamaron la atención de Juan Goytisolo en su estudio sobre Blanco White.

Se trata de una experiencia relevante para nuestro tema porque esa «categoría de representante de la historia de su patria» que, según Zambrano se adhiere al exiliado antifranquista, es compartida por la categoría creada por Menéndez Pelayo al historiar a «los heterodoxos españoles», como si el hecho de ser español llevara consigo la alternativa de ser heterodoxo, o bien aceptar una ortodoxia. La identidad, en el caso de los españoles, parece ser una escisión. Es también la estremecedora alternativa entre las dos Españas que plantea el verso de Machado al «españolito que vienes al mundo...». El horizonte ideológico desde el que hablan los autores mencionados es totalmente distinto, y tampoco son homologables, sin más, las distintas formas de discrepancia a las que se refieren. Pero lo que coincide puede ser útil para apuntar en la dirección de un Estado, que se ve a sí mismo como la expresión de una esencia ideológica, que no acepta verse cuestionada sin sancionar al discrepante con la exclusión: el Estado y la Inquisición van asociados; lo cual apunta a la constante de un uso violento del Estado por parte de unos españoles contra otros, que son vistos como traidores a esa «esencia». El duelo tiene por tema la confrontación entre «España» y «la anti-España». Es decir, sería necesaria una modificación democrática, no solo del Estado, sino también de su relación con los ciudadanos como totalidad, para conseguir que las diferencias políticas fueran legítimas y el Estado funcionara como una institución que todos los ciudadanos pudieran sentir como propia. Ello supone una actitud institucional ante el duelo.

Si ese es el objetivo de nuestro «deber de memoria», el tema del «trauma» no es solo la guerra que tuvo lugar de 1936 a 1939, sino también un uso patrimonial del Estado, identificado con una ortodoxia, a la que puso fin la Constitución de 1978. El objeto de duelo es la violencia institucional, el uso violento del Estado,

7. *Ibid.*, p. 11.

es decir, el duelo incluye, en primer plano, la violencia represiva del franquismo sobre el conjunto de la sociedad.

Concretada la importancia de delimitar el objeto, y el objetivo, del duelo, me parece procedente añadir una reflexión sobre su naturaleza lingüística. Comenzaré afirmando que el lenguaje propio de la memoria no es el lenguaje de la historia o, si se prefiere, de la historiografía. Si el objetivo del duelo es eliminar determinadas acciones históricas, prácticas o modos de creación de sujetos e instituciones políticas, su lugar propio es la acción cívica en que el colectivo en cuestión se constituye a sí mismo como sujeto de acción política. Tampoco es preciso suponer que esos colectivos son siempre naciones. Ese lenguaje tampoco puede entenderse en términos de la metáfora terapéutica de la «curación», lo que nos coloca ante la dificultad de aclarar la función que Zambrano –una vez más acude en nuestra ayuda– asigna a los valores de «verdad» y «libertad» en este texto, en que coloca en el destinatario el sentido de análisis del recuerdo que «posee la virtud de que se deshíele el silencio, ese silencio que llega a ser a veces como una mortaja; entonces el escribir a ese amigo nos vuelve a la vida. Y existe también el destinatario que despierta al que desde hace tiempo yace en un silencio como el que se padece en sueños; entonces al despertar se recobra la palabra y con ella la libertad».⁸ El lenguaje de la curación, que nos limitaría al plano terapéutico, se ve sustituido por una comprensión de la comunicación –el lenguaje que hace memoria, recuerda y analiza– y hace recobrar la palabra al que la toma y al destinatario con una función liberadora. Ambas funciones suponen una relación determinada del lenguaje con la verdad.

