

OLVIDO Y/O CULTIVO: EL PHATOS DE NUESTRAS MEMORIAS

FORGETTING AND/OR CULTIVATING: THE PHATOS OF OUR MEMORIES

*Jairo Montoya Gómez**

RESUMEN

Los procesos culturales contemporáneos nos colocan –entre muchas otras– ante experiencias muy específicas en torno al problema de las memorias. Los procesos acelerados de una globalización que parecen homogeneizar la casi totalidad de las experiencias humanas, se ven confrontados con la reivindicación de particularismos, y de identidades que afincan sus «fundamentos» en las memorias colectivas e individuales.

Más allá de la pertinencia y de la eficacia de estas reivindicaciones, la pregunta que se quiere rescatar –justamente porque la suposición de una respuesta obvia no es evidente– es ésta: ¿De qué memorias estamos hablando cuando su cultivo, su cuidado, su promoción y su gestión aparecen como una especie de obsesión en nuestra situación actual?

ABSTRACT

The contemporary cultural processes make us confront, among other, very specific experiences dealing with our memories. The hastening processes of globalization, which seem to homogenize nearly the totality of all human experiences, are facing the claims of particularities and identities which root their foundations on collective an individual memories. Beyond the pertinence and efficiency of these claims, the only question that should really be posed – because is not obvious to suppose a clear cut answer – is this: About which memories are we talking when their improvement, their care, their promotion and their management appear as an obsession in our present situation?

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Puerto Rico. Actualmente profesor de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Dirección electrónica: jmontoya@unalmed.edu.co

Artículo recibido el día 02 de agosto de 2008 y aprobado por el Comité Editorial el día 10 de septiembre de 2008.

PALABRAS CLAVE

Estética, Filosofía, Memoria, olvido, cultivo, procesos culturales, paroxismo.

KEY WORDS

Esthetics, philosophy, memory, forgetfulness, improvement, cultural processes, paroxysm.

«La memoria es el perro más estúpido; le lanzas un palo y te trae cualquier cosa».

Ray Loriga¹.

Como de costumbre –y digo así porque parece ser ya una constante en nuestra larga historia de Occidente cuando de pensar el presente se trata–, llueven hace rato *apocalípticos* e *integrados* sobre esa multiplicidad de fenómenos que configuran algo así como nuestra condición actual. Los unos, aterrados por esa suerte de débito que acosa inexorablemente nuestras maltrechas identidades y subjetividades; los otros, felices al constatar cómo esos procesos acelerados de integración –e integración a todos los niveles– nos conducen hacia experiencias de globalización que ancladas en los avances y desarrollos tele-tecnológicos, parecen borrar todas las fronteras de los particularismos, es decir todos los obstáculos atávicos que imposibilitan la realización y concreción del ideal comunitario por excelencia.

Cuestión de opción política, sin duda. Porque en el fondo, lo que allí se juega son maneras de apostarle a la comprensión, justificación y legitimación

¹ LORIGA, RAY. *Tokio ya no nos quiere*. Barcelona: Plaza y Janés, 2000. p. 60.

de lo que Regis Debray designó con toda propiedad dispositivos tecnonaturales en y con los cuales una sociedad preserva y potencia sus realizaciones concretas; que es tanto como decir, las maneras como desplegamos nuestra misma condición humana. Al fin y al cabo tales dispositivos son los que de consuno configuran «mundo» al configurarnos a nosotros como humanos. Digámoslo de otro modo: nuestra condición actual nos pone ante la experiencia ineludible de una «realidad» que parece desinflarse cada vez más, en aras de una virtualización de sus concreciones, de una desmaterialización de sus soportes y de sus aparatos institucionales, y de una especie de aligeramiento en sus procesos mnemotécnicos.

