

El terrorismo, visto desde las víctimas, se presenta como una demanda de justicia que se inicia con la memoria y concluye en reconciliación. El texto analiza ese proceso señalando la distinción entre culpa penal y la culpa moral, que es la clave para un nuevo comienzo político. La elaboración de esta última plantea el perdón que es gratuito pero no gratis.

Palabras Clave: Memoria. Justicia. Víctimas. Culpa. Perdón.

Terrorismoa, biktimen ikuspegitik, justizia galde gisa aurkeztzen da, zeina memoriarekin hasi eta adiskidetzeari amaitzen den. Testu honek prozesua analizatzen da eta erru penala eta erru morala bereizten ditu. Azken horren elaborazioak barkamena planteatzen du, doakoa dena baina ez debaldekoa.

Giltza-Hitzak: Memoria. Justizia. Biktimak. Errua. Barkamena.

Le terrorisme, vu par les victimes, se présente comme une demande de justice qui commence avec la mémoire et se termine par la réconciliation. Le texte analyse ce processus en indiquant la différence entre faute pénale et faute morale, qui est la clé pour un nouveau commencement politique. L'élaboration de cette dernière propose le pardon qui est gratuit mais non gratuit.

Mots-Clés : Mémoire. Justice. Victimes. Faute. Pardon.

Sobre la reconciliación o de la memoria al perdón

(On reconciliation, or from
memory to forgiveness)

Mate, M. Reyes

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Centro de Ciencias
Humanas y Sociales. Instituto de Filosofía.
Albasanz 26-28. 28037 Madrid
reyes.mate@cchs.csic.es

BIBLID [ISBN: 978-84-8419-240-4 (2012); 70-93]

1. El filósofo alemán Ernst Bloch decía que “cuando se acerca la salvación, crece el peligro”: nunca peligró tanto la vida del naufrago como cuando se aproxima a la orilla. Si pierde la tensión que le ha tenido a flote hasta ahora, si piensa que ya todo está hecho, si se abandona a la corriente, corre el peligro de que le fallen las pocas fuerzas que necesita para ponerse a salvo.

Ese peligro se cierne, en este momento de esperanza, sobre el País Vasco. El terrorismo ha alterado tan profundamente la convivencia, sembrando su geografía de muertos y “socializando el dolor” –por cierto, una de las frases más despiadadas jamás pronunciadas pues contraviene la tradición humanitaria que habla de aliviar el dolor o de compadecerle– que ahora, cuando ETA ha dicho adiós a las armas, acecha la tentación de volver la espalda al pasado y de pasar página; de pagar con el precio del olvido o de la prisa la tranquilidad de una vida “normalizada”, “pacificada”.

Si cayéramos en esta tentación, naufragaríamos, precisamente cuando la salvación está al alcance de la mano. Estamos hablando de salvación, esto es, de la posibilidad de un salto cualitativo en la forma de convivencia. Ese salto es posible si hacemos valer las reservas de sentido depositadas en la experiencia de tantos ciudadanos de este país en los años de plomo.

Dos caminos posibles se abren ante nosotros: o pasar página o enfrentarnos al pasado. Todo depende de cómo entendamos la violencia terrorista: si como una cuestión meramente política, esto es, un atentado a la ley que prohíbe matar y obliga al Estado a proteger la vida de los vivos; o como un asunto moral porque hay que responder del daño a las víctimas.

Si fuera sólo lo primero, bastaría volver a la legalidad democrática para que el problema se resolviera. Entonces se podría pensar en pasar página ya que el castigo por el delito de matar por razones políticas podría negociarse, habida cuenta de que ya no volverá a ocurrir. Otra cosa es si, además del atentado a la ley, tenemos en cuenta el daño a las víctimas. En ese caso no hay manera de pasar página ni poner el contador a cero porque ese daño o, mejor, esos daños siguen ahí, aunque no se produzcan nuevos.

