

# Israel, Pueblo de la Memoria

Gabriel AMENGUAL COLL

Universidad de las Islas Baleares  
g.amengual@uib.es

## RESUMEN

Tomando como punto de partida la importancia de la memoria en Israel (1), se trata, en primer lugar, de la concepción del tiempo que hace posible hacer memoria (2) y qué significa memoria (3), pasando después a considerar los verbos de la memoria, es decir, los ejercicios de la memoria: recordar, rememorar, conmemorar (4). La historia recordada suele ser la de las hazañas, en cambio en Israel encontramos que la historia del dolor tiene una presencia relevante (5), cuya consideración lleva a la experiencia del horror que ha sufrido en el siglo XX: Auschwitz, lo cual ha dado nuevos motivos para la memoria, incluso un mandamiento o nuevo imperativo categórico (6). A lo largo de la exposición la memoria se nos ha presentado con una fuerte dimensión teológica y también ética, de modo que en la conclusión (7) se pregunta por la relación entre ambas dimensiones.

**Palabras clave:** Memoria, biblia, sentido del tiempo, historia y memoria, recordar, rememorar, conmemorar, memoria del dolor, deber de memoria, memoria y reflexión, dimensión ética y teológica de la memoria.

## Israel, people of memory

## ABSTRACT

Beginning with the importance of memory in Israel (1) we first deal with the concept of time that makes possible memory (2) and what does memory mean (3), passing afterwards to a look at the verbs of memory, i.e. ways to practice memory: remind, remember, commemorate (4). Historical memory normally recalls heroic deeds, whereas in Israel we find the history of pain to be significantly present (5), consideration that leads to the experience of horror suffered in XX century: Auschwitz, origin of new reasons for memory, even in a sense of order or categorical imperative (6). During all our exposition memory proved to have a strong theological dimension and also an ethical component, so that in the conclusive part (7) we ask for the relation between both.

**Keywords:** Memory, Bible, sense of time, history and memory, remind, remember, commemorate, memory of pain, obligation of memory, memory and reflection, ethical and theological dimension of memory.

SUMARIO: 1. La relevancia de la memoria en Israel. 2. El sentido del tiempo. 3. ¿Qué significa memoria?. 4. Los verbos de la memoria: los ejercicios de la memoria. 4.1. Recordar. 4.2. Rememorar. 4.3. Conmemorar. 5. Memoria del dolor. 6. El precepto 614 o el nuevo imperativo categórico: el deber de la memoria. 7. Conclusión. 8. Bibliografía.

FECHA DE RECEPCIÓN: 15 DE 06 DE 2014  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 22 DE 06 DE 2014

## 1. LA RELEVANCIA DE LA MEMORIA EN ISRAEL

Mi propósito general es hablar del legado judío en nuestra cultura europea, occidental. Un tema muy vasto, del que simplemente podré evocar algunas líneas. Mi intención es reivindicar estas raíces de nuestra cultura, y algo más que raíces, también tronco, ramas, hojas, flores y fruto.

He querido concretar este legado en el rasgo que define a Israel como «Pueblo de la Memoria»<sup>1</sup>. Tomo esta bella caracterización de uno de mis maestros en Teología, Johann Baptist Metz, que en repetidas ocasiones ha reivindicado la razón anamnética, frente a la razón moderna, que por descuidarla, se ha hecho ‘mediocre’ (*halbiert*), ha partido su alma, perdiendo una mitad, convirtiéndose en instrumental.

La importancia de la memoria para Israel se hace patente si consideramos que sus libros sagrados son en gran medida libros de historia, que cuentan historias de familias, de tribus, del pueblo, de la humanidad, de la creación. Las mismas exhortaciones de los profetas o las reflexiones de los sabios se basan en historias y se presentan bajo forma de historias. Incluso las promesas, su fiabilidad, se basa en recuerdo de lo que Dios hizo ya a favor de su pueblo. Israel se sabe constituido como pueblo por una historia y por la memoria de esta historia. Sus libros son fundamentalmente los libros de su memoria, ciertamente una memoria que no mira sólo al pasado, sino que abre un futuro.

La creencia fundamental de Israel es, según Fackenheim, la fe en la presencia de Dios en la historia. «El Dios de Israel no es una deidad mitológica que se mezcle alegremente con los hombres en la historia»; «es Dios mismo quien actúa en la historia humana» y «Él se hizo inequívocamente presente a todo un pueblo al menos una vez»<sup>2</sup>. Precisamente por eso los acontecimientos de la historia afectan a la fe israelita, que se ha visto probada por sacudidas y catástrofes históricas<sup>3</sup>. «A lo largo de su carrera milenaria, la fe judía ha pasado por muchos acontecimientos que han hecho época, tales como el final del profetismo y la destrucción del primer Templo, la rebelión macabea, la destrucción del segundo Templo y la expulsión de España. Cada uno de estos acontecimientos supuso una nueva exigencia para la fe judía, es más, no habrían hecho época de no ser así. Sin embargo, no produjeron una nueva fe, sino una confrontación en la que la antigua fe fue puesta a prueba a la luz de la experiencia contemporánea»<sup>4</sup>. A pesar de estas pruebas, o precisamente por ellas, «la fe judía no sólo rehusó desesperar de Dios, sino que también rehusó desconectarlo de la historia y buscar escapatoria en el misticismo o en un espiritualismo extraño al mundo»<sup>5</sup>. Es más, la experiencia histórica le llevó a la convicción de que el Dios «que en el Mar Rojo luchó a favor de Israel no era otro que el Creador del mundo»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Metz 1999, 73ss. Cf. Zamora 2011, 507.

<sup>2</sup> Fackenheim 2002, 28.

<sup>3</sup> Fackenheim 2002, 29.

<sup>4</sup> Fackenheim 2002, 33.

<sup>5</sup> Fackenheim 2002, 30.

<sup>6</sup> Fackenheim 2002, 32.

Esta fe tan probada, que ninguna experiencia adversa es capaz de destruir, «ella misma se ha originado en acontecimientos históricos»<sup>7</sup>, ella misma tiene como base una «experiencia radical»<sup>8</sup> que configura la historia entera y la percepción misma del tiempo y obviamente la concepción de Dios, un Dios trascendente y a la vez involucrado en la historia de su pueblo<sup>9</sup>.

Dada esta fe tan arraigada en la historia no es de extrañar que la historia tenga un peso decisivo en la propia identidad. Así como con el griego Simonides en el siglo VI a.C. nace el arte de la memoria que será desarrollada por la retórica romana, con Israel surge la memoria cultural. La nemotécnica era individual, destinada a formar la capacidad retentiva de los oradores; la memoria cultural es colectiva, con el fin de asegurar la identidad, fundar un orden religioso, social y político, creando la comunidad de la memoria<sup>10</sup>. «La Biblia hebrea no parece vacilar cuando ordena recordar. Sus mandatos para recordar son incondicionales, [...] la memoria es siempre esencial»<sup>11</sup>, e incluso «es un imperativo religioso para el pueblo entero»<sup>12</sup>. De modo paradigmático y muy actual, Israel ofrece un ejemplo de cómo la identidad, tanto la social como la personal, se construye sobre la base de la memoria, elaborándola, recordándola y reviviéndola.