Es dispendioso llevar a cabo una explicación de tales procesos: aquí se las juega efectivamente el actual trabajo del conocimiento científico-tecnológico, a veces no evidente ni de suyo comprensible, aunque no por ello menos eficaz y rotundo. Pero no es imposible llegar a captar la contundencia de esta especie de «des-realización», cuando han sido justamente muchas de las actuales experiencias artísticas las que han *ex-puesto* su eficacia y sus efectos. Recábase no más en el llamado «cine ficción» y en buena parte de la literatura actual para constatar cómo el *pathos* de nuestra experiencia actual se las juega justamente en esta suerte de «disolución» de cualquier fundamento tranquilizador.

Y para la muestra, un botón: *La misteriosa llama de la reina Loana*, la reciente novela de Umberto Eco, es la puesta en obra del drama del hombre contemporáneo; mejor dicho del doble drama vivido por la pérdida de una memoria personal –ligada a lo que pudiéramos llamar con toda propiedad la identidad individual del sujeto– que disuelve cualquier posibilidad de una temporalidad sostenida, a pesar de conservar en toda su plenitud esa memoria histórica, de largo aliento, que parece afincar los lazos de inserción del sujeto en su sociedad. Una experiencia humana que busca sus raíces en el seno de una civilización de masas cuyas lógicas dejan sin piso alguno cualquier apuesta por la raíz.

«Bodoni –el protagonista– busca su `vida singular` indagando en una memoria colectiva formada por materiales típicos de la cultura de masas», atiborrada «con Sandokán y Fantomas»², cómics, cine hollygodiense, revistas de moda o marcas de productos de consumo. Y Umberto Eco –el voyerista³ de nuestra época– despliega una relectura de aquellos «materiales que estaban destinados a modalidades de consumo distintas», ahora con el propósito de reapropiarse «de ellos, indicando el `camino de salvación` del hombre masificado, que debe abandonar su condición de receptor de estímulos constantes sin posibilidad de sedimentación, para llegar a ser el autor de su propia experiencia vital, sin intermediarios, y construir así, a partir de la enciclopedia colectiva y pública, un yo significativo, una identidad individual e íntima»⁴.

No es en vano el que haya sido el mismo Umberto Eco quien puso en debate a apocalípticos y a integrados. Y no lo es, porque esta investigación novelada –o esta novela-investigación, poco más da para nuestros intereses– en torno a nuestro presente, no hace más que señalar el hecho de que justo en estos momentos de «olvidos de la memoria» –el momento en el cual parecen desfallecer todos los procesos que se consolidan alrededor de su poder mnemotécnico–, nos hallamos ante el paroxismo de su cultivo.

Recuperar, cuidar, cultivar, defender, promover, y ello desde todos los ámbitos posibles –vale decir: como políticas de estado, como núcleos de resistencia, como proyectos políticos a largo plazo, como mecanismos de cohesión, como hitos imborrables o nichos identitarios, son los nombres que le damos a su cultivo y su cuidado, como contrapeso a los supuestos fenómenos desintegradores por los cuales pasa la experiencia contemporánea.

² LOZANO MIRALLES, HELENA. «La carpeta olvidada». En: ECO, UMBERTO. *La misteriosa llama de la reina Loana*. Bogotá: Ed. Lumen, 2005. p. 489.

³ Más allá de su eficacia literaria, ¿no es acaso éste el nombre apropiado para un analista que como Eco ha sabido desentrañar los inter-textos de esa gigantesca enciclopedia de la cultura?

⁴ LOZANO MIRALLES, «La carpeta olvidada»..., *Op. Cit.*, p. 489.

Cultivo y olvido: entre ambos procesos se despliega pues nuestro presente, enrostrándonos a cada paso que los debates políticos, éticos, estéticos y pragmáticos en torno a nuestra manera de estar juntos, pasan por el ámbito de la(s) memoria(s). Digámoslo más explícitamente: Identidades y alteridades, universalismos y particularismos, globalizaciones y localismos, no son más que los efectos duales en los cuales queremos apresar esa «potencia misteriosa» de la enigmática diosa *mnemosyne* que tenía y tiene aún el poder de singularizarnos como humanos.