Hubo un tiempo en que lo normal era, en caso del abandono de las armas, echar al olvido lo ocurrido, pero eso ya es imposible. Fue posible en la tregua de 1989, bajo el gobierno de Felipe González o en la de 1998, en tiempos de José María Aznar, pero ya no fue posible en la del 2006, siendo Presidente del Gobierno José Luis Rodríguez Zapatero. ¿La diferencia? Que entre tanto las víctimas se habían hecho visibles. Mientras fueron invisibles lo decisivo era la vida de los vivos. Se entendía que el primer y superior mandato de los políticos era conservar la vida de los vivos o, más exactamente, los bienes de los poseedores, siendo la vida y primero y más general bien.

Karl Marx ya observó en *La Cuestión Judía* que los derechos humanos, tal y como se formulan en “La declaración del hombre y del ciudadano de 1789”, acaban siendo una ideología protectora de los que poseen. Todos los derechos ahí formulados se resumen en el de propiedad y seguridad, supremo principio de las sociedades burguesas según el cual “toda la sociedad sólo existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad” (Bauer-Marx, 2008: xxxiv). Si la base de los derechos humanos consiste en garantizar la vida y hacienda de los miembros de una sociedad, nos podemos imaginar la desazón de cualquier político que tenga que lidiar con el terrorismo. Esa permanente amenaza de muerte es vivida como un atentado a la razón de ser de la política, de ahí el alivio que supone el abandono de la lucha armada. Eso lo saben los terroristas de ahí que siempre manejen el olvido del crimen como un ingrediente natural de cualquier negociación posterior al abandono de la violencia.

Esto siempre ha sido siempre así, hasta antesdeayer, hasta que las víctimas se han hecho visibles. No es fácil explicarse cómo ha ocurrido, pero están ahí. La primera consecuencia de esta aparición es que la justicia ya no puede verse exclusivamente como castigo al culpable sino también y principalmente como reparación de la víctima. La justicia no afecta sólo a los vivos, también a los muertos. Al igual que en *Apocalipsis* (6,9-10) las víctimas piden justicia por la sangre derramada. La injusticia no queda saldada con la felicidad de la víctima. No es resentimiento o venganza lo que guía el bienaventurado en su demanda de justicia por los daños recibidos, sino la compasión por los que vendrán después. Para interrumpir una lógica histórica que se construye sobre víctimas, hay que enfrentarse a las víctimas pasadas.

2. Estamos ante un cambio epocal en el tratamiento de la justicia que ya no podrá consistir únicamente en castigar al culpable sino también y principalmente en reparar a la víctimas. Aclaremos de entrada que son dos perspectivas no excluyentes sino complementarias¹. Ambas caen bajo el rótulo de justicia y pertenecen, por tanto, al ámbito de la política. El término latino *jus* puede referirse al derecho y a la virtud de la justicia. De justicia habla la filosofía práctica (la que se ocupa

1. No podemos perder de vista la importancia que tiene para la víctima el hecho de que la ley, que expresa el sentir de la sociedad, caiga sobre el culpable. Es una manera elocuente de decir al ofensor que con su acción violenta humilló y atentó contra la dignidad de la víctima; una dignidad que ellos, los miembros de la sociedad, reconocen y manifiestan en el gesto de castigar la acción del ofensor.

de la moral y de la política) y también el derecho. Son dos mundos relacionados pero fundamentalmente diferentes.

La razón de esta diversificación del *jus* reside en el hecho de acción injusta produce muchos efectos dañinos. El derecho se ocupa de alguno de ellos que declara delitos porque atentan contra valores que los ciudadanos quieren proteger mediante leyes cuya inculcación acarrea penas y castigos. El delito es una infracción de la ley. Pero hay otros muchos efectos dañinos que son injusticias aunque no vayan contra una ley penal. No van contra una ley positiva pero sí contra principios morales o, en el lenguaje kantiano, contra la ley moral. Son inmoralidades que convierten al sujeto que las hace en culpable (aunque no en delincuente). Si hacer justicia. En el caso del delito, consiste en hacer caer la autoridad de la ley, en el segundo caso hay que apelar a otra forma de justicia ya que no hay ley positiva que invocar. De esto también se ocupa la justicia filosófica.