La ruptura con la repetición neurótica obsesiva, que Freud atribuye a la curación por la palabra, se traslada al campo de la comunicación política: «Solo no vuelve lo pasado rescatado, clarificado por la conciencia, lo pasado de donde ha salido una palabra de verdad. La historia que va a dar en verdad es la que no vuelve, la que no puede volver».⁹ Esa traslación conlleva dos importantes consecuencias teóricas para la ciencia social. En principio libera de la consideración del hecho «congelado», que detiene el libre fluir de los vínculos sociales en una colectividad, como un trauma o una enfermedad, para incorporarlo al discurso de la historia, la política o la sociología liberado de la carga de esa metáfora que literalmente solo tiene sentido para hablar de individuos.

Además, el lenguaje de Zambrano permite entender la función de la memoria como algo específico respecto a la otra gran metáfora que ha dominado la comprensión de la evolución social: la que la vincula a los procesos de aprendizaje. El modelo del aprendizaje, entendido como «*Bildung*», en la recepción por parte de Kant y Hegel del *Emilio* de Rousseau, o como un proceso de evolución de estructuras cognitivas y morales, al estilo de Piaget, sugiere que la historia es un

8. *Ibid.*, p. 3.

9. *Ibid.*, p. 12.

movimiento que avanza o fracasa, y que, por tanto, tiene un *telos* bien definido: adquirir las destrezas del adulto competente. Pero esos dos criterios no pueden ser aplicados a los procesos históricos colectivos sin falsearlos. La concepción freudiana del acto de memoria como *catharsis* se libera de todo compromiso con esos supuestos y, a la vez, retiene la capacidad de que la evocación rompa con el encierro de la acción en una repetición estéril. Ese vínculo entre hacer memoria y hacer posible una acción libre es lo que retiene el planteamiento de Zambrano.

También resulta compleja la teoría de la verdad que se pone en juego junto con esa concepción de la memoria, porque no se trata solo de la habitual correspondencia con los hechos relatados por un observador; está en juego la acción de los participantes, incluida la de las generaciones que no vivieron los hechos, pero cuya intervención en la vida colectiva está condicionada por ellos, a través de un saber transmitido. Dicho por Zambrano, al evocar los hechos que nos paralizan «somos memoria, memoria que rescata».¹⁰

Por esa peculiar inserción entre la evocación y la acción es por la que hay relatos en competencia de los mismos hechos, según sea el posicionamiento político del que recuerda. Eso diferencia al discurso de la memoria respecto al de la ciencia, y hace de él un elemento destacado en un proceso social abierto, *sin fin o propósito*, desde el que podamos garantizar su sentido.

Desde este punto, mi problema se convierte en el de la posibilidad de caracterizar lo que haya de característico en el lenguaje de la memoria. Para ello resulta pertinente tener en cuenta la dimensión configuradora de la experiencia propia del lenguaje del arte, en este caso del lenguaje de la novela. Naturalmente tampoco es posible fingir que todas las obras de arte recurren a un tipo único de lenguaje, ni que esa creatividad carece de consecuencias para hablar de «la verdad» del relato que nos ocupe. Para dar algún paso en esa dirección, partiré de un relato, que evoca la posguerra española en los años cuarenta, realizado por un escritor que nació en esos años y que, por tanto, pertenece a la segunda generación, en el lenguaje de Hirsch, y para narrar se apoya, en una u otra medida, en lo transmitido por la generación anterior. Mi elección ha tenido también en cuenta su voluntad de crear lenguaje más que de atenerse a un supuesto «grado cero» de la escritura que representaría un relato «realista» (sea eso lo que sea).

III

Iniciaré mi diálogo con los textos de Luis Mateo Díez,¹¹ sin plantearme, de momento, el estatuto de mi discurso, tomando como punto de partida lo que me

10. *Ibid.*, p. 11.