Cuestión de despliegue y de transformación de los dispositivos tecnaturales en el sentido preciso del término; porque justo en el momento en el cual se *aligeran* los soportes de transmisión de los procesos mnemotécnicos de «la cultura» –redes, nodos, interfases, virtualizaciones, simulaciones, etc. etc.–, sale a flote el debate de la memoria. Y con ello, un cambio en los registros para pensarnos como individuos o como colectividades: del registro de la civilidad, al registro de la mnemotecnia; del registro de la subjetivación al de la identidad; del registro de la otredad, al de la alteridad.

Cultivo y olvido: allí en su mutua implicación, es factible pues desplegar una reflexión sobre las memorias, las identidades y las alteridades, que es tanto como apostar a pensar nuestro presente.

Un hecho paradójico atraviesa hoy de manera cada vez más explícita los debates en torno a «la cultura»; formulémoslo en términos de la pregunta que implícitamente está induciendo una(s) respuesta(s): ¿por qué hoy, cuando parecen disolverse todos los dispositivos de diferenciación en aras de la reivindicación del carácter global de la condición humana, aparecen con más insistencia los discursos y las prácticas que reivindican los particularismos?

Enunciemos algunos rasgos que contextualizan esta paradoja.

- Es innegable que hemos asistido a un lento desplazamiento de la ya clásica oposición *universal/particular*, a la cuestión de la *identidad y la alteridad* en lo que a la configuración de lo humano se refiere. Más allá de los matices que tal desplazamiento ha tenido en la mayoría de los análisis teóricos (filosóficos, éticos, políticos, económicos, estéticos, culturales, etc.), puede vislumbrarse más bien la puesta en cuestionamiento de un proyecto con pretensiones universales (como el ya famoso proyecto moderno), que efectivamente legitimó tanto ética como políticamente la reducción de cualquier forma de sociabilidad a un ideal universal y avasallador⁵.
- Efectivamente tal proyecto moderno debía conducir irremediabilmente a la pérdida de pertinencia de toda legitimación racista para justificar su «imposición»; pero dejaba en todo caso latente el supuesto de una irreductibilidad al proyecto, basada justamente en el carácter particular de cada una de las agrupaciones humanas que aparecían ahora signadas como «culturas diferentes». Así lo atestigua el mismo desarrollo del debate de las llamadas «Ciencias del Espíritu», que lograron configurar durante todo el siglo XX la ya famosa diferencia entre ciencias comprensivas y ciencias explicativas, y que hicieron de esta «diferenciación» su misma legitimación; mejor dicho que se inventaron la diferencia como legitimación de su existencia como saberes: Allí se localiza todo el debate entre ciencias «hermenéuticas» y ciencias «explicativas –entre la verdad y el sentido–, cuyas oposiciones y cuyos enfrentamientos concurren no sólo en la diferencia entre ciencias duras y ciencias blandas, sino entre dos modos de acercarse a la explicación de los fenómenos humanos.

⁵ Baste simplemente recordar aquí la ya abundante literatura en torno a este debate de la modernidad. Poco importa para nuestros intereses que la opción elegida reivindicque, complete, olvide, rechace, recomponga o niegue la pertinencia de tal proyecto. Lo que nos interesa es rescatar la problematización práctica y teórica de ese ideal de universalidad –y en todos los ámbitos– que cruza de cabo a rabo y en todos sus matices a la cultura moderna.

La antropología implícita en las ontologías de corte fenomenológico-hermenéutico –dice José Luis Pardo–, que aspiraba, por así decirlo, a captar el sentido de la existencia humana *desde dentro* de la experiencia, sólo puede continuar ese programa fragmentando el espíritu en mil y una *visiones del mundo* incommensurables, cada una con su porción immanente de sentido (o sea, bajo esta perspectiva, de «verdad»), y cada una de esas porciones pugnando en un «conflicto de las interpretaciones» (o de las tradiciones culturales) que puede pensarse como un *diferendo* irresoluble (en sus versiones más «fuertes») o como la necesidad de un diálogo tendente a una «fusión de horizontes» (en las más «débiles»), presentando este oleaje hermenéutico como propuesta metodológica (o, para algunos, antimetodológica) para las ciencias humanas, tenidas entonces por epistemológicamente blandas y difícilmente discernibles de la literatura de ficción⁶.

