



CULTURA CIVICA Y MEMORIA

José Miguel MARINAS

No sabemos bien si somos epígonos o si inauguramos algo. Si así formulamos esta duda casi obscena, tal vez por pasada de moda, es porque estamos hablando de la historia en un sentido intramoral. No sólo desde las eticidades compartidas o adversarias, sino desde la clave y razón que vamos intentando portar mientras el cuerpo aguante: buscamos hacer público un debate particularmente hablado, pero a nadie ajeno. Tratamos de hallar razones y experiencias que sirvan para moralizarnos, palabra que, siguiendo a Aranguren, podemos decir que encierra un importante sentido de la ética que poco tiene que ver con seguir bondadosa y esforzadamente un código (esa sería la moralidad narcisista: ser siempre el niño bueno de alguien) y sí está entrañado con el gesto de mantener el tipo, de no dejar que decaiga el talante que nos habita (si le decimos *daimon*), o que construimos poco a poco en la compartida artesanía de vivir.

Hablar de cultura cívica en su relación con la memoria es recorrer algunos aspectos de la construcción de nuestra moralidad pública, entendida como un espacio que se abrió en el período emancipatorio fundante para la cultura común. Cultura que tratamos de pensar tal como

apareció: de forma transnacional, porque supone transgredir el reparto de los Estados absolutos, y de forma activa y no escolástica porque se basa en el reto kantiano de atreverse al ejercicio de saber. Es el espacio, no clausurado, que llamamos de la modernidad ilustrada.

Si, pese a los debates escolásticos de los ochenta, podemos considerarlo no clausurado es porque además de fuente utópica es guardarraya de muchos cultivos y barbechos de hoy. Puesto que es campo en el que vivimos al menos en algunos hechos y en bastantes de nuestras palabras. Algo de él nos queda en medio de modos de vida —aun contradictorios y con involuciones bien sabidas—, modos empero que ya son suelo y condición que muchos toman por lo más natural. Y también permanece entre nosotros en forma de repertorios de argumentos y relatos para contar y configurar lo que nos ocurre, no sólo en el debate filosófico, sino en las hablas de la gente.

Al decir cultura cívica, y no sólo política, estoy sugiriendo que hay otros escenarios normativos y expresivos, otros espacios de elaboración de esta moralidad pública, de este moralizarnos públicamente, como un verbo activo a la búsqueda de un nosotros como sujeto y destinatario —para quitar fantasmas entomológicos: no propongo clasificar moralidades pasadas—, otros espacios que no son estrictamente políticos. Modos que forman parte de las instituciones de la vida cotidiana, de la cultura del trabajo, de las ciudades, del hacer mujer o varón, envejecer o adolecer, de todo eso, en suma, que los fenomenólogos alemanes estilizaron con el cómodo comodín del *Lebenswelt* y aquí, al menos, siguiendo a los albaceas del postfrankfurtismo, traducimos de tal manera que lo ponemos en un nimbo mítico, alejado de las lógicas en las que se toman decisiones aparentemente sin sujetos nominados (lo político/lo económico) y lo llamamos en plural, a saber: los mundos de la vida. Quizá porque fuera de ellos (comunitarismo, subculturas, vuelta a los fundamentalismos, publicitados como consumos tecnológicamente menos agresivos que no plantean dudas y que además son baratos disciplinando a la gente) en la intemperie, lo que hay es un sinvivir.

Aunque tampoco, a mi entender, acotar lo cívico-público hoy supone que nos embarquemos en la palinodia de Ferguson que acertó a suponer tensión mayor entre sociedad civil y sociedad política. Convocar en torno al problema de la cultura cívica en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad (que más que como viaje sin retorno haya quizá que imaginarlo como laberinto, cuando no como puerta giratoria de esas que si uno va con mucho ímpetu y sin cautela y están bien engrasadas, el mismo impulso por entrar le devuelve adonde estaba), convocar a ese tránsito tiene que ver con el cuadro de Klee al que no quita nada de su modestia el riquísimo manto de palabras que le echó encima Benjamin cuando le tomó como emblema de la doble mirada del ángel de la historia.

La palinodia de oponer, después de todo lo que pasó, sociedad civil y sociedad política, y suponer que la cultura cívica en el sentido ético indicado anida en el reservorio exento de la primera (sociedad civil) es una distorsión. La cantinela en este caso consiste en anunciar que vuelve una llamada sociedad civil y que ésta —en la lúcida unanimidad que le suponen los mitólogos neoliberales— se opone al Estado, entre otras razones porque éste además de anónimo es más caro.