11. Me limitaré a tener en cuenta dos de sus novelas, Luis MATEO Díez: *Fantasmas del invierno*, Madrid, Santillana, 2004; y Luis MATEO Díez: *La soledad de los perdidos*, Madrid, Alfaguara, 2014.

parece presentar una valoración de conjunto de la sociedad española en la década de 1940.¹²

En la evocación que realiza Luis Mateo Díez en 2004 usa varios procedimientos literarios, desde la metáfora hasta la fábula, de los que se sirve para producir una imagen de conjunto de la posguerra como modo de vida que impregna al individuo y a la sociedad de un modo tal que produce un tipo de ser humano específico. Para transmitir esa forma de vida no duda en recurrir a personajes míticos como el diablo o los lobos, más hambrientos de dignidad que de comida.

Como en las fábulas clásicas, el lobo personifica al animal salvaje que vive en la sociedad de la manada. Aparece en el relato cuando «los lobos se sintieron dueños de Ordial», pero también ellos, como los hombres, tienen historia: disuelven la manada en tiempo de guerra y recuperan su función dominadora después. A pesar de que el autor advierte contra la personificación¹³ de los depredadores, sostiene con fuerza una importante analogía entre lobo y hombre al conectar la conciencia de la propia dignidad con la preservación de un vínculo de solidaridad entre los miembros del grupo:

En plena guerra [...], perdimos los hombres la dignidad ¿por qué no habrían ellos de perderla? Esa idea de que los lobos perdieron la dignidad de serlo para sobrevivir de otra manera puede parecer algo exagerada, la decisión que tomaron no fue otra que la de disolver la manada e irse cada cual a buscar su suerte.¹⁴

Ello le permite formular en lenguaje propio su modo de entender como una disolución del vínculo social la transformación política y moral que tiene lugar en el tránsito a la posguerra, sin apelar a conceptos teóricos de la sociología o la política.

El epígrafe doce de esta obra narra una entrevista, realizada en una emisora clandestina, con el Diablo, que se encuentra en una visita de «negocios», y declara «los mercados oficiales no me interesan, pero el estraperlo en un gran invento».¹⁵ La escasez de lo necesario y la economía sumergida se han convertido en espacio propicio para la acción del Diablo, enmarcada en lo que él mismo llama «economía del mal», en la que «una vez que se logra la condenación, ya no hay más beneficio».¹⁶ Para el éxito de esa empresa, es terreno abonado la generalizada «miseria material, mental y moral» que caracteriza la sociedad de posguerra. El relato evita cualquier tentación de lectura religiosa literal; a la pregunta del

12. Me refiero al texto del fragmento numerado como 12 de la primera parte de la novela, la titulada «Los lobos».

13. «No se trataba del trance legendario del hombre hecho lobo por la maldad de serlo, ni del lobo humanizado de algunos cuentos populares», Luis MATEO Díez: *Fantasmas del invierno...*, p. 33. Pero de su tratamiento del tema se desprende, como veremos, alguna importante analogía.

14. *Ibid.*, pp. 32-33.

15. *Ibid.*, p. 54.

16. *Ibid.*, p. 55.

entrevistador «¿Sus negocios convertirán a Ordial en una ciudad endemoniada?», el Diablo responde:

No sea pazguato ni se pase de listo, no soy yo quien reparte el mal, más bien me dedico a recogerlo, a cosecharlo, a administrarlo. No hay ciudades endemoniadas ni maldiciones previsibles, las ciudades malditas trabajan a su favor, por su cuenta, con la inestimable ayuda de quienes las habitan y gobiernan.¹⁷

La personificación teológica del mal se ha convertido, en esta sociedad, en un mero administrador del mal que ya existe en la sociedad de la miseria; de ese modo mantiene la responsabilidad de los que la habitan y los que la gobiernan. A la mención por el entrevistador de estar siendo escuchados por «nuestras Autoridades», de las que menciona al Gobierno Civil, al Obispado, al Ayuntamiento y a la Diputación, el Diablo envía este mensaje: «simplemente agradezco sus servicios». ¹⁸ Y ante la expresión «sepulcros blanqueados», que encuentra acertada para referirse a Ordial, matiza: «Los sepulcros contienen cadáveres, aunque también hay ladrones en los cementerios. En mis negocios son imprescindibles los sepultureros». ¹⁹