- Basta mirar sin embargo las cada vez más aceleradas y cambiantes formas de sociabilidad para constatar que estamos ante otro escenario para repensar esta paradoja. Los actuales procesos migratorios, no sólo por su intensidad sino también por las modalidades nuevas que reviste⁷ –procesos que no son más que otra manifestación de la tendencia a la globalización–, han sacado a flote como forma de compensación poderosos movimientos hacia la diversificación, «basados en el fortalecimiento de identidades con raíces históricas y culturales, e incluso en la aparición de otras nuevas, que aparecen como respuestas adaptativas de colectivos con intereses específicos»⁸. Manuel Delgado lo enuncia claramente: «Todo tipo de prácticas y discursos, tanto

⁶ PARDO, JOSÉ LUIS. *Estructuralismo y Ciencias Humanas*. Madrid: Akal Ed., 2001. pp. 8-9.

⁷ Se calcula en casi doscientos millones el número de migrantes en el mundo, y según la Organización de las Naciones Unidas, una de cada mil personas emigra anualmente en el mundo.

⁸ DELGADO, MANUEL (Ed.). *Inmigración y cultura*. Barcelona: Centro de Cultura contemporánea, 2003. p. 6.

cotidianos como institucionales, constatan un claro aumento del rechazo hacia aquellos que son vistos como inaceptablemente diferentes de la mayoría, rechazo en el que cada vez más la interiorización por motivos culturales, viene a suplir los viejos prejuicios raciales»⁹. Lento, pero contundente desplazamiento de las formas de legitimación de una identidad racial o nacional, hacia la legitimidad de la cultura como supuesto enclave identitario y su correlato opositivo pero complementario –la alteridad–, como instrumento justificador de la diferencia.

Justo es aquí donde hace su aparición el problema de la memoria. Mejor dicho de las memorias, pues en el fondo lo que en esta disyuntiva entre identidad y alteridad se juega son estrategias de cohesión y de reconocimiento que pasan no tanto por supuestos enclaves naturales o cuasi-naturales que los sustenten, sino por mecanismos de poder y de control que actualizan lo que Pierre Levy denominó como tercer vector de hominización: la virtualización de la violencia¹⁰; es decir, la complejidad de las relaciones sociales, bien *ad intra* del grupo –como forma de cohesión y de jerarquización–, bien *ad extra* del mismo –como legitimación de su identidad inexpugnable.

Con razón dice Patxi Lanceros: «No sé si la curiosidad por lo extraño es `natural`; lo cierto es que las formas de reaccionar ante lo extraño y de operar sobre ello son culturales (y van desde la indiferencia –sincera o fingida– hasta la intervención con vistas al sometimiento, pasando por todos los modelos intermedios imaginables de relación e intercambio)»¹¹. «Cada cual llama barbarie a lo que no forma parte de su costumbre» decía con toda pertinencia Montaigne.

Y justo aquí también, en esa mutua co-pertenencia entre cultura, memoria, identidad y alteridad, y en el espacio que contemporáneamente han

⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁰ Cfr. LEVY, PIERRE. *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós, 1999. pp. 72 y ss.

¹¹ LANCEROS, PATXI. *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Bilbao: Hiria liburuak, 2000. p. 53.

constituido como terreno del debate en torno a nuestros actuales «modos de ser» y de «estar juntos», puede ubicarse una vía alterna para intentar comprender la trama compleja de nuestras sociabilidades.

Ya lo hemos insinuado: identidad y alteridad no son más que estrategias de reconocimiento y de cohesión que responden a un mismo plexo: el de la(s) memoria(s) tanto individuales como colectivas; de allí que existan tantas formas de identidad y alteridad como maneras de desplegar este campo de las memorias en dispositivos espacio-temporales concretos. Fuera de allí sólo queda alimentar la ilusión de que ambas –identidad y alteridad– son el punto de partida de una supuesta individualidad sustancializada en un Sujeto –particular o colectivo qué más da– que así les da consistencia y reconocimiento. No tenemos memoria; «consistimos en memoria porque es en la memoria donde estamos como sujetos», dice José Antonio Marina¹². El problema radica ahora en saber de qué memoria es que hablamos. He aquí un camino posible para indagarlo:

Mnemosyne desterr(itorializ)ada

Extraña experiencia es aquella que producen ciertos textos cuando su lectura nos coloca, a veces sin muchos sobresaltos, como «en nuestra propia casa»; como extraña es también la sensación experimentada cuando esta «familiaridad» se convierte en el ambiente sosegado que se respira cuando parece que «hablamos de lo mismo».