A cada proceso le sobreviene un ideologema que no lo deja vivir, mostrar sus contradicciones, su potencial. *Sociedad civil*, como etiqueta —no sé si tiene valor de concepto en el presente: funciona bien tenazmente como *slogan*—, tapa y hace olvidar procesos que son de todos conocidos. Encubre el largo y costoso trabajo de abrirse la vida pública a la racionalidad y al discurso que activamente la pone en escena y la hace contagiosa para el que habla. Pero además pretende hacer a la gente boba respecto del proceso contradictorio de formarse un ciudadano burgués que, cuando ya parecía haber arrumbrado el antiguo régimen, detiene su *élan* manumitente a las puertas de las y los que no tienen otro peculio que las manos y la prole. Y sobre todo veta la construcción de soluciones —que para esto vale la memoria, para echar mano de ella para vivir— que den formas a la tensión que genera la reivindicación de un estatuto de ciudadano en *todas* las esferas de la vida.

La distorsión que confecciona un nuevo fetiche y lo pone a la venta en la industria cultural se llama el resurgir de *la* sociedad civil, como si ésta fuese un espacio homogéneo, preservado, bien definido, progresista. Y no más bien, como desde el principio (basta recordar los episodios de la Comuna de París, en los que hasta el despolitizado Baudelaire propuso pasaportar a su padrastro político y militar), un cúmulo de escenarios en conflicto.

Hablar de cultura cívica implica, desde estos presupuestos, una tarea más ética que culturalista. Y se prolonga en un debate que no sólo replantea los modos de hacer historia, de hacer historias, sino el lugar que la memoria ocupa en ellos.

La modernidad parece amnésica, ya que, en su versión más tópica, acentúa con tanto énfasis el lugar de llegada que deja atrás los tiempos oscuros. Pero, es más, se ve removida por una eclosión —en términos de Carlos Soldevilla— de los efectos patógenos (1) de su hacerse: la modernización. Estos efectos no son posteriores en el tiempo, no se revelan en un balance debido a la perspicacia del presente. A mi entender la acompañan desde sus inicios, tocan a todas las esferas de la vida ciudadana, como ya señalaron contemporáneamente algunos autores que quedaron fuera de nuestras rutinas de lectura. Lo que ocurre

(1) Soldevilla, C., *El estilo de vida. Hacia una teoría psicosocial de la acción posmoderna*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense, 1995.

es que a esa proliferación de síntomas se la intenta cerrar —eso sí, cuando se agostan las flores de mayo, del 68— y detener en un marbete estático, temático: la posmodernidad.

Y si la modernidad necesitó autoafirmarse en una cultura cívica que no olvidaba el pasado, pero lo relegaba a «las cosas de niño» —a «mi historia algunos casos que hoy recordar no quiero», que dijo Machado, Antonio— la posmodernidad, o mejor, su glosa clausuradora, parece darse como amnesia pactada, con luz y taquígrafos, es decir como olvido mediático.

Pero tal vez nos quepa sospechar que hay buenas y malas maneras de nombrar, diagnosticar, aprovechar la crisis. Como hay modos más válidos que otros de remover las etiquetas que la industria de la cultura colocó (valga el símil rural o premoderno) como quien unce el carro delante de los bueyes.

Qué representa la cultura cívica

Una forma de encarar el problema es preguntar no sólo por las redes argumentales de la cultura cívica como si fueran fuentes talmúdicamente comentables en un debate de gremio. Cuál es el sujeto cívico hoy, parece ser una forma más directa que nos ayude a anclar problemática textual.

Así, el sujeto de esta tarea se va haciendo en una reconstrucción —dice Benjamin— de las posibilidades ensoñadas en el pasado (el materialismo histórico se vincula con las posibilidades del «érase una vez» del relato clásico (2)). Este hacer, que es algo más que reescritura y relectura, parte del intento ético de desarrollar las posibilidades del tránsito entre la condición de súbdito (es la primera deriva etimológica de *subjectum*, Montaigne —en el *Diario del Viaje a Italia* (3)— dice *sujet* aún con este sentido) y la condición abierta de ciudadano, es decir de sujeto no sometido. Ni siquiera a una forma de memoria prefigurada escolásticamente como unificadora de la identidad personal. La insumisión del sujeto tiene que ver con el reconocimiento de su implicación activa, de su capacidad de hacerse en el proceso de la cultura común.