Se trata de una caracterización incompleta, pero transmite una visión de conjunto de la sociedad española en los años cuarenta del siglo XX: hay una economía de la miseria en la que es fundamental el estraperlo, hay «miseria mental», y el pasado bélico está impregnando el ambiente: «¿No sabe usted que todavía en las noches de esta puta ciudad resuenan los tiros y asoman los muertos?», ²⁰ o bien «la gripe se ha llevado casi un veinticinco por ciento de la población provecita». ²¹ Pero lo más diabólico parece ser «la degradación», «un mal inoculado en el alma, en los sentimientos, un mal secreto que degrada espiritualmente. [...]. Malas ideas, conflictos, amarguras, odio, aborrecimiento. Una enfermedad infecciosa, una epidemia que no solo afecta a la vida pública, a la privada también». ²² La degradación no es solo un valor negativo individual; caracteriza al vínculo social propio de esa posguerra como modo de vida. No hay separación posible entre lo público y lo privado: este es un juicio, que trasciende lo político, y que emite alguien que se formó como ser humano en esos años.

Ha de añadirse el hecho de que la reflexión del Diablo tiene lugar en una emisión clandestina, y que el espacio público de opinión, de reflexión sobre sí, de esa sociedad está sometido a las mencionadas autoridades.

La fábula de la entrevista radiofónica al Diablo ha permitido a Luis Mateo Díez crear un punto de vista sobre ese mundo más próximo a la perspectiva de la

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 56.

19. *Ibid.*, p. 54.

20. *Ibid.*, p. 56.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

víctima que el que hubiera logrado cualquier narración «objetiva» –y, por tanto, distanciada– de los hechos cargada de estadísticas sobre alimentos o sobre atención sanitaria. Desde esa posición peculiar del que evoca hay que pensar el problema de la «verdad» propia de la obra de arte, desde una perspectiva consciente de las limitaciones del objetivismo de la verdad del lenguaje de las ciencias, en este caso del lenguaje de la historiografía.

Al hilo de la lectura del texto hay que notar también que la perspectiva de la víctima, en el sentido de Walter Benjamin, ilumina al lector en su acción social en mayor medida que una arenga, e incluso que un programa político. Pero no es esa la principal contribución del relato de memoria. Hay entre sus aportaciones alguna analogía, difícil de concretar, con la función terapéutica que esperaba Freud del análisis y con la *catharsis* que eventualmente producía en los espectadores la tragedia griega. Solo que, en vez de adoptar la posición del sujeto que emite hipótesis, nos situamos en una actitud de experiencia abierta a lo que acontece. Es ahí donde creo que ha de buscarse el valor específico de la memoria histórica, como distinto del propio de la historiografía.

Esclarecer la función que asigno al texto literario comentado implica señalar una confrontación evidente entre el vínculo entre verdad y libertad y la que declara, posiblemente el propio autor, en la contraportada de su novela, a la que caracteriza como «una novela metafórica, onírica, que remueve ese tiempo petrificado que ni la memoria ni el olvido pueden curar». No es cuestión de entrar en cada detalle, pero sí de recordar que Zambrano ha atribuido al sueño una función liberadora cuando dice «cuando se ha entendido de verdad el sueño, descendiendo cuantas veces haya sido necesario a su infierno para traerlo a la luz, ese sueño ya no vuelve. Y todavía más: se sueña ya de otra manera».²³ Quizá sea ese el efecto que cabe esperar del carácter onírico del relato, que nos deje libres para soñar de otro modo. Posiblemente por temor a la simplificación que comporte una conexión directa entre sueño y libertad, Mateo Díez presenta la sociedad de la posguerra como un mundo de insomnes, ni dormidos ni lúcidos, en la que «el insomne es el sonámbulo extraviado que comparte la noche con los espíritus de su quimera y los seres oscuros de su imaginación»,²⁴ y que «se aventura en un terreno baldío, que posiblemente está más cerca de la irrealidad que de la lucidez».²⁵ No podemos, sin más, usar la «interpretación de los sueños» como procedimiento que nos aproxime a la verdad de esa sociedad. Y, sin embargo, siendo una sociedad de insomnes, que «caminaba sin tino, con la brújula averiada de quienes no van a ningún sitio ni tienen intención de volver», lo que nos ilumina sobre ella puede exigir precisamente un relato onírico que, por serlo, habrá de ser completado por un diálogo conceptual, analítico.