Basta cambiar el decorado y actualizar ciertos actores para comprender por ejemplo que ya Platón nos puso a hablar en lenguajes bastantes similares y por tanto a comprender de manera sospechosamente idéntica esa experiencia asombrosa que tenemos los mortales de recordar.

¹² MARINA, JOSÉ. «La memoria creadora». En: RUIZ-VARGAS, JOSÉ MARÍA (Comp.). *Claves de la memoria*. Valladolid: Ed. Trotta, 1997. p. 43.

He oído contar –dice Sócrates en *Fedro*– que en Naucratis de Egipto vivió uno de los antiguos dioses de allá, aquel cuya ave sagrada es la que llaman ibis, y que el nombre del dios mismo era Theuth. Este fue el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía a más del juego de damas y los dados, y también los caracteres de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus, cuya corte estaba en la gran ciudad de la región alta que los griegos llaman Tébas de Egipto, y cuyo dios es Ammón, y Theuth vino al rey y le mostró sus artes, afirmando que debían comunicarse a los demás egipcios. Thamus entonces le preguntó qué utilidad tenía cada una, y a medida que se inventor las explicaba, según le parecía que lo que le decía estaba bien o mal, lo censuraba o lo elogiaba. Así fueron muchas, según se dice, las observaciones que, en ambos sentidos, hizo Thamus a Theuth sobre cada una de las artes y sería muy largo exponerlas. Pero cuando llegó a los caracteres de la escritura: «este conocimiento, ¡oh rey! –dijo Theuth–, hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto.

Pero el rey respondió:

¡Oh ingeniosísimo Theuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí. No es, pues, el elixir de la memoria, sino el de la rememoración, lo que has encontrado¹³.

¹³ PLATÓN. *Fedro* (274e sig). En: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1972. pp. 881-882.

He aquí el espacio de familiaridad que este texto nos produce: la memoria es una facultad y una facultad interna para ser más precisos. La rememoración es un arte, mejor dicho, una habilidad cuya destreza y técnica en el manejo se justifica en la utilidad que produce; el artificio que allí se construye es un producto externo, un añadido que por su eficacia puede incluso producir el peor daño a la memoria: hacerla olvidar.

Basta cambiar el escenario del Egipto misterioso por los «territorios» telepolitas de nuestras megalópolis; basta mutar al Rey Thamus por las multinacionales que controlan hoy la «expansión de nuestras memorias» y al dios Theuth, inventor y artífice, por esos centros de investigación –mas mediática, clínica, neurológica, psicoanalítica e incluso cultural–; basta en fin cambiar los caracteres de la escritura por los registros telemáticos de la *videosfera* o la *hiperesfera*¹⁴, para constatar que la sensación de familiaridad entre Grecia y nosotros es uno de esos fenómenos que los historiadores caracterizan como de larga, de muy larga duración.

Pero vale la pena rescatar de este «espacio familiar» algunos elementos que desde la penumbra acompañan la reflexión sobre eso que hemos dado en llamar la «facultad de la memoria»:

- Todo proceso inventivo surge de una «exterioridad» que así lo coloca frente a una interioridad supuesta como dada y evidente.
- Toda invención como artificio lleva por tanto la marca de su estigma: puede dañar, alterar e incluso eliminar lo que consideramos natural, y por eso debe estar en los márgenes, en el afuera, en la periferia.
- Toda invención es producto de un «hacer» y, en tanto tal, es la prótesis de una supuesta naturaleza (física o humana poco importa) que se legitima obviamente por su eficacia.