La cultura cívica es el repertorio de saberes prácticos, de representaciones y de formas de identificación que se ponen en circulación precisamente cuando la igualdad, el discurso público y la racionalidad

(2) Desarrollé este punto en «Las tres heridas de Benjamin», sobre ética y biografía. *Actas del Congreso sobre W. Benjamin*, Instituto de Filosofía, Madrid, 1993.

(3) Puede verse la edición de Carlos Thiebaut y mía en *Debate*, Madrid, 1994.

de fines instauran un espacio ético nuevo. Y aquí conviene precisar que ético, en este contexto, no quiere decir sólo político. Como, igualmente, podemos matizar que la invención de este nuevo espacio de razón que discurre no es la mera aparición de temas (tematizar los procesos tiene el precio de olvidar sus determinaciones y sus reveses: qué dejan atrás, contra qué triunfan, qué les amenaza): es una *logotesis*, en el sentido que Barthes emplea para hablar de Sade, Fourier y Loyola.

Es un proceso de invención de espacios, de formas de relación entre los sujetos del protocapitalismo mercantilista, que —como Habermas muestra en su trabajo de habilitación, seguramente el más sólido y alejado de albaceas, *La estructuración de lo público*— permite que se forme el ciudadano y el consumidor, el burgués y el anunciante de nuevos nombres propios, el sostenedor de un discurso público que sin él, sin su ejercicio, no existiría, no habría llegado a darse; y permite también que se abra una capacidad de hacer y transmitir, no sólo de heredar. «Cultura», al fin y al cabo, es un gerundio, es una palabra de futuro que señala lo que hay que cultivar.

Los relatos prefiguradores o utópicos, que comenzaron como *Staatsromane* —dice Habermas (4)—, luego adoptan las formas de la utopía emancipatoria del mundo del trabajo y se desplazan actualmente al universo de la comunicación. Pero este modo de nombrar el recorrido, que pone bien en relación los tres pasos del macroproceso, tiene un límite o un filtro —el discurso político— que, a mi entender, nos veda un tanto otras posibilidades de repensar nuestra cultura. No sólo porque no explota las relaciones entre comunicación y cultura del consumo (que no es lo mismo que pensar las que hay entre ética y economía como, *grosso modo*, se hace a veces), sino también porque se mantienen en una posición metasocial o metaética. No permite —como en cambio sí hicieron desde sus inicios los debeladores de la crisis de la modernización— el recorrido cuidadoso por las formas cotidianas, cosificadas, detenidas o aun domesticadoras de lo utópico. Esta memoria detenida de las cosas, fetiches, simulacros, discursos etiquetados y de gremio parece un buen archivo para abrir.

Memoria moderna y memoria de la modernización

¿Qué memoria necesita el que inaugura? ¿Qué tipo de memoria cabe en la modernidad?

(4) «¿Pueden las sociedades modernas garantizar una identidad racional?», en castellano en el compendio *La reconstrucción de materialismo histórico*, Siglo XXI, 1980. La propuesta de este desplazamiento hacia la comunicación (sin explicitar, a mi entender, lo que a esta la determina la cultura del consumo) aparece en *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Ershöpfung utopischer Energien* en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, 1985.

Simmel, que nos da para componer una fábula del bazar, es decir de la nueva lógica del mercado que se muestra en la influencia del consumo como cultura general básica definidora de lo público, ve bien este rasgo:

Es específico de la vida moderna un *tempo* impaciente, el cual indica, no sólo el ansia de rápida mutación en los contenidos cualitativos de la vida, sino el vigor cobrado por el atractivo formal de cuanto es límite, del comienzo y del fin, de llegar y del irse. El caso más compendioso de este linaje es la moda, que, por su juego entre la tendencia a una expansión total y el aniquilamiento de su propio sentido que esta expansión acarrea, adquiere el atractivo peculiar de los límites y extremos, el atractivo de un comienzo y un fin simultáneos, de la novedad y, al mismo tiempo, de la caducidad. /.../ Por lo demás, cualquiera otra cosa igualmente nueva y que se extienda súbitamente sobre los usos de la vida no será considerada como moda si se cree en su persistencia y sustantiva justificación. Sólo la llamará así quien esté convencido de que su desaparición será tan rápida como lo fue su advenimiento. Por esto, entre las causas del predominio enorme que hoy goza la moda, es una creciente pérdida de fuerza que han experimentado las grandes convicciones, duraderas e incuestionables. Queda el campo libre para los elementos tornadizos y fugaces de la vida. *El rompimiento con el pasado en que la humanidad civilizada se ocupa sin descanso desde hace un siglo, aguza más y más nuestra conciencia para la actualidad. Esta acentuación del presente es, sin duda, una simultánea acentuación de la variable, del cambio, y en la misma medida en que una clase es portadora de la susodicha tendencia cultural, se entregará a la moda en todos los órdenes, no sólo en la vestimenta* (5).