23. María ZAMBRANO: «Carta sobre el exilio...», p. 12.

24. *Ibid.*, p. 59.

25. *Ibid.*, p. 58.



Ilustración de María Zambrano, de Andrés Vázquez de Sola

Si, para Mateo Díez, el sueño no es lúcido ni está cerca de la realidad, eso no hace superfluo el lenguaje de la memoria; pero sí nos obliga a pensar en él como un punto de partida, una primera elaboración de la experiencia no autosuficiente, que pide el concurso de otras formas discursivas.

Tampoco afirma una especial verdad en la obra de arte, aunque atribuye a la novela el poder «que remueve ese tiempo petrificado que ni la memoria ni el olvido pueden curar».²⁶ Remover lo petrificado es necesario, aunque no sea condición suficiente para suprimir el mal causado. Todas esas cautelas sobre el valor del relato pueden ser también necesarias para evitar simplificaciones que desplacen hacia el arte la perspectiva de emancipación que un paradigma anterior atribuyó, de modo ilusorio, a una acción política guiada por la «ciencia de la historia». Si algo se ha aprendido es que la verdad y la libertad no pueden depender de un factor aislable, tampoco en el caso de la memoria histórica.

Partiendo de la honestidad autocrítica de quien escribe el relato, lo que una sociedad de «insomnes» o de «perdidos» nos propone elaborar es una forma de vida que tiene su origen en una catástrofe, a la que añade una imposibilidad de recuperar el hilo de una vida «normal». Y la dificultad de pensar la propia situación que es característica de lo traumático. En *La soledad de los perdidos*,²⁷ se oyen unas voces «que rezuma la Ciudad de Sombra y que no deja dormir a muchos de sus habitantes. Voces o ruidos, no lo tengo claro».²⁸ Son lo bastante inquietantes para hacer perder el sueño, pero no expresan de modo inteligible lo que causa inquietud. Su estatuto es problemático, y justamente por ello la tarea de los insomnes es encontrar un lenguaje que las descifre. De nuevo situado entre el sueño y la vigilia, el habitante de la ciudad, que ahora se llama Balma, dice: «Sé que al oírlos obtengo una prerrogativa que no se corresponde con otro privilegio que el de mi desamparo [...] y hay ocasiones en que no logro seguirlos, como si el sufrimiento que cubren las palabras nubla mi propio entendimiento».²⁹

El problemático estatuto del lenguaje de las voces, y el de la posición vital de los «insomnes», aquí «desamparados» y, otras veces, «perdidos», propone una tarea de desciframiento cuyo destinatario es incierto: «La Balma del abismo o la del hoyo que estamos cavando, un asunto para poetas metafísicos o para cerebros desvariados, de esos que tarde o temprano acaban en la Claudicación, donde a los pirados los atan a las patas de las mesas».³⁰ El hecho de que las voces, o ruidos, impidan un estado de conciencia de plena lucidez indica hasta qué punto están lejos los habitantes de Balma de ser dueños de sí mismos y de sus propias vidas. Pero tampoco son víctimas pasivas desde el momento en que no están seguros de si el lugar en que se encuentra la ciudad es un abismo o un hoyo que

26. *Ibid.*, p. 59.