¹⁴ Cfr. MERZEAU, LOUISE. «Ceci ne tuera pas cela». En: *Cahiers de médiologie*. No 6. *¿Pourquoi des médiologues?* Paris: Gallimard, 1998. pp. 17-25.

Mirada positiva que ya desde el saber griego quiere apresar estos «inventos» (aunque más bien deberíamos decir que quiere apresar la comprensión de todos los seres) por sus formas de operar; o lo que viene a ser lo mismo: convertir la función-útil del instrumento, del uso, en el registro de legitimación de toda la realidad. Naturaleza sí, pero naturaleza «artesanal» al decir de Félix Duque, en tanto se piensa no sólo a ella como tal naturaleza sino también al hombre como artífice –es decir como animal racional– y a los otros hombres como animales políticos, reunidos en el espacio de sociabilidad de la *pólis*.

Por eso Grecia¹⁵ se inventó la memoria como facultad afincada en el interior de un cuerpo o de un espíritu, según variemos de registro textual. Por eso tuvo que darle cuerpo bajo la estrategia de la mnemotecnia, para poderla pensar en sus efectos, aún así no lograrse acallar esas voces que tiempo atrás la habían pensado como divina. Al fin y al cabo, «en las diversas épocas y en las diversas culturas –como dice Jean Pierre Vernant– existe solidaridad entre las técnicas de rememoración practicadas, la organización interna de las funciones, su puesto en el sistema del yo y la imagen que los hombres se hacen de la memoria»¹⁶.

Si Grecia –y con ella nosotros– se inventó la memoria como una facultad, si pudo sustancializar ese fenómeno misterioso que «nos hace» al hacernos recordar, fue justamente porque la pensó desde una mirada antropocéntrica. Colocado el centro de gravedad de la comprensión del mundo en el eje articulador de una socialidad que ponía su equilibrio en la esfera de lo público (de la *pólis*), «naturaleza», «hombres» y «dioses» debían encontrar en otro espacio diferente a las cosmogonías, los relatos de su justificación. Y así, todos aquellos fenómenos que se hacían comprensibles por vía del relato mítico o del oráculo divino, debían someterse ahora a esta nueva

¹⁵ Sería más exacto hablar de esa región del mediterráneo que cubre también el Cercano Oriente.

¹⁶ VERNANT, JEAN PIERRE. «Aspectos míticos de la memoria y del tiempo». En: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1983. p. 89.

forma de verdad: la de la visibilidad sensible que en sus «aspectos» (*eidei*) deja aparecer ese otro mundo: el mundo como *phísis*, es decir como arte-facto.

Mnemosyne tenía que ser una diosa. La conquista progresiva de un pasado que dota de identidad tanto individual como colectiva, escapa a todo proceso repetitivo, capaz de comprenderse desde la diaria experiencia. Por eso debía aparecer –como tantos otros fenómenos psicológicos– bajo la forma de un poder sagrado, «superando incluso al hombre y sobrepasándole aún cuando éste experimente su presencia dentro de sí mismo»¹⁷.

Mnemosyne era pues inspiración; mejor dicho madre de la inspiración. Poseídos por las Musas sus hijas, los hombres habitan el mundo. Ella es la que produce esos «delirios» que generalmente por vía de la sublimación hacen «vivable el vivir» y en los cuales los mortales encuentran sus territorios de existencia. No se la puede apresar en los oficios cotidianos porque tales oficios son hijos de la destreza, del *ars*, de la *techné*; se la vislumbra a través de ellos y por ellos, justo porque sus «producciones y sus efectos» son los que dan cuerpo a la existencia colectiva e individual de los hombres. Sus Hijas, las Musas, así lo atestiguan: sus poderes inventivos y sus efectos creativos revelan inmediatamente que ellas mismas –como su madre– no son más que invenciones que nos hemos construido para vivir y que en su in-sistencia «etérea» no hacen más que exteriorizar ese cúmulo de creaciones que a la postre con-solidan y con-figuran lo que llamamos tradición.