Las determinaciones de este giro se constituyen en un campo de trabajo en el que caben las lecturas alternativas. Ofrezco otra, que caracteriza el esfuerzo de Benjamin por descifrar los costes de la modernización, lo que llama (en término creo yo tomado de Baudelaire y su relato de la época (6)) la *fisiognomía* o (siguiendo el rastro de los antecedentes del cine, que comienzan a la vez que los de la sociología) la *fantasmagoría del siglo XIX*.

Benjamin intentaba en una veta similar exhumar los rudimientos de prehistoria —tales como mito, destino, y el siempre-lo-mismo— pese a la aparente fantasmagoría de *nouveauté*, el incremento fantástico de las mercancías e innovaciones que situó al siglo diecinueve bajo la bandera de «lo moderno». Su intención, sin embargo, era menos demostrar cómo las manifestaciones mismas de la prehistoria recurrían en lo moderno, que mostrar cómo lo moderno mismo regresaba al nivel de la prehistoria. O, más precisamente, pensó demostrar cómo la proliferación fantasmagórica de nuevas

(5) Simmel, G. «Filosofía de la moda», en *Cultura femenina y otros ensayos*, trad. de E. Imaz, J-R. Pérez Bances, M. G.^a Morente y F. Vela, Austral, 1938).

(6) Es curiosa la abundancia de referencias a la fisiognomía no metafórica, sino como puerta de una caracterización de los sujetos cosificados en el espectáculo de la sociedad de masas en *Spleen de París*.

mercancías que distinguía la vida urbana bajo las condiciones del capitalismo del siglo diecinueve en realidad constituían una regresión a la noción de «eterna recurrencia» o «repetición mítica»; esto es, representaba un regreso a la noción de *tiempo cíclico* dominante en la vida prehistórica, en la medida en que las mismas novedades eran completamente intercambiables. Cuando se contemplaba desde el punto ventajoso del consumo, la producción de mercancías a gran escala significaba la reversión hacia un Gran Mito: la reproducción de lo continuamente igual bajo la apariencia de la producción de lo perpetuamente nuevo(7).

Esta formulación, como ya he mostrado en otro lugar, es, más que la pretensión del excelente crítico materialista que fue Benjamin, un retrato de su objetivo: la visión interna de la cultura, el mito circulante en el que la modernidad se rompe. La autoimagen de la modernidad corta en etapas, periodifica y establece compartimentos estancos, discontinuidades, pese al poderoso peso del organicismo que difunde la saga Spencer-Darwin y que deja un cierto residuo en el linaje St. Simon-Marx: el modelo del varón que crece (*sic*), son las grandes metáforas para nombrar la historia. Pero esa misma operación metaforizante inicia la maniobra de la memoria, porque muestra que ésta, como la historia a la que se aplica, no es lineal, ni única, ni progresiva. Porque establece que el origen no es un hito quieto sino un redescubrimiento moral e ideológicamente orientado. El momento fundacional, las posibilidades de volver a inaugurar, se da a la memoria de los vencidos, pero no de manera empática o mística, sino en la medida en que es capaz de desvelar el olvido de los vencedores.

De la importancia de la memoria, que sufre a veces con dolor el literal vaivén de los recuerdos sin poder apropiarse de ellos, nos habla un hallazgo teórico y vital (pues inaugura conceptos y experiencia) como es el freudiano. Este irrumpe como un momento inesperado de pensar lo olvidado común —aunque se diga que empezó como terapia ocupacional de burgueses vieneses histeroides— como lo es también el volverse de Marx de la econometría que cierra al análisis del fetichismo que abre a toda la cultura del mercado. En ambos gestos hay un ejercicio de evitar el olvido pactado en aras del progreso. Son desmontajes de una modernidad egocentrada (el *ego liberal* que dijo Schorske (8)) que se abre a otro modo de relatos: las historias vividas por los migrantes de un pueblo a la ciudad, de un sector a otro hegemónico, de una normalidad que cree haber disciplinado la naturaleza interior para hacerla productiva a un cúmulo de anomalías en las que la identidad busca su cifra en medio de cambiantes escenarios públicos (las ciudades del dinero: Viena y Berlín; la ciudad de la luz, eléctrica: París; pero también la ciudad de las columnas, La Habana, y la

(7) Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, 1982, pg. 174.