Esta constatación nos remite a algunas preguntas básicas, pues, entonces ¿qué significa recordar, que pueda llegar a tener tal significado? ¿Qué se recuerda? ¿Cómo lo recordado puede ir tejiendo la propia vida?

## 2. EL SENTIDO DEL TIEMPO

Antes de entrar en estas cuestiones, hay una previa, una cuestión de fondo, que determina las preguntas y su respuesta. La sola mención del peso, que la memoria tiene en el pueblo de Israel, nos pone ante un problema de fondo que por lo menos hay que evocar. Que el recuerdo pueda ser actualizado y revivido, celebrado y festejado, de modo que siga vivo en el presente y que además abra caminos para el futuro, ello sólo es posible dentro de una concepción peculiar del tiempo que contrasta fuertemente con la nuestra.

Nuestra concepción vulgar del tiempo lo asemeja a una línea recta indefinida, a lo largo de la cual se van marcando, colgando los acontecimientos o los personajes. De hecho las cronologías frecuentemente se escriben y dibujan de este modo. Se trata de la idea de un tiempo como sucesión de acontecimientos, unidos por un flujo homogéneo e indefinido, que siempre fluye de modo igual e indefinido, como si el tiempo

---

<sup>7</sup> Fackenheim 2002, 33.

<sup>8</sup> Fackenheim 2002, 33-39.

<sup>9</sup> Fackenheim 2002, 47.

<sup>10</sup> Assmann 2007, 30.

<sup>11</sup> Yerushalmi 2002, 2.

<sup>12</sup> Yerushalmi 2002, 8.

fuera independiente de los acontecimientos que en él tienen lugar, los cuales pueden ser más o menos abundantes o importantes, pero en ningún caso modifican la línea recta del tiempo, que sigue su curso<sup>13</sup>.

Esta concepción, que podríamos llamar homogénea e indefinida del tiempo, no es la de Israel. Israel es incapaz de separar los acontecimientos de su tiempo respectivo, no podía pensar un tiempo sin un determinado acontecimiento. Su tiempo no es un tiempo vacío, conocía solamente un «tiempo lleno». El hebreo no tiene una palabra para nuestro tiempo vacío. Para el hebreo, el tiempo es siempre un momento temporal, un corte temporal, tiempo de algo: «tiempo del embarazo» (Mi 5,2), el tiempo de apacentar y el tiempo de recoger el ganado (Gen 29,7), «el tiempo en que los reyes salen a campaña», a la guerra (2 Sam 11,1); en el caso del proyecto extraordinario de reconstruir el templo se debate si ha llegado su tiempo (Ageo 1,4); a su tiempo el árbol da su fruto (Sal 1,3); Dios da a su tiempo el alimento a toda criatura (Sal 104,27). Es decir, todo acontecimiento tiene su determinado orden temporal; lo importante es que cada acción no falle a su debido tiempo (Qo 3,1-8); el acontecimiento no es pensable sin tiempo, ni el tiempo sin acontecimiento<sup>14</sup>.

De ahí el uso del plural: los tiempos. Así un salmo expresa la confianza diciéndolo a Dios que «mis tiempos están en tus manos» (Sal 31,16)<sup>15</sup>, lo cual sugiere que no existe la concepción de un tiempo, sino que la vida del hombre se compone de una serie de muchos tiempos. «Mis tiempos están en tus manos» significa, pues, que todas mis acciones y acontecimientos, todas mis obras y mis experiencias, todo mi ser en su total despliegue, están en tus manos, no una sucesión vacía de tiempo, pues la vida humana es la trayectoria que se compone de la sucesión de muchos tiempos.

El tiempo lleno por excelencia son las fiestas. Ellas mismas, por una parte, ponen de manifiesto que también Israel definió su calendario de acuerdo con el ritmo de la naturaleza y la agricultura, dando un lugar destacado a la primavera, al renacer de la naturaleza, y al otoño, a la acción de gracias por la cosecha. Con ello se adapta a su ambiente cultural. Pero, por otra parte, las fiestas de Israel muestran otra concepción del tiempo, puesto que las fiestas, originariamente agrarias, han sido historizadas, obtienen su contenido celebrativo de la historia, de los acontecimientos fundadores, como son la salida de Egipto (el paso del Mar Rojo) y la alianza<sup>16</sup>.

También la historia se entiende como la serie de acciones y acontecimientos, que Israel experimenta como acciones salvadoras que Dios va realizando a favor de su pueblo. Con la suma de los diversos acontecimientos se va construyendo la concepción lineal de la historia, que definitivamente escapa de la concepción cíclica del

<sup>13</sup> Ofrece una importante crítica a esta concepción del tiempo Benjamin 2007, vol. II/1, 314.

<sup>14</sup> Rad 1970, 76.

<sup>15</sup> La Biblia de Jerusalén traduce por «mi destino está en tus manos»; la Nueva Biblia Española: «En tu mano están mis azares».

<sup>16</sup> Rad 1970, 79. También está la fiesta del Año Nuevo (Januká), en cuya celebración se mezclan motivos como la luz, la creación, la expiación, la entronización, la fecundidad.

tiempo, entendido como el ciclo del eterno retorno de lo mismo<sup>17</sup>. Esta concepción de la historia es una de las mayores aportaciones de Israel<sup>18</sup> a la historia de la religión y de la cultura.

La memoria actualiza las acciones y acontecimientos liberadores y abre un nuevo futuro en el que éstos alcanzarán su pleno cumplimiento. La memoria liberadora abre a la esperanza, afianza la fe en la promesa de unos tiempos de justicia y fraternidad, paz y felicidad (Is 11,1-9). De esta manera, lejos de ser un ciclo cerrado y repetitivo, el tiempo se abre desde un pasado liberador a un futuro prometedor. La confianza en la promesa se basa, en último término, en la acción creadora de Dios que es incesante. «La génesis no ha terminado; continúa; estamos en génesis»<sup>19</sup>, dice esta experiencia de la historia.

### 3. ¿QUÉ SIGNIFICA MEMORIA?

El tiempo y la historia no son un *fluir* homogéneo e indefinido, sino que vienen dados y constituidos por acontecimientos. A partir de ahí podemos preguntarnos qué es la memoria, qué significa tener memoria, guardar memoria, hacer memoria. ¿Qué clase de ejercicio o acción es éste? Lo primero que al respecto cabe decir es que se debe «liberar la memoria de su nivelación de facultad psicológica [junto a la inteligencia y la voluntad] y reconocerla como un rasgo esencial del ser finito e histórico del hombre»<sup>20</sup>. La memoria no es una mera facultad del alma humana, sino la dimensión del ser humano que forma su propia identidad, su ser.

Un primer camino para la comprensión de la *memoria* consiste en diferenciarla respecto de la *historia*. Mucho se ha escrito en los últimos tres decenios sobre esta distinción. Para detectarla basta con fijarse que la historia versa sobre países, pueblos, instituciones, saberes, etc.; mientras que la memoria es de un pueblo, un individuo. Es decir, la historia tiene *objeto*, mientras que la memoria tiene *sujeto*, sea individual o colectivo.