Esta diosa es la que muere, digámoslo ahora sí, en aras de la «*episteme*», en aras del saber griego. Aunque en rigor no muere sino que queda oculta bajo las tramas de una saber positivo que quiere no sólo apresarla sino comprenderla –aún así tenga que reducirla– en sus efectos. Dígalos si no esa presencia tantas veces inoportuna e impertinente que siempre se constata

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

en esa pléyade de discursos, elocuciones y teorías con pretensiones de científicidad, que han insistido en elaborar un «saber positivo» sobre ella y que han tenido que optar más bien por hacer de los espacios de su ausencia, el único territorio en el cual es posible hablar de ella.

Sin embargo, hay aquí en este hecho una indicación que puede servirnos para pensar sobre la memoria sin necesidad de anclarla en una facultad humana.

Mnemosyne no es simplemente un recurso retórico-poético; es una estrategia –ella sí plenamente humana– que lucha por apresar ese halo de misterio que rodea la condición humana misma. Mnemosyne es una de las formas que hemos inventado para intentar elaborar unas preguntas que tienen la particularidad de haber encontrado respuestas sin haber sido ellas incluso formuladas; a saber: Y nosotros... ¿qué o quiénes somos?, ¿qué nos constituye? ¿por qué somos los únicos seres vivos animados que nos preocupamos por un tal saber?

Aunque en rigor Mnemosyne no resulta ser un invento nuestro; somos por el contrario una invención de esta diosa; lo que equivale a decir que no somos sujetos dotados de una facultad de memoria; somos sujetos por ella en tanto sólo «consistimos» en ella.

Si George Simmel, al examinar las condiciones de nuestra existencia pudo señalar con justeza que tragedia es esa necesidad de nuestro impulso espiritual de reificarse en una institución (una marca, una huella) para poder transmitirse, nosotros podemos constatar que nuestro *pathos* está precisamente en esa necesidad de inventarnos un presente en un pasado y para un futuro.

Queremos y debemos encontrar respuesta a una experiencia radical: la de ser sujetos de una carencia originaria que nos constituye como humanos.

El hombre es un animal inquisitivo –dice Félix Duque–. Aquello por lo que pregunta es *él mismo*. Desde los mitos y tradiciones orales de la más remota banda de cazadores-recolectores hasta las más refinadas especulaciones filosóficas de un Heidegger o literarias de un Joyce o un Musil, el hombre se pregunta por su ser y hacer y, con esta pregunta –con independencia de las dispares respuestas– corta, al menos idealmente las relaciones con el Universo y se repliega sobre sí mismo, viéndose como individuo («Yo») o como grupo diferenciado («Nosotros»). De este modo y como se cantó una vez, y para siempre, en el segundo estásimo de la *Antígona* sofoclea, el hombre se autodenomina to *deinótaton*: lo más pavoroso y admirable a la vez. *Pavoroso*, porque en esta retirada sobre sí mismo el hombre se enfrenta a todo lo demás como *lo otro*, lo mismo si esta alteridad se pliega a su desear u obrar o se resiste a su acción o pensamiento. En esta escisión, el hombre descubre, al mismo tiempo que a sí mismo, a la *naturaleza* como aquello a él enfrentado. *Admirable*, porque en ese repliegue, el hombre considera su propia historia (al menos en el devenir que hemos dado en llamar Occidente y que hoy triunfa a nivel planetario, quizá para mal, nunca lo sabremos), como la de una continua dominación y aglutinación de la naturaleza por el hombre¹⁸.

El relato bíblico judeo-cristiano de la expulsión del paraíso condensa en la figura de la desobediencia a un Dios –ahora gran artesano-constructor– la experiencia humana de esta especie de des-territorialización, y por vía de la asunción de la culpa, construye la esperanza de habitar por fin otra tierra, obviamente una vez realizada la expiación. Le tememos a este proceso vital que nos ha desterritorializado de la Tierra. Y le tememos porque nos angustia esa experiencia de tener que «perseguir la vida por otros medios diferentes a la vida misma»; de tener qué construir otros mundos para poder vivir. Si somos seres de una exteriorización, lo somos justamente en la medida en

¹⁸ DUQUE, FÉLIX. *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Técno, 1986. pp. 53-54.

que para ser humanos nos hemos de colocar fuera de nosotros, en las prótesis», como lo dice Bernard Stiegler¹⁹.