(8) *Viena fin-de-siècle*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

ciudad de los milagros: Barcelona) y de una floración inapresable de, cuando menos, perplejos episodios privados.

La reconstrucción de la memoria se concreta en una escritura que no es precisamente de celebración de la definitivamente feraz rueda de la fortuna (Carpentier recuerda los años veinte, Lezama el fin de siglo, Gómez de la Serna se abisma, tanático, en los escaparates, Pessoa se finge muchos) pero también en las historias de vida a contrapelo de los emigrantes (Thomas y Znaniecki: *El campesino polaco*) y de los nuevos héroes que lo son por buscarle las vueltas al progreso, recorre no solo los eventos y los espacios de las ciudades. Trata de unir memoria política y memoria cotidiana. Y ayuda a responder a la pregunta central: ¿para qué sirve una memoria no conservacionista pero tampoco consumista?

La amnesia posmoderna y el revés del olvido

Si la ilustración era amnésica de lo concreto y la modernidad padecía de memoria selectiva. O mejor: si para la ilustración los momentos del pasado encerraban el designio de lo que Comte llamó «la edad viril de la Humanidad» (9) y para la modernidad en marcha industrial, cosmopolita, el pasado era oscuridad y las luces que interesaban en lo sucesivo eran de neón, para la posmodernidad el olvido era la consigna. Pero no un olvido o amnesia cualesquiera, sino de un tipo que dice: la historia no es más que *flatus vocis*, el Cuento —con mayúscula— se acabó, y cabe sólo una artesanía fina, que se pueda ejercer de manera recoleta en los lugares institucionales incuestionados e incuestionadores. La historia —dirán— es repertorio; el proceso que sabemos complejo, abanico de posibilidades simultáneas; el tiempo y sus reveses, espacios clasificables; la memoria como actividad moral, recuento o, de otro modo, arsenal de razones sacadas de quicio, y vueltas a montar en las puertas que dan a una realidad llamada virtual. Virtual hasta que se hace efectiva según el viejo reparto: quien tiene consiste, quien no, no.

Este modo de suturar lo descompuesto tiene su derecho (el de conquista) y tiene su revés (la inconsciencia). Sobre todo porque el remejer de la materia posmoderna tiene una ley, la de la saturación de los mercados y hoy parece que se precisan marcas y metamarcas más dramáticas, menos *devole*, entre las que reaparecen los fundamentalismos como retorna lo reprimido, es decir como el derecho se vuelve del revés.

¿Quiénes piensan los olvidos que la modernidad ha establecido para constituirse como posmodernidad que la contiene ajena a su otra cara?

(9) Comte, A., *Curso de Filosofía Positiva*, Alianza, 1978.

Nietzsche pone en el olvido la condición del logro de un sentido que afirma, que va más allá de lo reactivo. Catar el retorno del presente o, en palabras de Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*), el retorno de la diferencia no es sólo una etiqueta para nombrar supuestos adversarios del tiempo histórico (Nietzsche contra Hegel) o de la *Wiederholung* (Nietzsche con, pero sobre todo contra Kierkegaard), es mucho más. Abre a una ética literalmente posmoderna, cuyo acmé es anterior a la cultura del consumo de masas: su momento coexiste con el afianzamiento del capitalismo de producción y exhibe ya, en clave narrativa, las contradicciones culturales de éste. El tipo de repetición sin relato es el que asiste y se fascina con el efecto de la vuelta de lo diferente. De lo diferente sin sombra, ni esfuerzo, ni proceso ni preconcepto. La amnesia nietzscheana (no la de Nietzsche, al menos él se jugó el bigote en el empeño), banalizada por los nuevos ontólogos, es un trabajo de suspensión que puede dar una nueva forma de cultura fusional, un «luminoso» canto sin relato del yo ni del nosotros, sin un sujeto ni propio ni común.

El valor añadido de este trabajo que no es la consagración del instante (a la manera romántica: ¡detente, eres tan bello!) es, dice el mito posmoderno trivializado, una especie de cínica lucidez que bendice y se embarca en la llegada de lo nuevo. De ese relato mudo, *rito sin mito* —que dijeron los posmoitalianos de los ochenta— salió un nuevo repertorio cantor de la forma que viene. Miel sobre hojuelas, diría el clásico, porque esa aceptación del dios del venir en toda nueva forma, remacha la cultura del mercado que promueve, por las fechas, un consumo decididamente compensatorio que nada tiene que ver, esta vez ya a las claras —como pronosticó Marx en su trabajo tan verdaderamente posmoderno sobre el fetichismo de la mercancía— con la satisfacción de las necesidades.