A principios del siglo XX, el sociólogo Maurice Halbwachs<sup>21</sup> (Reims 1877-Buchenwald 1945), discípulo de Bergson y de Durkheim, forjó la distinción entre me-

<sup>17</sup> Rad 1970, 81. Cf. Eliade 1994a, 1994b.

<sup>18</sup> Rad 1970, 82.

<sup>19</sup> Tresmontant 1962, 33.

<sup>20</sup> Gadamer 1968, 13. De todos modos no habría que confundir una nivelación con la simple inclusión dentro de la lista de facultades espirituales del hombre, como es el caso de S. Agustín, el cual ciertamente la cuenta como una de las tres facultades, junto a la inteligencia y la voluntad, que juntas forman en el alma la imagen de la Trinidad de personas en Dios, y, sin embargo, la memoria es como el fundamento permanente del yo, la interioridad, la condición del ejercicio de las demás facultades. De su tratamiento de la memoria muy bien cabría decir lo que Husserl afirmó acerca de su tratamiento del tiempo: «la modernidad, orgullosa de su saber, no ha llegado en estas cosas ni más allá ni más profundamente que este grande y riguroso pensador» (Husserl 1966, Husserliana vol. X, 3). Sobre la memoria en S. Agustín cf. Amengual 2011, 56-67.

<sup>21</sup> Halbwachs 2004a, 2004b. Cf. Namer 2000; Assmann 2007, 34-48.

moria e historia, poniendo de parte de la primera todo lo que fluctúa, lo concreto, lo vivido, lo múltiple, lo sagrado, la imagen, el afecto, lo mágico, mientras que de parte de la historia se encuentra lo crítico, conceptual, problemático, laicizante.

«La memoria es el recuerdo de un pasado vivido o imaginado [...]. La memoria, por naturaleza, es afectiva, emotiva, abierta a todas las transformaciones, inconsciente de sus sucesivas transformaciones, vulnerable a toda manipulación, susceptible de permanecer latente durante largos períodos y de bruscos despertares. [...] Por el contrario, la historia es una construcción siempre problemática e incompleta de aquello que ha dejado de existir, pero que dejó rastros. A partir de esos rastros, controlados, entrecruzados, comparados, el historiador trata de reconstituir lo que pudo pasar y, sobre todo, integrar esos hechos en un conjunto explicativo. La memoria depende en gran parte de lo mágico y sólo acepta las informaciones que le convienen. La historia, por el contrario, es una operación puramente intelectual, laica, que exige un análisis y un discurso críticos»<sup>22</sup>.

Esta distinción es sobre todo relevante para el caso de la Biblia hebrea. En ella lo recordado es siempre historia interpretada, frecuentemente dotada de significado teológico, no se trata nunca de hechos puros<sup>23</sup>, es más, frente al gran peso de la memoria en Israel, la historiografía aparece sin importancia, no interesa tanto la historia como la memoria, no tanto los hechos como su significado. La memoria es, por definición, selectiva, y su «principio de selección» manda recordar «sobre todo los actos en que Dios interviene en la historia, y las respuestas del hombre a ellos, sean positivas o negativas»<sup>24</sup>.

Otro camino para explicar el significado de la acción de recordar, consiste en recurrir a la etimología, que hace proceder el término de la raíz latina *cor*, *cordis*, corazón. Re-cordar significa entonces el movimiento de vuelta al corazón, a lo que la vida ha ido dejando como poso en él, volver al corazón, o traer al corazón algo vivido. De hecho tanto en francés como en catalán, saber de memoria se dice también con la expresión «saber de corazón»: *savoir par coeur* o *saber de cor*<sup>25</sup>.

Esta etimología viene de algún modo legitimada y reforzada por la teoría de la anamnesis de Platón<sup>26</sup>, para el cual todo conocer es recordar, porque todas las ideas las lleva ya el alma en sí desde su vida anterior preterrenal. Recogiendo la tradición

<sup>22</sup> Nora 2006; cf. id. 1997, vol. I, 23-43; este mismo texto citado se encuentra casi literal en Nora 1997, 24s.; Dosse 2000, 182-188; Assmann 2007, 42-45. Ampliamente sobre la cuestión Ricoeur 2003.

<sup>23</sup> Fischer 2003, 12.

<sup>24</sup> Yerushalmi 2002, 10.

<sup>25</sup> Un sentido semejante podría verse en el *record* inglés, aunque su significado caiga del lado del registro, de la objetivación del recuerdo. Por otra parte también conoce *learn by heart*, 'aprender de corazón'.

<sup>26</sup> Platón, *Menón* 81 d 4s. (1983, vol. II, 302): «el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia»; *Menón* 86 b 1 (1983, 312): «siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma»; *Fedón* 74 d-76 c (1986, vol. III, p. 60-64); Oeing-Hanhoff 1971, vol. I, 263-266; Id. 1965.

platónica, Hegel explicará la memoria como interiorización, *Erinnerung*, que es a la vez recuerdo e interiorización o es recuerdo siendo interiorización, teniendo la fuente y los objetos del recuerdo en uno mismo, en el espíritu<sup>27</sup>.

El sentido bíblico, no excluye el significado de interiorización, más bien llega también a él, pero no es el primero. Recordar es primeramente una salida de sí y una escucha. Recordar es abrirse a la exterioridad absoluta y escuchar, acoger, no resistir ni endurecer el corazón por la cerrazón en sí mismo. «Ojalá escuchéis hoy su voz: ‘No endurezcáis el corazón’» (Sal 95,7), dice el Salmo.

Lo fundante de la identidad de Israel, lo que ha de guardar en su corazón y lo que ha de transmitir a las generaciones futuras, es el «Shema Israel»: «Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas.» (Dt 6,4-9) Al mandato de la escucha sigue el de que las palabras escuchadas «queden en tu corazón», para así poder ser recordadas, volviendo al corazón lleno de tales palabras, y para así transmitir las a «tus hijos».

El origen y fundamento de Israel es una exterioridad absoluta, pero que habla y se dirige al hombre; por tanto una exterioridad a la que hay que escuchar, atender, acoger, seguir, obedecer. Una vez que uno se ha abierto al Otro y lo ha acogido, solamente entonces tiene algo que recordar y se inicia el camino de vuelta a lo oído y escuchado, sólo entonces puede haber interiorización.

Lo primero a escuchar es una palabra y un mandato. Si bien el mandato no es en verdad exactamente lo primero, pues a él le precede la acción liberadora de Dios, que es el fundamento de todo mandato. La exterioridad, a la que hay que primeramente atender, es también la exteriorización de Dios, su acción liberadora, que revela quién es. Una vez abierto el corazón a la Palabra, el recordar significa hacer presente las obras, las hazañas del ‘Dios que salva’.