Después de la II Guerra Mundial y al tiempo que se desarrollan las sesiones del Juicio de Núrenberg (1945-46), el filósofo alemán Karl Jaspers escribe un libro titulado *El problema de la culpa*. Mientras el Tribunal internacional se ocupa de juzgar a algunos de los grandes dirigentes nazis, el filósofo despliega un mapa de responsabilidades que alcanza mucho más que lo que se ventila en Núrenberg. Además de “culpa criminal”, que consiste en infringir leyes, había un universo de responsabilidades que él llamaba “culpa política”, “culpa moral”, incluso “metafísica”². La primera derivada de cómo sea uno gobernado; si el gobierno es criminal, cada ciudadano carga con las responsabilidades políticas del crimen. “La culpa moral” se refiere a cómo se comportó cada cual ante la política criminal: si miró a otro lado, si se la jugó por las víctimas, si se escudó en la obediencia debida... “La culpa metafísica” se refería a la responsabilidad de todo ser humano respecto a cualquier sufrimiento o injusticia. Si no hago lo que puedo, soy culpable. El filósofo Hegel llega a decir que “todo sufrimiento es culpable”. No quiere decir que no haya inocentes que sufran sino que algo habremos hecho mal todos si al final alguien sufre por una causa humana. De estas tres culpas no habla el derecho, ni de ellos se ocupaba el Tribunal de Núrenberg, pero son injusticias que incumben a una concepción moderna de la justicia. Hay, pues, delito, y, también, culpa.

Conviene detenerse en este punto. La culpa es, en primer lugar, algo subjetivo, asunto de la propia conciencia. Llegar a sentirse culpable es la necesaria culminación de la culpa; es el final de un proceso siempre difícil que necesita su tiempo y disponer de circunstancias favorables.

Pero es también algo objetivo. Como dice Kepa Pikabea, autor de una veintena de asesinatos, en el documental *Al final del túnel*: “las armas te dejan heridas que no cicatrizan nunca”. Es la señal de Caín de la que habla el Génesis. Tras el asesinato de su hermano Abel, Dios maldice a Caín. Abrumado por la enormidad del castigo, replica Caín: “ahora me arrojas de esta tierra. Oculto a tu rostro habré de andar fugitivo y errante por la tierra y cualquiera que me encuentre me matará”. “No

2. JASPERS, Karl. *La cuestión de la culpa*. Madrid: Tecnos, 1998.

será así”, replica Yahvé, “si alguien matara a Caín, este sería siete veces vengado. Puso pues Yahvé a Caín una señal para que nadie que le encontrase le matara”. (Gn 4, 14-15). Esa señal, que no se puede borrar con el castigo y que le sobrevive, es la culpa. La culpa no es, por tanto, una mera creación de la conciencia (o, como se suele decir, de la conciencia judeocristiana). Es una marca en el sujeto moral que la conciencia podrá silenciar pero cuyas exigencias no quedan anuladas por la inconsciencia. Me parece discutible la opinión de Karl Jaspers cuando dice que la culpa jurídica (la calificación de una acción como delito) o la política (las responsabilidades derivadas de pertenecer a un Estado criminal), son impuestas o vienen de fuera (por la fuerza del derecho, en un caso, por la voluntad de los vencedores, en la otra), mientras que la culpa moral o metafísica dependen de la conciencia del ofensor. La consecuencia de esto es que “Hitler y sus cómplices...se encuentran libres de culpa moral mientras no se percaten de ello” (Jaspers, 1998: 82). Creo que el autor de tan notable ensayo confunde la culpabilidad con la conciencia de culpa. Hitler es culpable moralmente aunque el crimen haya borrado toda conciencia de culpa.