Este ritmo de lo nuevo fugaz, con el que se reconcilia la nueva ontología —lo que permite visitar al solitario de los *Holzwege*, aparentemente aliviados del lastre del Desastre— viene a coincidir con las que Cristina Santamarina llamó las palabras del mercado (10). Pese al aparente desdén abstinerente de los «lúcidos» a pensarse como sujetos con más precio que valor, el mensaje de lo nuevo publicitando coincide con el salirse de la historia y de la memoria de los nuevos vigías de Occidente. La actitud hipercrítica, estragada, coincide con el *factum* que definen como ópticamente fundado: si el mercado al unificarse vende lo nuevo nuevamente, esto es algo que hace el proceso si no más humano, más ameno. Lo que viene, circula, tiene precio, es diferente pero puede ser llamado «nuevo» como lo fue en su día el modo antiguo.

(10) Santamarina, C., «Las palabras del mercado», *Revista de Occidente*, noviembre de 1994.

Es este vaciamiento del discurso de experiencia, esta carencia de relatos son los que se preconizan como el colmo de la vanguardia. Es llamativo, si uno lee textos ya un tanto *demodés*, ver que precisamente en la ausencia de relato pondría la perspicaz Simone de Beauvoir la señal de quien es feliz. «Sólo quien ha sufrido tiene necesidad de contarse», dice en *La mujer rota*. Hannah Arendt afirma que «todas las penas pueden ser soportadas si las conviertes en una narración o narras una historia de las mismas» (*La condición humana*). La relación entre memoria y relato no parece, pues, que sea banal ni externa. Lo que no se cuenta no se sabe: he aquí una condición que en este caso podemos llamar estructurante de la logotesis de la modernidad, la que abrió los medios de comunicación pública (aunque luego los cerró como medios de domesticación privada).

La memoria se vincula al decir en el relato, que es la razón pública contante y sonante —no sólo postulada como dimensión metaética del sujeto— que recorre tiempos y espacios. Es, como dijo Italo Calvino, la memoria, o mejor la experiencia que es la herida más la huella que en tí deja y te hace diferente. Es un discurso común, a medias publicado, que tiene ya larga historia. Va desde los comentarios con los que la gente glosó las primeras exposiciones universales (como lo muestra el libro de los *Pasajes* de Benjamin), se enreda entre los primeros prospectos de los grandes almacenes de Londres, viene hasta los relatos de los hijos del milagro (alemán), está en las latas del queso amarillo y la leche en polvo —lo que del plan Marshall tocó a los niños de escuela pública de la España de finales de los cincuenta. Pero sobre todo, si atendemos al discurso de lo público comercializado, dio de sí un conjunto de escenarios domesticadores: pretendían hacer hogar allí donde años antes habían hecho lo siniestro. Son los mundos relatados críticamente— por espigar ejemplos peculiares, no del todo tratables —por el cine de Jacques Tati (los grandes almacenes de *Play Time*), Buñuel (*Le charme discret de la bourgeoise*) y sigue desplegando Wim Wenders en *Paris-Texas*. Es el cuento que se hila con las formas de vida que no están del todo dichas. En la actualidad más cercana, es el diálogo que puede surgir y no se publica sobre las historias de vida de los huelguistas franceses (telediarios), acerca de los paladares de cierto lugar incierto entre Guantánamo y Guanabocoa (*Guantanamera* de Titón Alea), por no hablar del mutismo del discurso público ante las *teletiemendas* que anuncian en la alta madrugada cosas de casa del Midwest como ideal del yo posmoderno supuestamente opulento.

Iluminación de la ilustración

Son los hombres en tiempos oscuros, según la precisa calificación de Hannah Arendt, quienes suponen que debajo o junto a las posiciones universalizantes ilustradas, modernas, algo hay que suscita la me-

moria y la ilumina. Le enseña a ver la negatividad del proceso, las posibilidades truncadas, derrotadas o dormidas. Se trata de un estilo de indagar empeñado en buscarle las vueltas de una cultura que aparece como floreciente y sobre todo enormemente transformadora del paisaje cotidiano, sin darle todo el crédito al autorretrato de la época, a su ideología explícita, aquella con la que economistas, técnicos, políticos y estudiosos acompañaban, legitimando, el inicio de la abundancia, del consumo de masas incipiente.