Esta exterioridad, previa respecto del acto de memoria, es de tal manera absoluta que la memoria es, ante todo, memoria de Dios, tiene a Dios como sujeto, es Dios quien primero se acuerda. Cuando en la Biblia se habla de «la memoria [...] se utiliza más para indicar las relaciones de Dios con el hombre, con mucha menor frecuencia de los hombres entre sí»<sup>28</sup>. Se trata de «la relación recíproca entre Yahvé e Israel o entre Yahvé y cada israelita en particular»<sup>29</sup>. «Esto presupone una sólida relación entre ambos interlocutores. Dios, es el Dios fiel ‘que mantiene su alianza por mil

<sup>27</sup> Hegel 1997, §§ 452-454; Id. 2010, vol. I, 626. En la *Enciclopedia* Hegel hace una exposición psicológica de la memoria, y en «El saber absoluto» de la *Fenomenología* resume la constitución del saber absoluto; tanto en un lugar como en el otro juega con el doble sentido de *Erinnerung*: recuerdo e interiorización. Cf. Stederoth 2006, 202s.

<sup>28</sup> Briglia 1998, 32.

<sup>29</sup> Schottroff 1978, 719.

generaciones' (Ex 20,6), que cumple sus promesas. La alianza supone un Dios 'que se acuerda' de su pueblo»<sup>30</sup>.

«La expresión 'Dios se acuerda' designa la intervención de Dios que acude a ayudar al hombre»<sup>31</sup>; esta actitud divina es experimentada en las situaciones más diversas de la vida, especialmente en situaciones de necesidad, de modo que se convierte en el trasfondo de toda acción de gracias. Por eso es también memoria de Dios, en el sentido que tiene a Dios como objeto primordial, pues la historia humana es su revelación. «Incluso Dios sólo es conocido en tanto se revela 'históricamente'»<sup>32</sup>, como el Dios «de nuestros padres», esto es, el Dios de la historia.

Esta exterioridad es constitutiva de la memoria bíblica y de la identidad de Israel, que lo constituye en testigo de la soberanía y trascendencia del Dios de la creación, de la revelación y de la alianza, acciones que vienen de lo alto y no pueden deducirse de las capacidades humanas o de la mera razón<sup>33</sup>, apuntan a una realidad personal inmemorial, anterior a toda subjetividad humana, de manera que ésta nunca podrá afirmarse como absoluta, sino siempre como recibida, dada por una llamada anterior, por alguien que llama a la existencia. Levinas recordará que «la creación *ex nihilo* [...] comporta para la criatura una pura pasividad»<sup>34</sup>. Esta pasividad, que originariamente se experimenta respecto de Dios, también se aplica a la relación con el otro<sup>35</sup>, de modo que con el otro se instaura a la vez un parentesco y una heterogeneidad radical, una exterioridad recíproca<sup>36</sup>, estableciendo a la vez igualdad y una primacía del otro.

Este modo de comprender la subjetividad rompe —mucho antes de conocerlo— con el modelo de una interioridad centrada en sí, como la «ciudadela interior» de Marco Aurelio y los estoicos<sup>37</sup>, e inaugura el modo paradigmático de entender el sujeto que desarrollarán la teoría del reconocimiento y las teorías de la intersubjetividad en la modernidad y en la contemporaneidad y que han pasado a ser el planteamiento más común en las ciencias sociales.

#### 4. LOS VERBOS DE LA MEMORIA: LOS EJERCICIOS DE LA MEMORIA

Teniendo en cuenta estas dos premisas: el peculiar sentido del tiempo y la referencia primera de todo recordar a una exterioridad absoluta, podemos pasar a la con-

<sup>30</sup> Briglia 1998, 32.

<sup>31</sup> Schottroff 1978, 719.

<sup>32</sup> Yerushalmi 2002, 7.

<sup>33</sup> Lovsky 1955, 19. Cf. Kneer 2003, 13.

<sup>34</sup> Levinas 1990, 16.

<sup>35</sup> Kneer 2003, 69. Levinas 1971, 269: «Rien ne saurait mieux distinguer totalité et séparation que l'écart entre l'éternité et le temps. Mais dès lors, autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu». Sobre el concepto judío de prójimo ver el clásico estudio Cohen 2004.

<sup>36</sup> Levinas 1971, 269: «Le décalage absolu de la séparation que la transcendance suppose, ne saurait mieux se dire que par la terme de création, où, à la fois, s'affirme la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale, leur extériorité réciproque à partir du néant».

<sup>37</sup> Hadot 2013.

sideración de los verbos de la memoria, a los ejercicios de la memoria que se pueden resumir en estos tres: recordar, rememorar y conmemorar.

#### 4.1. RECORDAR

Memoria significa, en primer lugar, recordar, guardar memoria y transmitirla a las generaciones futuras, mantener vivo el recuerdo de la propia vida del pueblo y de las maravillas que Dios ha obrado en su favor.

«Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: ‘¿Qué son estos estatutos, estos preceptos y estas normas que Yahvé nuestro Dios os ha prescrito?’, dirás a tu hijo: ‘Éramos esclavos de Faraón en Egipto, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte. Yahvé realizó a nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles en Egipto [...]. Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos y entregarnos la tierra que había prometido bajo juramento a nuestros padres’». (Dt 6,20-23)

La pregunta del hijo arraiga en lo concreto de la vida de cada día, es una pregunta acerca del sentido de las cosas. A la pregunta el padre responde, pero no dando explicaciones teóricas, sino narrando el relato de los orígenes de Israel. El padre no pretende justificar una práctica, sino cargar de significado los gestos más banales.

#### 4.2. REMEMORAR

El recuerdo, en último término, no pretende transmitir un saber, sino introducir en una historia y más en concreto en una alianza, en una comunidad de recuerdo y de alianza. Es significativo que la pregunta del hijo sea acerca de lo que «Yahvé os ha prescrito», mientras que la respuesta habla siempre de «nosotros» en primera persona plural, integradora. De esta manera se funda tradición, gracias a la transmisión de una historia, de una experiencia, cuya comunicación crea comunidad. De ahí la importancia de la narración.

«El papel de la tradición es posibilitar a un individuo o a una generación que pueda superar su propia historia y medirla con la vara de la historia de su pueblo»<sup>38</sup>. Marca, tanto al individuo como a la generación, su pertenencia a una historia que lo posibilita, define su identidad y lo potencia. Señala la facticidad que constituye a la vez el conjunto de posibilidades abiertas a su existencia. La rememoración apunta a esta dialéctica entre el pasado y el presente.

En efecto, «para entrar en la historia, hay que asumir los acontecimientos fundadores del pueblo», y, sin embargo, dichos acontecimientos mismos están «fuera de

<sup>38</sup> Trublet 1990, 196.

nuestro alcance. Y si llegamos a ellos, lo debemos a que una tradición ha mantenido su recuerdo»<sup>39</sup>, y mantener el recuerdo significa reinterpretarlo y actualizarlo.