Hay que decir, en tercer lugar, que la culpa es intersubjetiva. Si el delito se las tiene que ver con la ley, la culpa se ventila entre la víctima y el verdugo, entre el autor del daño y el dañado. Y esa relación le resulta fatal al verdugo porque si quiso imponerse a la víctima, acaba ésta convirtiéndose en su destino. Hegel lo ve bien en “El espíritu del cristianismo y su destino” Dice ahí que “el criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues la diferencia no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida a sí” (Hegel, 1978: 322), **es decir, la vida nos vive y un atentado a la vida afecta a la víctima pero también al que atenta contra ella.** Esa vida es divina, esto es, un valor supremo que nos anima de ahí que quien atente contra otro, atenta contra la vida y, por tanto, contra uno mismo. Y más adelante: “en el momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida (al sufrir el castigo) o se reconoce como destruido (en la mala conciencia), comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido. Lo que se siente como carencia (la vida destruida del otro), se reconoce como una parte de sí mismo, como aquello que debiera haber estado en él y no está. Este hueco no es un no-ser, sino la vida reconocida y sentida como lo que no está” (Hegel, 1978: 323). Al cometer un crimen y privar al otro de su vida se produce un cambio imprevisto en el autor del crimen. Más allá de la razón por la que quisiera matar (robo o política) descubre que lo hecho le afecta y le altera en lo más íntimo: en su modo de vivir. Al quitar una vida se ha quitado la vida y la vida que le queda siente la pérdida del otro como una carencia propia, por eso anhela esa vida perdida. La desea. Desea que estuviera ahí y que ojalá aquello no hubiera ocurrido.

El paralelismo con la reacción del Raskolnikof en *Crimen y Castigo* de Dostoiévski es evidente.

Si maté, no fue para ayudar a mi madre. ¡Tonterías! Si maté no fue con el fin de agenciarme dinero y poder para convertirme en benefactor de la humanidad. Yo maté sencillamente, mate para mí, para mi solo... necesitaba saber, y lo antes posible, si era yo un piojo como los demás o era una persona. Si sería capaz de trasponer el límite o no sería capaz.

Mata para demostrarse que él pertenece al grupo de seres elegidos, como Napoleón o César, que pueden matar en nombre de una idea o de un ideal superior, y sentirse a gusto. Pero no lo consigue. Tras el asesinato de la vieja usurera se da cuenta de que no puede seguir adelante. Reconoce que su destino está ligado al de la vida arrebatada. En lugar de marcar el destino de los demás, siente que el suyo depende de la vida asesinada.

Vemos pues que la culpa afecta al sujeto del daño en un doble sentido: en primer lugar, propicia un cambio cualitativo en el ofensor que queda debilitado, alterado, igual que un corazón que ha sufrido un infarto. Ese debilitamiento afecta a la autonomía que la Ilustración ha reconocido al sujeto racional y que le habilitaba para construir la ética y la política desde sí mismo. La culpa le obliga a ponerse bajo la autoridad de la víctima: supeditación del verdugo a la víctima en el sentido de que el crimen en lugar de demostrar la superioridad del verdugo sobre su víctima lo que consigue es revelar al verdugo que su proyecto de vida está a expensas del crimen cometido y de la víctima del crimen. El segundo cambio propiciado por la culpa en el ofensor se refiere a la responsabilidad por la culpa. El ofensor tiene que cargar con todas las consecuencias estén o no recogidas en el código penal.

3. Hay una relación entre culpa y víctima, entre conciencia de culpa y visibilización de la víctima. Si las víctimas, en efecto, no fueran visibles, es decir, no comparecieran con su demanda de justicia, podríamos pensar que con cumplir la pena estaba el crimen saldado.

La verdad es que durante mucho tiempo las víctimas han sido invisibles y no por ellas sino por políticas de la memoria. Pero las víctimas estaban ahí y eran visibles a los verdugos, como el espectro de Banquo en *Macbeth*. Gracias a esas políticas de la memoria hemos podido contar la historia a nuestra guisa. Todo ese montaje se viene abajo tan pronto como las víctimas se hacen presentes. Como bien reconoce un Macbeth asustado: “si los osarios y las sepulturas nos devolviesen los muertos, nuestros monumentos serían festines de buitres”, es decir, si los muertos se hacen presentes, adiós con nuestra representación del pasado. En lugar del cartón piedra de nuestros monumentos, aparecería la culpa y el destino, esto es, el reconocimiento del daño causado a inocentes y la supeditación de nuestro proyecto vital a la vida arrebatada.