Los pioneros, de una manera peculiar en cada caso, formulan el revés de la trama. Contraponen a los mitos emergentes (el preferidor racional, el progreso lineal, la acumulación sin límites en los recursos) fábulas que no avalan tal discurso dominante. Buscan otro espacio de sentido. Y lo hacen con los discursos sociales prohibidos, con las figuras sociales no nombradas todavía, con los escenarios de la vida del capitalismo cosmopolita no frecuentados ni por la teoría económica, ni la sociología o la psicología ya en estadio floreciente de doctrinas. Por eso echan mano de otras vías de conocimiento: la literatura, las imágenes, pero, sobre todo, la atención a los fenómenos de la vida cotidiana. A las cosas, objetos, carteles, imágenes, rituales que hablan un lenguaje no domesticable desde las teorías positivas o funcionalistas, aquellas que se asientan como modelo disciplinante en los saberes sobre la sociedad y el comportamiento de los habitantes de las ciudades del consumo y el espectáculo.

Como Foucault expresó en su último seminario (sobre la Ilustración), parece que la historia de nuestro tiempo se puede permitir mirar el pasado no como una secuencia de anticipaciones desde un momento de ilustración. No hay una ilustración —la que va de Descartes a Hegel—, sino que ha habido momentos de ilustración, que forman espacios de modificación de las prácticas, de los sujetos, de las relaciones sociales, de los saberes y de los afectos. Así podemos decir que estos autores que ilustran el recorrido por la formación de la cultura del consumo son momentos de ilustración, o mejor de iluminación, que hay perspectivas que prefieren una mirada desde el borde que desde un supuesto centro.

Y así ven más la anomalía que la norma, le dan más valor heurístico a las contradicciones que a los puntos de consenso, aprenden más de lo aparentemente irracional (según un patrón de racionalidad escaso, aunque haya llevado la pauta de la socialización) que de las razones evidentes. Entienden que la sociedad del primer capitalismo de consumo, lejos de conformarse a la lógica de la maximización (bueno, bonito y barato), comienza desde el principio a exhibir formas «antieconómicas» (el consumo conspicuo) que cumplen la función de mantener la pauta de prestigio, la separación de las clases. Ven en los espacios del consumo —el paisaje primitivo u originario del consumo,

en frase de Benjamin (11)— otros juegos sociales que convierten la moda, el dinero, los hábitos estéticos e incluso el pensamiento técnico en escenarios de la reproducción social de las desigualdades, más que en meros espacios económicos.

Como Nietzsche o Freud, van de las anomalías (nihilismo, histeria) al intento de poner palabra a los restos no contemplados en las teorías normalizadoras (que estudian la normalidad y a la vez normalizan).

Son momentos de iluminación en un sentido preciso, pues tienen que ver más con la inmediatez respecto a las prácticas sociales que con el trabajo de taracea en el *corpus* de la teoría. Bajo el lema hegeliano «los hechos tienen su propia teoría», hay un intento de conformar otro modo de ver la sociedad. Lo cual no implica mero empirismo, sino construcción de modos de análisis de lo concreto. Y retienen, otra connotación de la iluminación, el valor de la sorpresa de las configuraciones reales frente a la previsión sedicentemente omnímoda de una red teórica previa.

Por eso es posible ver que los que estudian la primera crisis de crecimiento de las pautas de consumo (Simmel, Veblen), o sus tensiones en el período de entreguerras, prefieren las iluminaciones a la ilustración. Lo cual, adelantémonos a decirlo, no les convierte necesariamente en anti-ilustrados, sino en exploradores más comprometidos de lo que el supuesto mito del progreso, sin duda tocado de un pulso moral emancipador, deja sin ver, sin incorporar a su texto fundacional. No son tanto presentistas, ahistóricos, cuanto pensadores en contra de la época. No por mor de un aislacionismo elitista, por el empeño en mantener un estilo de casta o de clase, convertido ahora en el chamanismo de la «capacidad de visión», ni tampoco por una añoranza de los tiempos idos. Suponen más bien un intento de pensar la promesa del avance civilizatorio y al mismo tiempo los límites de su cumplimiento: el escenario de la identidad ilustrada, universalista como programa, pero también las formas rotas, impelidas a la búsqueda de nuevos lenguajes, de las identidades particulares, de clase, de género, de lugar, de etnia, de edad; los recursos que proporciona el itinerario in cuestionado de la productividad, la ética del logro, la apropiación de recursos, el disfrute de bienes (objetos, marcas, estilos de vida) pero sin olvidar los modos de dependencia, de perversión provocados por tales hitos «forzosos» del itinerario.