Rememorar hace que los hechos del pasado, que se guardan porque han tenido una significación histórica, configuren la existencia personal y colectiva. «La vida de Israel debe ser un continuo ‘hacer memoria’. Más aún, su existencia depende de esta actitud fundamental. En la tradición deuteronomica el descanso sabático no tiene como motivación el reposo de Dios el séptimo día (Cf. Ex 20,11), sino el recuerdo de la esclavitud»<sup>40</sup> (Dt 5,15). Todo el código de la alianza, con su fuerte sentido social, se fundamenta en la experiencia fundadora de la liberación. «La ‘Doctrina Social’ de Israel tiene su origen en su memoria de la opresión y de la libertad experimentada como don gratuito de la misericordia de Dios»<sup>41</sup>. En este sentido hay que entender el recuerdo de la liberación como justificación y motivación de los mandamientos.

### 4.3. CONMEMORAR

«Conmemorar es hacerse contemporáneo del acontecimiento evocado por los relatos»<sup>42</sup>. La conmemoración por excelencia es la fiesta de la Pascua. A propósito de esta celebración se cita, según el rito judío, la frase siguiente de un maestro del Talmud: «De generación en generación es un deber para cada uno considerarse él mismo como uno de los que estuvieron en Egipto y de allí salieron»<sup>43</sup>. No sólo se relata lo que pasó, sino que uno se mete en la piel de los personajes de la historia. El pasado se convierte así en parábola del presente. Insiste en ello sobre todo el Deuteronomio: «Yahvé nuestro Dios ha concluido con nosotros una alianza en el Horeb. No con nuestros padres concluyó Yahvé esta alianza, sino con nosotros, con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos» (Dt 5,2-3). Y así se pone de manifiesto en la celebración actual de la pascua en la familia judía: «éramos esclavos del Faraón de Egipto [...] pero el Santo, sea bendito, quiere sacar de Egipto no sólo a nuestros padres, sino también a nosotros, a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos»<sup>44</sup>. Esta es la tarea que le incumbe a aquel que recuerda. Este es el resultado de la conmemoración.

Para ello desde el principio se establecen días de rememoración o conmemoración: el *shabbat* semanal y las fiestas<sup>45</sup>, que van marcando el tiempo, de modo que éste deja de ser algo que fluye de modo indefinido y siempre igual, homogéneo y vacío. El memorial no indica simplemente un hecho de la memoria humana para salvar del olvido un acontecimiento del pasado, sino que en la fiesta Dios mantiene y actualiza en el hoy del pueblo sus ‘maravillas’ pasadas, sus actos portentosos de misericordia y salvación.

<sup>39</sup> Trublet 1990, 196.

<sup>40</sup> Briglia 1998, 41.

<sup>41</sup> Briglia 1998, 41.

<sup>42</sup> Trublet 1990, 196.

<sup>43</sup> Apud Trublet 1990, 203.

<sup>44</sup> Apud Cardona Ramírez 2008, 122.

<sup>45</sup> Maertens 1964. Cf. Benjamin, 2007, vol. I/2, 242s.

Si el recordar y el rememorar apuntan a la memoria comunicativa, que puede llegar a la escritura, apuntando por tanto a la comunidad de la memoria y de la transmisión, el conmemorar lo hace a la memoria institucionalizada, al memorial<sup>46</sup>.

Estos tres verbos apuntan a la triple dimensión de la memoria: 1ª) la dimensión temporal por la que se unen las diversas generaciones de un pueblo, nación o sociedad, creando la identidad diacrónica tanto individual como colectiva; 2ª) la dimensión social o comunitaria por la que se crea la comunidad de memoria, con su identidad sincrónica o cohesión social entre sus miembros; 3ª) la dimensión de contenido, el sentido que funda, orienta y justifica el orden normativo, sea moral, político o jurídico, el orden ritual y el orden social; es la dimensión que afecta al sentido tanto de la biografía como de la historia, ofreciendo un universo simbólico gracias al cual pueden interpretarse las acciones y los acontecimientos.

## 5. MEMORIA DEL DOLOR

Cabe distinguir diversas figuras de la memoria, es decir, configuraciones que toma la memoria según sea su «objeto», el término sobre el que recae y con el que se ejerce. Las figuras bíblicas principales de la memoria son sin duda la memoria de la liberación, que se convierte a su vez en memoria y fundamento de la promesa, memoria de futuro.

Aunque la memoria más ejercida por Israel sea la de salvación, no por ello siente su historia como un camino de rosas. Más bien se distingue por su realismo y su incapacidad por herosear las cosas. No en vano entre sus escritos encontramos los primeros planteamientos y los más crudos acerca del sufrimiento, que no son transfigurados por consideraciones piadosas. Su memoria es también memoria del dolor e incluso del olvido o ausencia de Dios. «¿Dónde están tus maravillas de otro tiempo?» exclama el salmo<sup>47</sup>, en una lamentación por el estado trágico del pueblo, dirigiéndose a Dios, precisamente recordando sus obras y proezas; este recuerdo provoca el grito «¿Es que el Señor nos rechaza para siempre y ya no volverá a favorecernos? ¿Se ha agotado ya su misericordia, se ha terminado para siempre su promesa?» (Sal 77, 8s.). El recuerdo de lo que Dios hizo por el pueblo se convierte ahora en lamentación y plegaria para que el Señor despierte y recuerde<sup>48</sup>.

Hay, pues, en Israel una memoria y una conciencia no sólo de lo conseguido, sino también de lo destruido, no sólo de lo realizado, sino también de lo perdido, sea con o sin culpa propia. Y, no obstante, la misma desgracia, vivida desde la experiencia de la presencia de Dios en la historia, se convierte en esperanza. Junto con esta memoria

<sup>46</sup> Assmann 2007, 46.

<sup>47</sup> Sal 88/89,50: «tus antiguas misericordias», «tus primeros amores» (BJ).

<sup>48</sup> «Oh Dios, nuestros oídos lo oyeron, nuestros padres nos lo han contado: la obra que realizaste en sus días, en los años remotos. [...] Ahora, en cambio, nos rechazas [...]. Todo esto nos viene encima, sin haberte olvidado, ni haber violado tu alianza [...]. Despierta, Señor, ¿por qué duermes? levántate, no nos rechaces más» (Sal 44,2.10.18.24).

negativa va surgiendo la memoria de las víctimas y la reivindicación de sus derechos pendientes<sup>49</sup>. Estos derechos pendientes son un motivo para la esperanza mesiánica, en el Mesías que va a resarcir toda injusticia y dar satisfacción a todo deseo de justicia<sup>50</sup>.

La experiencia del siglo XX, Auschwitz, ha puesto en primer plano que la memoria funda esperanza, incluso y precisamente por ser memoria del dolor y de las víctimas. En la Biblia la esperanza en el futuro viene dada mayormente sobre la base de la misericordia de Dios demostrada en los acontecimientos liberadores y su inquebrantable fidelidad a la alianza. En el siglo XX, en cambio, parece que la esperanza pone en el primer plano lo fallido en esta historia de salvación y que exige ser integrado en ella, puesto que Dios es aquel para quien nada se pierde, nada queda truncado o frustrado.