No en vano esta exteriorización constitutiva de nuestra condición humana nos coloca ante una «experiencia de ser» que construye en torno a dos puntos de referencia el espacio de nuestro reconocimiento; «experiencia de ser» que hace del nacimiento el acontecimiento inaugural dador de respuesta a la pregunta por el origen y que convierte a la muerte en la puerta de entrada a una trascendencia²⁰. Si en la experiencia del nacer aflora lo admirable, en esta de la muerte asoma lo pavoroso de la sentencia de Sófocles. Por eso, al decir que esta exteriorización nos constituye, simplemente estamos reconociendo el que antes de ella no hay en rigor condición humana alguna. Allí está la razón por la cual esta «inmanencia de la muerte en la vida» o el hecho de que lo vital no pueda perpetuarse más que invirtiéndose en la muerte, exige un registro que en su presencia desterritorializadora (o exteriorizada) lo contenga: especie de ritual que en su contundencia señala la necesidad de exorcizar una finitud ahora convertida en el territorio de la existencia.

Desterritorializados como especie, nuestro destino tanto individual como colectivo deberá construir sus propios territorios. Y allí Mnemosyne hace su aparición:

Túmulos, menhires, protuberancias; el bípedo que entierra sus muertos, coloca algunos guijarros o piedras sobre el lugar de

¹⁹ STIEGLER, BERNARD. «Leroi-Gourhan. L'inorganique organisé». *En: Les cahiers de médiologie*. No. 6. *Op. Cit.*, pp. 131 y ss.

²⁰ «Cada ser humano está confrontado en el curso de su vida a dos grandes enigmas: el de su nacimiento y el de su muerte. De un lado, cómo ha nacido y de dónde viene; del otro, qué llegará a ser. Cada sociedad intenta organizar un conjunto de respuestas a estas preguntas con el fin de mitigar el sufrimiento que les está ligado. Y lo hace a través de rituales rigurosamente codificados. Los lazos de filiación dan a cada nuevo arribo al mundo un patrónimo y una genealogía; y toda cultura desarrolla un conjunto de prácticas a través de las cuales ella honra a sus muertos». TISSERON, SERGE. «Antimémoire». *En: Les cahiers de médiologie*. No. 7. «*La confusion des monuments*». París: Gallimard, 1979. p.152.

inhumación –dice Régis Debray–. El chimpancé emite señales, instrumenta eventualmente una rama de un árbol; pero no monumentaliza nada, toda vez que no sepulta a sus congéneres». El monumento nace de la muerte y contra ella advierte a los mortales; (del latín *monere*-advertir, recordar); materializa la ausencia a fin de hacerla ´vistosa´, llamativa y significativa. Exhorta a los presentes a conocer aquello que ya no está más, y a reconocerlo (justamente) en el monumento²¹.

Colocada en esta exterioridad, la diosa Mnemosyne difícilmente puede ser acorralada en los confines de una facultad sin que en tal confinamiento pierda esa su «fuerza misteriosa», en aras de una eficacia instrumental. O dicho en forma inversa: a lo mejor esa condición de experiencia síquica que incluso es factible intentar localizar neuronalmente adquiera otra dimensión cuando se le despliega más bien como «capacidad de conservar y recuperar los elementos de la experiencia interna o externa». Así las cosas –como dice José Antonio Marina– el apacible desván de la memoria tiene que ser guardado en el baúl de los recuerdos y ser sustituido por un complejo activo de destrezas y habilidades que nos permite múltiples actuaciones del pasado»²². **e**

²¹ DEBRAY, REGIS. «Trace, forme ou message?». En: *Les cahiers de médiologie*, No. 7. *Op. Cit.*, p. 5.

²² MARINA. «*La memoria creadora*»..., *Op. Cit.*, p. 37.