Se trata, en este sentido, de un intento de ganar en densidad, en complejidad, en matices. No ocultar el espesor del presente pero no negar la tarea moral que implica la reconstrucción (no el tiempo lineal) de la historia y, más aún, del origen.

(11) Marinas, J. M., «Paisaje primitivo del consumo: alegoría frente a analogía en W. Benjamin», *La Balsa de la Medusa*, 34, 1995.

Puede verse este discurrir por algunos de los pioneros como una invitación a no estilizar reduccionistamente la determinación de las razones (de las diferencias sociales, de las pautas de acceso a los recursos, de las desigualdades) ocultando las razones de la determinación (la escasez de los modelos de las ciencias sociales, su subordinación a una supuestamente saturada cultura del mercado que «equivale al todo social»). Es posible, y esta es la apuesta, aprender, tratando a estos clásicos como colegas, los nuevos modos de construcción de la subjetividad. La del sujeto político o cívico, cada vez más mediado por la razón del mercado. Y no como un avatar coyuntural, de las últimas décadas, sino como un lento y complejo proceso que se remonta a los inicios de la industrialización. Cabe ver más despacio las razones y los momentos inaugurales de la cultura del espectáculo como modelo del espacio público y su privatización, y del hiato de éste respecto de la intimidad o lo doméstico, cada vez más publicitado desde las imágenes fetiche del mercado.

Frente al poder silencioso de los mitos, es decir, de la ideología que define lo real sin cuestionarse a sí misma, los estudiosos de la crisis interna de la cultura del consumo desde sus orígenes recientes componen relatos. Como Benjamin dice, al relato le cabe la fuerza de hacer que lo que parece inamovible en los mitos sea sometido a sospecha, traído al terreno de uno, modificado por un actor y por una humanidad que no se atiene a los férreos guiones de los mitos originarios.

Ayudan, más modestamente, a ver las dimensiones en las que cualquiera de nosotros (desde la época de nuestros abuelos) se ve afectado por el hecho de habitar determinados espacios, abastecer la vida cotidiana, trabajar en lo posible y ver otros lugares si se puede, adherirse a causas comunes y particulares, pasar o ponerse en medio... Se trata, en suma, de asistir a la construcción de un sujeto, el sujeto contemporáneo, que puede ser llamado posmoderno o, simplemente, sujeto de la crisis de fin de siglo. Ahora, de este siglo.

Trabajo y placer de la memoria

Quien usa el término sujeto sabe que éste es una horma que en sí misma lleva la memoria del súbdito, del sometido. Pero también sabe, puede hacer memoria (y esta es activa, depende de una voluntad de reconocimiento que es condición emancipatoria), que una palabra es, en sentido etimológico, un síntoma, es un testigo del cúmulo de luchas y trabajos para salir de la condición de sometido. Quien no quiere negar el valor de la memoria trabaja en el interior de esa representación para abrirla. Sujeto guardará del súbdito la conciencia de límite, pero éste ya no será el externo de una jerarquización encrática —para ser moderno ya ha tenido que decir, como en la cultura política antiabsolutista castellana, que «nadie es menos que nadie». El límite por superar

será el interno, que no individual, de los olvidos reactivos, de las negociaciones o mejor denegaciones que no reconocen. También lleva a la afirmación del propio acervo que no deja caer en la fusión anónima y amnésica.

No es sólo el caso de que León Trotski no salga en las fotos del mitin junto al estrado de Lenin por voluntad, se dice, de José Stalin. Ni que el veinte de noviembre de cada año pocos recuerden ya la muerte de Durruti. Es que episodios enteros de nuestra historia pasan al olvido, que es un olvido mediatizado, es decir logrado gracias a la cultura mediática que, por lo que se va viendo, es algo más que la programación de la tele o la mucha o poca prensa prensada. Es la cultura que convierte la memoria, y las historias de vida, en lo noticiable. Es un olvido premeditado por la voluntad de reproducción de las jerarquías políticas o cívicas, económicas o ideológicas. Es un borrado mediado en virtud de una ley superior que es la ley que convierte el relato en mercancía, que convierte la razón común en razón burocrática.

Tal vez podamos concluir que en esta tarea de recordar nos va algo más que la memoria erudita de nuestros gremios. Nos va algo más y más de todos. No es cosa de olvidar.