La experiencia del horror del siglo XX ha despertado la memoria que hace presente los proyectos de vida truncados, las existencias malogradas. Esto negativo ha quedado grabado en las cosas, de tal manera que «la expresión de lo histórico en las cosas no es otra cosa que la del sufrimiento pasado»<sup>51</sup>. Pero, además, como también afirma Adorno, y precisamente por esta carga que le es propia, «la memoria apunta a la salvación de lo posible, pero no llegado a realizar»<sup>52</sup>. «El pasado comporta un índice secreto por el cual se remite a la redención»<sup>53</sup>, como afirma Benjamin. En la memoria se da una «cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra», por la que se nos hace presente «una débil fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho»<sup>54</sup>. La memoria del dolor se convierte en acto de reparación y en promesa de redención. Precisamente porque los derechos de las víctimas no pueden quedar pendientes. Lo negativo del dolor y sus víctimas mantienen abierto el pasado e incluso exigen un futuro que dé satisfacción a sus derechos, de modo que nos abren a la esperanza. «Sólo por mor de los desesperados nos ha sido dada la esperanza»<sup>55</sup>, es decir, gracias a ellos y en vistas a ellos.

## 6. EL PRECEPTO 614 O EL NUEVO IMPERATIVO CATEGÓRICO: EL DEBER DE LA MEMORIA

La memoria en la Biblia acaricia siempre de las acciones liberadoras de Dios. Y, sin embargo, el siglo XX ha introducido en la historia una novedad; ahora la memoria se ha vuelto negativa. Lo que primero aparece en la memoria es la catástrofe innombrable: el intento de la aniquilación total del pueblo judío, tanto en su religión

<sup>49</sup> Metz 1999, 28.

<sup>50</sup> En la esperanza mesiánica «la misericordia y la fidelidad se encuentran, la justicia y la paz se besan; la fidelidad brota de la tierra y la justicia mira desde el cielo» (Sal 85,10s.).

<sup>51</sup> Adorno 1998, vol. 4, 55.

<sup>52</sup> Adorno 1998, vol. 18, 235.

<sup>53</sup> Benjamin 2007, vol. II/1, 306.

<sup>54</sup> Benjamin 2007, vol. II/1, 306.

<sup>55</sup> Benjamin 2007, vol. I/1, 216. Cf. Mate 2006, 234.

como en su misma existencia física. Una aniquilación sin más fin que ella misma, sin objetivo alguno más que la pura aniquilación. Es lo que conocemos con el nombre simbólico y real de Auschwitz.

Se trata de un hecho singular, único en la historia. Se conocen otros genocidios, pero el carácter de éste lo hace único. Es nuevo «en la historia y, dentro de la fe judía, es irreductible a los males perpetrados por Faraón o Amalec, [...] o incluso por los enemigos de Jerusalén: Nabuconodosor, Vespasiano, Tito, Adriano». «Jamás se encontrará ningún sentido, redentor o de otro orden, religioso o laico en el Holocausto. [...] Pues Auschwitz no fue una victoria ni de Dios ni del hombre. La victoria fue de Hitler». Así opina Fackenheim, y continúa advirtiendo que «sus victorias no terminaron con su muerte. Las victorias póstumas son posibles e incluso reales». Por ello los judíos «se saben obligados a resistir, pues otorgar a Hitler victorias póstumas está prohibido». Este es precisamente el contenido de este nuevo precepto, el 614: «El auténtico judío de hoy tiene prohibido facilitar a Hitler una nueva victoria, esta vez póstuma». «Auschwitz exige un añadido, que constituye un *novum* en la misma medida que el mismo Auschwitz». Se le llama el 614, porque no reemplaza los mandamientos sináuticos, sino que se añade a ellos<sup>56</sup>.

En términos más filosóficos Adorno plantea que «Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante»<sup>57</sup>. La caracterización de este deber como «imperativo categórico» tiene toda su significación de piedra de toque, criterio y resumen de la moral y la ética, tiene toda su fuerza kantiana de necesidad ética, imponderable con cualquier otra clase de razones. Se trata, en efecto, de un hecho de un alcance que va más allá de una religión, su alcance es el de la humanidad. Por ello en Adorno dicho imperativo va incluso más allá de la ética, «forma parte de la metafísica»<sup>58</sup>, de hecho lo expone en el apartado titulado «Metafísica después de Auschwitz», pues en aquel lugar hizo su aparición «el mal en el mundo [que] convoca no sólo al individuo, sino a la especie; no sólo a la filosofía moral, sino a la metafísica, porque lo que está en juego no es sólo el ser bueno del hombre, sino el ser hombre»<sup>59</sup>.

En efecto, hay que afirmar que Auschwitz apunta a la «destrucción de la humanidad»<sup>60</sup>. Este alcance de Auschwitz y en general de los campos de concentración es puesto de relieve por Hannah Arendt en su estudio sobre *Los orígenes del totalitarismo*, donde los estudia como un instrumento característico del sistema totalitario. De su análisis se desprende que los campos de concentración no eran un fenómeno aislado y excepcional, destinado a neutralizar o eliminar elementos más o menos marginales de la población, sino una institución esencial del sistema, que des-

<sup>56</sup> Todas las citas de Fackenheim 2002, 18s.

<sup>57</sup> Adorno 1975, 365.

<sup>58</sup> Mate 2003, 119.

<sup>59</sup> Mate 2003, 119.

<sup>60</sup> Mate 2003, 119.

empeñaba funciones específicas en el programa de dominación total de la sociedad. El campo de concentración era un terreno de entrenamiento donde elites adoctrinadas podían aplicar ese programa en condiciones de laboratorio, para obtener conclusiones generalizables al conjunto de la sociedad. Contemplado bajo esta perspectiva, el sistema de dominación impuesto a los deportados en el interior de los *Lager* aparece como una radicalización extrema, realizada a pequeña escala, de un plan orientado a destruir el hombre.

«La insana fabricación en masa de cadáveres es precedida por la preparación [...] de cadáveres vivientes»<sup>61</sup>. La lógica de la dominación, consistente en hacer superfluos a los seres humanos<sup>62</sup>, sigue un curso propio, del que Arendt distingue analíticamente tres fases, que marcan una progresión. «El primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica»<sup>63</sup>, desvinculando sus actos de su condición de víctima o delincuente; su condición no se debe a lo que han hecho, sino a lo que son. El paso siguiente consiste en «el asesinato de la persona moral en el hombre»<sup>64</sup>, anulando la capacidad de juzgar y elegir entre el bien y el mal; haga lo que haga tendrá motivos para lamentar lo que ha hecho. Finalmente se da la destrucción de la individualidad personal, mediante la negación de toda espontaneidad, convirtiendo el ser humano en un muñeco fantasmal, obrando su total cosificación<sup>65</sup>.

¿Cómo pudo suceder tal cosa? ¿Cómo pudieron hombres aparentemente normales, incluso cultos, perpetrar dicho absurdo tan terrorífico? Esta pregunta es la que se plantea Arendt en su obra que tanta polémica levantó: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*<sup>66</sup>, escrita en 1961 a raíz del juicio al conocido genocida. A esta pregunta le lleva no puramente la curiosidad intelectual, sino el mismo imperativo de que no se repita: ver las condiciones que han hecho posible tal catástrofe, para prevenirla. Con el término de «banalidad del mal» pretende caracterizar las extraordinarias insignificancia y superficialidad del acusado, que responden al perfil de un delincuente nuevo. Así lo manifestó posteriormente: «Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de arraigo o motivación. Los actos fueron monstruosos, pero el responsable –al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado– era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso»<sup>67</sup>. En *Eichmann* Arendt descubre un agente del mal capaz de cometer actos objetivamen-

<sup>61</sup> Arendt 1999a, 664.