27. Luis MATEO DíEZ: *La soledad de los perdidos*, Madrid, Alfaguara, 2014.

28. *Ibid.*, p. 301.

29. *Ibid.*, p. 300.

30. *Ibid.*, p. 301.

cavan ellos mismos. Su propia recuperación depende de que cesen las voces al descifrar su mensaje. Pero incluso esa tarea de desciframiento es tan problemática que no sabemos si requiere del trabajo de un poeta metafísico o de un cerebro desvariado. El relato no puede ofrecer criterios seguros de la solución que busca a un problema que ni siquiera puede formular con la mínima precisión.

El personaje Leda expresa la situación con esta enumeración de fenómenos que forman parte de la situación creada:

El bombardero que sobrevuela los tejados, como si tanto tiempo después todavía sobrase una bomba con la espoleta suelta. El que se despierta con el ruido de los motores se sobresalta en la cama. El que no se despierta tiene el mismo ruido reventándole los tímpanos. Un mal sueño y un peligro inminente. [...]. ¿Por qué no te decides a apuntar todas estas palabras que rebotan en tu cabeza, lo que dicen los que no tienen nombre ni cara, la gacetilla de sus infinitas conversaciones?³¹

El origen de ello está en unos bombardeos que, dormidos o despiertos, seguimos escuchando «tanto tiempo después». No podemos actuar sobre la situación porque no está presente en esa forma, aunque ha encontrado el modo de condicionar nuestra capacidad de acción. No es solo «un mal sueño», es también «un peligro inminente». La invitación a poner por escrito lo que *rebota* en la cabeza no parece tanto la propuesta de una solución como la sugerencia de llevar a cabo lo único que puede hacerse al respecto. El «intentar entender» se convierte en una posibilidad distinta a lo habitual puesto que lo que sucede a los «perdidos» no es inicialmente un recuerdo, ni una comunicación, sino un mero *rebotar en la cabeza* de lo que no se sabe bien si es voz o ruido. Apuntar «lo que dicen los que no tienen nombre ni cara» significa crear un lenguaje, distinto de los otros, que pueda dar sentido a una experiencia, que no es propiamente tal, puesto que no puede expresarla quien la sufre, con la expectativa de convertirla en una experiencia inteligible, que permita recuperar el sueño y la lucidez de la vigilia. El relato mismo se convierte en la tarea de producir el lenguaje de la memoria.

El lenguaje de la memoria es por ello un lenguaje que permite restablecer la intelección del presente y abre la posibilidad de un porvenir con sentido. El mismo comienzo de *Fantasmas del invierno* establece qué podemos entender por «un mal sueño» –la experiencia inviable de quien no comprende– y cuál es la contribución del recuerdo.

En las pesadillas, el pasado era «el resplandor de la memoria culpable o de lo que el recuerdo imponía como reguero de la desgracia».³² Es en esa secuela de la desgracia en la que ha de buscarse el origen de una incesante actividad del olvido que llega a hacernos dudar de si oímos voces o ruidos. El olvido persigue

31. *Ibid.*, p. 301.

32. Luis MATEO DÍEZ: *Fantasmas del invierno...*, p. 12.

«ir rebajando la realidad estricta de lo que no podía llamarse de otro modo que tragedia». ³³ En esa actitud paliativa de dolor, «el recuerdo se iba soslayando, adelgazando... El grado mayor de desaparición no era otro que el olvido: la memoria borrada, el recuerdo sin nombre». ³⁴ Esta minuciosa descripción del fenómeno se hace necesaria para eludir el lenguaje médico, biológico o psicológico, que recurre a la noción de «trauma», y que elude la dimensión social y política de que se ocupa la memoria histórica. Eludir el recurso a postular una conciencia colectiva y traumatizada supone reconocer, en toda su concreción, que las pesadillas proceden del sinsentido que resulta del esfuerzo por olvidar: «Y de eso se llenaban los malos sueños de Ordial, de ese fulgor luctuoso que en el abismo, como en la profundidad de la laguna, mostraba el rostro de la tragedia: los ojos del ahogado, el eco de los disparos, el tiro de gracia, las pisadas en la nieve del pelotón de fusilamiento ...». ³⁵