Esta forma de entender la justicia queda reforzada si consideramos la forma en que las víctimas se han hecho visibles. Rastreando la literatura sobre este particular, podemos sentar la tesis de que la visibilización de las víctimas tiene que ver con Auschwitz, esto es, con la reflexión que se ha llevado a cabo desde el final de la II Guerra Mundial hasta hoy sobre la significación del holocausto judío³.

3. Ver VERGÈS, F. (2010). *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*. Barcelona: Anthropos, y las colaboraciones de AMÉRY, Jean; LANZMANN, Jean Claude etc. En: *Les Temps Modernes*, nr 635-636.

Si Auschwitz es capaz de asumir ese valor simbólico respeto a todas las víctimas, no es porque las víctimas judías sea de primera y las demás de segunda, sino porque es un acontecimiento singular y, al tiempo, ejemplar. Fue como un laboratorio del mal donde se pusieron de manifiesto mecanismos ancestrales pero bien disimulados con los que se ha construido la historia que conocemos.

¿En qué consiste la singularidad? Es una *quaestio disputata*: yo me quedo con la explicación que da un eminente historiador judío francés, Vidal Naquet, cuando dice que el Holocausto fue un proyecto de olvido: nada debía quedar. Nada físico debía quedar del pueblo judío para que la humanidad sin rastros físicos olvidara lo que significaba culturalmente, es decir, olvidara la humanidad, la aportación de este pueblo a la civilización mundial. Un proyecto de olvido, por eso los cuerpos tenían que ser destruidos, quemados, los huesos triturados y las cenizas aventadas. Sin rastros físicos, pensaban ellos, desaparecería su significación metafísica. Este proyecto de olvido era un desafío a la memoria, de ahí que no podamos ahora hablar de Auschwitz sin referirnos a su memoria. Lo que le hizo único no fue que hubiera más muertos, ni fueran más importantes, sino porque era un proyecto radical y consecuente de olvido.

Para llevar adelante este propósito no bastaba la decisión del verdugo. Había que contar con una meditada estrategia que incluía, en primer lugar, a la víctima, no en el sentido de que se sumara voluntariamente a la política de exterminio, sino interiorizando que se lo merecía. Esa inducción es lo que pretendía la organización concentracionaria (por ejemplo, mediante el uso del lenguaje: los cadáveres eran “leños”, “trapos”, no cadáveres; “bichos”, no personas); minar la autoridad moral de la víctima, haciéndole parecer igual que el verdugo, por ejemplo, la confraternización de la ignominia en aquel partido de fútbol entre oficiales nazis y *Sonderkommandos*. Levi capta lo que ahí se juega al poner en boca de los verdugos estas palabras: “os hemos, abrazado, corrompido, arrastrado al polvo como nosotros. También vosotros, como nosotros y como Caín, habéis matado a vuestro hermano. Venid, podemos jugar juntos”(Levi, 1989: 46). Los nazis sabían cómo romper la resistencia moral de las víctimas. Elie Wiesel dejó testimonio de ello cuando escribió que “los santos son los que mueren antes del final”. Hay un límite de tormento a partir del cual no hay santidad, dignidad o heroicidad posible. Y ese límite fue sistemáticamente superado en los campos de exterminio.