<sup>62</sup> Arendt 1999a, 677: «Los hombres, en tanto que son algo más que reacción animal y realización de funciones, resultan enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes, sólo puede ser completamente dominado cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre».

<sup>63</sup> Arendt 1999a, 665, cf. 665-670.

<sup>64</sup> Arendt 1999a, 670, cf. 670-672.

<sup>65</sup> Arendt 1999a, 672-681.

<sup>66</sup> Arendt 1999b.

<sup>67</sup> Arendt 1984, 13ss.

te monstruosos sin motivaciones malignas específicas. La falta de correlación entre el daño objetivo causado y los motivos subjetivos está en la base del desplazamiento conceptual de Arendt desde el mal radical al mal banal<sup>68</sup>: los peores crímenes no requieren un fundamento positivo en el agente, sino que pueden surgir simplemente de un déficit de pensamiento.

El nuevo delincuente, que aparece en Eichmann, es según Arendt el que se mueve por «la pura y simple irreflexión», ésta es la que le hizo «totalmente incapaz de distinguir el bien del mal»<sup>69</sup> y lo predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Para el peor de los crímenes no se requiere ni insensibilidad moral ni ser un idiota moral, es suficiente la irreflexión. Uno puede convertirse en un criminal con la simple abdicación de la facultad de juzgar, siguiendo los dictados de lo establecido, siendo en este sentido «buen ciudadano», incapaz de pensar por sí mismo y de tomar decisiones razonadas.

Estas reflexiones a raíz del juicio de Eichmann no pueden menos de provocar en nosotros la pregunta de si esta banalidad del mal no es hoy una manera frecuente, quizás la más, de cometer grandes crímenes. Siendo buenos ciudadanos y buenos profesionales podemos contribuir al drama del hambre en el mundo, a la discriminación de la mujer, a la marginación de los inmigrantes y sin papeles, a la creación y perpetuación de los estereotipos de tantas clases que son el caldo de cultivo para la discriminación y la exclusión y que incluso pueden llegar a ofrecer la justificación y la motivación para la violencia: la violencia mental se convierte en verbal y ésta en física. En todo caso son una nueva llamada a la memoria y a la reflexión. Necesitamos mantener viva la memoria para no caer en la irreflexión, una memoria que nos llama a la reflexión, memoria de un hecho que impone el deber de guardar memoria.

## 7. CONCLUSIÓN

Para concluir podemos preguntarnos por la relación entre el sentido bíblico de la memoria, de carácter profundamente teológico, con que empezábamos nuestras reflexiones, y estas consideraciones finales de carácter ético. ¿Qué tiene que ver esta llamada final a la memoria y a la reflexión, y el consecuente imperativo de que aquello no se repita, con el principio que hablábamos de que la memoria es de Dios, es Dios quien en la Biblia primeramente se acuerda de su pueblo?

Fue Walter Benjamin quien recordó el carácter teológico de esta memoria. Max Horkheimer le había reprochado no ser suficientemente materialista al pensar la historia como inconclusa. Así en carta del 16 de marzo de 1937 le escribe: «La constatación del carácter no clausurado del pasado es idealista [...]. La injusticia del pasado ocurrió y se acabó. Los aplastados están realmente aplastados. En último término su

<sup>68</sup> Sobre este desplazamiento, el posible cambio de opinión de Arendt de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) al *Eichmann en Jerusalén* (1961-1963) cf. Bernstein 2000, 235-257.

<sup>69</sup> Arendt 1999b, 434, 47.

afirmación es teológica. Si uno toma completamente en serio el carácter no clausurado de la historia, se ha de creer en el Juicio Final. Para ello mi pensamiento está demasiado contaminado de materialismo»<sup>70</sup>.

A lo cual W. Benjamin le contesta que «el correctivo a este planteamiento [materialista, que le ha expuesto Horkheimer] se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha ‘establecido’, puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Eso es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos escribirla con conceptos directamente teológicos»<sup>71</sup>.

Como «correctivo» al planteamiento materialista de Horkheimer, Benjamin le responde haciendo una doble aportación. Primero recuerda la distinción entre historia y memoria. La historia establece hechos, que son tozudos, irreversibles. La memoria, en cambio, tiene la capacidad de cambiar no los hechos, pero sí su significado<sup>72</sup>. Lo que fue una ofensa, por ejemplo, gracias al perdón, puede convertirse en reconciliación. «Lo que la ciencia ha ‘establecido’, puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso»<sup>73</sup>. La segunda aportación es que en la consideración del pasado como memoria hacemos teología: «Eso es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos escribirla con conceptos directamente teológicos»<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> Carta de M. Horkheimer a Walter Benjamin del 16 de marzo de 1937: Benjamin 1991, vol. V/1, 589; Horkheimer 1995, 83. Horkheimer hace esta observación a W. Benjamin en ocasión del envío por parte de Benjamin del artículo «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker» (1937) (Benjamin 1991, vol. II/2, 465-505, Benjamin 2007 vol. II/2. 68-109, para su publicación en la revista del «Instituto para la Investigación Social» (*Institut für Sozialforschung*), *Zeitschrift für Sozialforschung*, y en concreto a raíz de p. 477, cast. p. 80, donde dice: «Para él [el materialismo histórico] la obra del pasado no está nunca cerrada. El materialismo histórico no ve caer a la obra del pasado como una cosa en manos de una época, ni en ninguna parte en todo caso.» Con la denominación de «materialismo histórico» en estos años Benjamin solía referirse al marxismo, aunque siempre lo entendió a su manera, como se ve en esta consideración teológica de la historia.

<sup>71</sup> Benjamin 2005, 473s.

<sup>72</sup> Esta transformación se da por medio del relato, cf. Ricoeur 1995, 80; Id. 2003. En general puede decirse que se trata de la línea inaugurada por Kierkegaard, según el cual el arrepentimiento es la gran fuerza que uno dispone para transformar el pasado y superar la culpa, aunque en sí mismo «es la suprema contradicción ética», porque requiere del otro y de la reconciliación para su cumplimiento, que significa un paso más allá de sí. Cf. Kierkegaard 1965, 213-217.

<sup>73</sup> Benjamin 2005, 473.

<sup>74</sup> Benjamin 2005, 473s. Th. W. Adorno, en carta a Horkheimer del 25 de enero de 1937, hace suya la afirmación de Benjamin, en palabras de Adorno, que «la esperanza vale solamente para el otro y nunca para el esperanzado» y que ello es «teología judía»; de modo que «creo que Vd. aquí no hace justicia al motivo teológico». Pero frente al prejuicio de Horkheimer, según el cual en la religión –como también en los materialistas, pues este interés lo comparten– sólo se trata de la preocupación del propio yo, Adorno recuerda que en la religión sólo es cuestión de la «esperanza desesperada» que no puede pensar «muerte y pérdida irrestituible del hombre amado, o muerte y pérdida de aquellos a quienes se les hizo injusticia». Horkheimer 1995, 34s.