La actividad del recuerdo, por el contrario, establece un tiempo nuevo: al cambiar la significación del pasado, abre un futuro como posible. Así se opone también a la temporalidad del niño abandonado en el hospicio, cuya conciencia se alimenta con la oscuridad, la intemperie, la miseria de «lo que emparenta el vacío del pasado con el vacío del futuro y aplasta el presente con el peso del abandono». ³⁶ El orfanato se convierte en la metáfora exacta de esa parte de la «segunda generación» para la que vale el aserto: «lo que cualquier niño cifra en la dependencia, en la deuda contraída con quien vive, ellos lo cifran en el desarraigo». ³⁷ No puede haber duda del enorme alcance de esa pérdida de conexión con el pasado, que vacía de contenido el instante presente y convierte en sinsentido el futuro, en especial como trastorno del vínculo social: cuando señala el rasgo característico del niño abandonado afirmando que «si hay un lugar común en todos ellos, es la desconfianza», ³⁸ basta tener presente el lugar que ha asignado la sociología de Luhman a la confianza para hacer posible el funcionamiento de la sociedad. ³⁹

A todo ello se añade un efecto que corresponde a la repercusión del nuevo modo de experimentar en el nivel de lo político. Se trata también más de lo que, al desaparecer de la vida de la sociedad, hace posible un nuevo comienzo:

Un buen gacetillero no puede dejar de enterarse de que el obispo y el gobernador Devesa pasean por Balma cuando los feligreses tienen alborotada la cabeza con los ruidos del remordimiento. Esta es una de esas urbes en las que no se distinguen las voces de los ecos, y en las que las autoridades calzan el mismo número de zapato. ⁴⁰

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 26.

37. *Ibid.*, pp. 101-102.

38. *Ibid.*, p. 103.

39. Niklas LUHMAN: *Confianza*, Barcelona, Anthropos, 1996.

40. Luis MATEO DÍEZ: *La soledad de los perdidos...*, p. 302.

El hecho de que el mismo número de zapato permita andar a autoridades temporales y espirituales indica la pretensión de totalidad en el Estado y la política institucionalizadas por la dictadura. Para el historiador puede formar parte del debate acerca de la posibilidad de usar la categoría «totalitarismo» para hablar del franquismo. Para el lenguaje de la memoria esa es una cuestión secundaria ante la denuncia de una complicidad que restringe sensiblemente el radio de acción de los miembros de esa sociedad, que ha de pensarse como una «soledad de perdidos». Con lo que señala la necesidad, no eludible para un buen tránsito de la dictadura a la democracia, de producir un nuevo vínculo entre los ciudadanos. Si, como dice Zambrano, lo pasado condenado a la desmemoria se convierte en fantasma, el recuerdo atraviesa ese fantasma, impuesto por la complicidad de los poderes, y devuelve al sujeto la posibilidad de acción, al devolverle la temporalidad y, con ella, la libertad. Ese puede ser el principal efecto político del lenguaje de la memoria. En eso consiste su efecto específico de verdad que desde ahí ha de ser teorizado.

.....
SERGIO SEVILLA SEGURA es catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Valencia. Se ha ocupado preferentemente del estudio de autores ilustrados como Kant y Rousseau y, en el siglo xx, de la Teoría Crítica, con especial atención al pensamiento de Th. W. Adorno. También ha investigado la filosofía española del exilio, especialmente la de José Gaos, García Bacca y María Zambrano. Ha dirigido proyectos de investigación sobre «La racionalidad ilustrada: críticas y deconstrucciones», y sobre «Filosofía en castellano: 1945-1970».