Había, en segundo lugar, que tomar la iniciativa en la construcción de un discurso explicativo; iniciativa, por tanto, en la batalla hermenéutica. Tenemos que tener en cuenta que en todo crimen hay dos muertes: la física y la hermenéutica. El asesino no sólo mata sino que lucha por invisibilizar el crimen y, para lograrlo, nada tan eficaz como privarle de significación, es decir, presentarle como insignificante. A ello se refiere Walter Benjamin, al final de su Tesis Sexta: “El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer”. Hay que conseguir que el asesinato no provoque emoción alguna, que se vea con absoluta naturalidad, que se pase de largo. Ese es el resultado de la batalla hermenéutica que siempre da

el autor de la muerte física. Ese ocultamiento de la significación moral y política del crimen es la prueba de que el enemigo anda suelto. El historiador formado en la escuela benjaminiana tiene que saberlo y estar preparado para hacerle frente.

El hitlerismo ha mimado esta tarea. Ha sabido poner al servicio de la invisibilización del genocidio judío los viejos mecanismos que la cultura occidental ha manejado para invisibilizar la violencia antisemita y los genocidios anteriores. Si no lo consiguió del todo fue porque Hitler fue vencido, pero su batalla no ha sido en vano. Todavía hoy vemos que sigue venciendo en los negacionistas y en cuántos hacen memoria de ese pasado en un sentido histórico pero no moral⁴.

La batalla hermenéutica no es un invento nazi. Lo que en Auschwitz se pone de manifiesto es que el criminal tiene que actuar así. Ese es su valor ejemplar. Y que si no lo hemos descubierto antes ha sido por una constelación de complicidades empeñadas en disimular su importancia.

Entre estas complicidades figura, en primer lugar, el sentimiento antisemita, tan expandido en aquella Europa. Hitler podía contar con ellos. También podía echar mano del prestigio del progreso, la gran palanca de la historia como nos explica Hegel. El progreso está engrasado con violencia y Hegel lo sabe. Su instinto filosófico le lleva, en un primer momento que le honra, a asombrarse por la brutalidad con la que el ser humano construye la historia: “aún cuando consideremos la historia como el ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quien, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?”⁵ La historia se ha construido sacrificando la dicha de los pueblos, la sabiduría política y la virtud de los ciudadanos. Pero el asombro humanitario le dura dos páginas porque enseguida zanja el asunto: las víctimas son el precio del progreso y como este es indiscutible, las víctimas son insignificantes. ¡Qué le vamos a hacer! La marcha del progreso “aplasta a su paso muchas flores inocentes”⁶. El precio del progreso no es barato pues consiste en sacrificar la dicha, la sabiduría y la virtud. Bueno pues el hitlerismo reclama el beneficio del progreso –de la violencia del progreso– porque el hitlerismo es progreso y no una antigualla primitiva. Los nazis se presentaban como la vanguardia de su generación. Nada, pues, excepcional en su violencia.

Auschwitz, sin embargo, nos hace ver que progreso y barbarie pueden ir juntos. Y que lo que hay tras la invocación del progreso es la invisibilización de las víctimas del nazismo.

4. Podríamos decir que en España el éxito de esa batalla hermenéutica es detectable en el Tribunal Supremo que condena al juez –Baltasar Garzón– que quiere procesar al franquismo.

5. HEGEL. *Werke* II, 35 (traducción de José Gaos en Hegel, 2005). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1970; 144 p.

6. HEGEL. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (traducción de José Gaos). Madrid: Tecnos, 2005; 168 p.

4. Si Auschwitz es un proyecto de olvido es, por eso mismo, una cita de la memoria. En la batalla hermenéutica que acompaña al crimen contra la humanidad aparece la memoria de las víctimas como la estrategia alternativa al proyecto de olvido que pretendían los nazis.