La dimensión teológica de la historia es la que la hace inconclusa, abierta. La presencia de Dios en la historia la mantiene abierta, por varios motivos, que ahora se pueden resumir en estos tres: 1) por la alabanza y la acción de gracias que provoca en los fieles y por las que la acción salvadora se actualiza siempre de nuevo; 2) por su posible transformación de los actos en ella acaecidos que pueden pasar de ofensa a perdón, de ruptura a reconciliación; y 3) porque Dios mismo como señor de la historia se hace valedor de los derechos pendientes de las víctimas y de los desamparados (la viuda, el huérfano y el extranjero).

Israel es un pueblo que se caracteriza por el cultivo de la memoria, una memoria de significación universal, una memoria zurcida de dolor y esperanza, de opresión y liberación, de la experiencia propia y de la apertura universal al otro, una memoria que abre caminos a la fraternidad universal, como dice el profeta: «De las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas. No alzaré la espada pueblo contra pueblo, ni se adiestrarán para la guerra», porque «caminaremos a la luz del Señor» (Is 2,4.5). «Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león pacerán juntos, y un muchacho pequeño los pastorea [...] Harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo: porque está lleno el país de conocimiento del Señor, como las aguas colman el mar» (Is 11,6.9).

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, (trad. esp.), Madrid, 1975.
- id., «Marginalien zu Mahler», en *Musikalische Schriften V*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1998, vol. 18.
- id., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, 1998, vol. 4.
- G. Amengual, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca, 2011.
- H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. 3: Totalitarismo* (1951), (trad. esp.), Madrid, 1999a.
- Id., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1961-1963), (trad. esp.), Barcelona, 1999b.
- Id., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, (trad. esp.), Madrid, 1984.
- J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 2007<sup>7</sup>.
- W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem hrsg. v. Rolf Tiedermann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1991, 7 tomos en 14 vols.
- Id., «Las afinidades electivas de Goethe», (trad. esp.), *Obras*, Madrid, 2007, vol. I/1, 123-216.
- Id., «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador (1937)», (trad. esp.), en *Obras*, Madrid, 2007, vol. II/2, 68-109.

- Id., *El libro de los Pasajes*, (trad. esp.), Madrid, 2005.
- Id., «Sobre algunos temas en Baudelaire», (trad. esp.), *Obras*, Madrid, 2007, vol. I/2, 205-259.
- Id., «Sobre el concepto de historia», (trad. esp.), *Obras*, Madrid, 2007, vol. II/1, 303-318.
- R. J. Bernstein, «¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal», (trad. esp.), en F. Birulés (ed.), *Hanna Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, 2000, pp. 235-257.
- S. Briglia, «‘Acuérdate, Señor, de tu Alianza’. La memoria y el jubileo», *Revista Bíblica* 60 (1998) 31-51.
- H. Cardona Ramírez, «El ‘memorial’ en el Nuevo Testamento, cada vez y para siempre. Apuntes teológicos», *Cuestiones teológicas* 35 (2008) 113-127.
- H. Cohen, *El prójimo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, (trad. esp.), Barcelona, 2004.
- F. Dosse, *L’histoire*, Paris, 2000.
- M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, (trad. esp.), Madrid, 1994a.
- id., *Lo sagrado y lo profano*, (trad. esp.), Barcelona, 1994b.
- E. L. Fackenheim, *La presencia de Dios en la historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*, (trad. esp.), Salamanca, 2002.
- I. Fischer, «Erinnern als Movens der Schriftwerdung und der Schriftauslegung», en P. Petzel y N. Reck (eds.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt, 2003, pp. 11-25.
- H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (trad. esp.), Salamanca, 1977.
- P. Hadot, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, (trad. esp.), Barcelona, 2013.
- M. Halbwachs, *La memoria colectiva*, (trad. esp.), Zaragoza, 2004a.
- id., *Los marcos sociales de la memoria*, (trad. esp.), Barcelona, 2004b.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (trad. esp.), Madrid, 1997.
- id. *Fenomenología del espíritu*, (trad. esp.), en *Obras*, Madrid, 2010, vol. I, pp. 111-627.
- M. Horkheimer, *Briefwechsel (1937-1940)*, en A. Schmidt y G. Schmid Noerr (eds.), *Gesammelte Schriften*. Band XVI, Frankfurt am Main, 1995.
- E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. (1893-1917)*, en *Husserliana*, vol. X, Den Haag, 1966.
- S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (1844), (trad. esp.), en *Obras y papeles*, vol. VI, Madrid, 1965.
- M. Kneer, *Die dunkle Spur im Denken. Rationalität und Antijudaismus*, Paderborn, 2003.
- E. Levinas, *De l’existence a l’existant*, Paris, 1990.
- id., *Totalité et infini. Essai sur l’exteriorité*, La Haye, 1971<sup>4</sup>.
- F. Lovsky, *Antisémitisme et Mystère d’Israel*, Paris, 1955.
- T. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé*, (trad. esp.), Madrid, 1964.

- R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin 'Sobre el concepto de historia'*, Madrid, 2006.
- id., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, 2003.
- J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, (trad. esp.), Barcelona, 1999.
- G. Namer, *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris, 2000.
- P. Nora, «Entre mémoire et histoire», en id. (ed.), *Les lieux de la memoire*. vol. I: *La République*, Paris, 1997, pp. 23-43.
- id., «'No hay que confundir memoria con historia'. Entrevista de Luisa Corradini a Pierre Nora», en: *La Nación*, miércoles 15 de marzo de 2006.
- L. Oeing-Hanhoff, «Anamnesis», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. I, Basel-Stuttgart, 1971, pp. 263-266.
- id., «Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesis-Lehre», en *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter z. 60. Geburtstag*, Basel-Stuttgart, 1965, pp. 240-271.
- Platón, «Menón», en *Diálogos*, Madrid, 1983, vol. II.
- id., «Fedón», en *Diálogos*, Madrid, 1986, vol. III.
- G. von Rad, *Die Botschaft der Propheten*, München-Hamburg, 1970<sup>2</sup>.
- P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, (trad. esp.), Madrid, 2003.
- id., «Le pardon peut-il guérir?», en *Esprit* (1995) 77-82.
- W. Schottroff, «Recordar», en E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I, (trad. esp.), Madrid, 1978, 709-725.
- D. Stederoth, «Erinnerung», en P. Cobben (ed.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt, 2006, pp. 202-203.
- C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, (trad. esp.), Madrid, 1962.
- J. Trublet, «Quand l'Ancien Testament invite à la mémoire», *Christus* 146 (1990) 190-203.
- Y. H. Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, (trad. esp.), Barcelona, 2002.
- J. A. Zamora, «Memoria e historia después de Auschwitz», *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política* 45 (2011) 501-523.