Reconozcamos que esa estrategia es sorprendente. Cuando los campos fueron liberados, surgió el grito ahogado de los supervivientes: “nunca más”. No añoraban los viejos buenos tiempos, ni soñaban con un mundo mejor, sino que lo vivido no volviera. “Nunca más”. Y el re-medio para ese fin era la memoria de la barbarie, es decir, la experiencia recibida. Ahí nace el deber de memoria. Es una propuesta endeble, incluso poco lógica. Los Aliados y los dirigentes judíos no querían saber de ello. Pensaban en otros instrumentos para evitar la repetición de la historia: el plan Marshall, una constitución democrática para Alemania, más educación... En cualquier caso, no mirar hacia atrás sino adelante. Entonces, ¿por qué las víctimas recurren a la memoria? ¿por qué fiarse tanto de la memoria y darle ese protagonismo, esa responsabilidad? Pues por algo que ellos saben muy bien: han vivido lo inimaginable, lo impensable (esa producción industrial de la muerte). Ahora bien, cuando lo impensable ocurre, se convierte en lo que da que pensar. Este es el nervio de la memoria que no consiste en acordarse de lo mal que lo pasaron los judíos, sino reconocer los límites del conocimiento, es decir, que lo impensable ocurrió, de ahí que a la hora de pensar lo fundamental para la convivencia (la ética, la política, la estética), tengamos que remitirnos a lo que tuvo lugar y, sin embargo, escapó al conocimiento.

Quien atrapa lo que ocurrió es la memoria y se lo entrega al conocimiento para que se constituya sobre ello, para que reflexione sobre ello. Esto tiene importancia para la violencia: quien quiera combatirla no debe fiarse del todo a la razón, a la Ilustración, sino que hay que ser realista y reconocer que hay violencias que se ocultan a la razón; más aún, a veces la razón es violenta. Goya decía que “los sueños de la razón producen monstruos”. Lo podemos interpretar en el sentido de que los monstruos aparecen cuando la razón duerme, pero también cuando la razón sueña. Levinas llega a decir que la filosofía occidental es una ideología de la guerra.

Lo que es importante señalar es que Auschwitz no sólo rescata la significación de las víctimas sino que, al mismo tiempo, propone un método de construcción justa de la historia. Es el “nunca más”. Veamos cómo. Cuando los supervivientes son liberados expresan con un grito el significado de lo que han vivido. Ha sido tan extrema la experiencia del campo que la humanidad no puede permitirse algo parecido. Eso no debe volver a ocurrir. No salen acariciando la utopía de un futuro feliz, ni añorando los buenos viejos tiempos, sino obsesionados con que la historia pueda repetirse. Y, para lograrlo, no les basta la razón ilustrada. Se fían de su propia experiencia, de tener siempre presente lo vivido. Para que no se repita lo que nunca debió suceder, se debe recordar lo que sin embargo sucedió. Memoria de lo que nunca debió suceder y construcción del futuro sobre lo que sí ha sucedido.

El deber de memoria es un imperativo epistémico, exigido no por los dioses, ni siquiera por la razón, como el imperativo categórico kantiano. El deber de memoria es previo a la racionalidad, es su *a priori*. Cuando decimos, en efecto, que Auschwitz es lo que nos da que pensar significa que fue impensado, es decir, que escapó y escapa al conocimiento. Cuando el conocimiento echa mano de sus registros interpretativos y de sus saberes adquiridos, resulta que no consigue explicar lo que el presente lleva consigo. Tampoco es capaz de explicar *post festum* lo que ocurrió. No consigue ofrecer una etiología que explique lo que ocurrió, a pesar de que algunas mentes privilegiadas adelantaron mucho lo que luego sobrevino. Pero lo impensado e impensable ocurrió y cuando ocurre lo impensado, lo ocurrido se convierte en lo que da que pensar. La razón tiene sus límites y, lo que es peor, puede ser cómplice de la barbarie. Los sueños de la razón, efectivamente, han producido monstruos. Por eso la memoria de lo ocurrido debe de servir de pauta al conocimiento racional. Esa es la lección de Auschwitz. Detengámonos aquí.

El deber de memoria se inscribe en nuestro modo de pensar una vez que hemos tomado conciencia de los límites del conocimiento y de su correspondiente pretensión de invisibilizar el sufrimiento. La memoria, al retrotraernos a lo que da que pensar, se aproxima a la figura del “acontecimiento” en la filosofía de Alain Badiou. Hay acontecimientos, dice este autor, tan cargados de significación que no encajan en esquemas interpretativos previos sino que se convierten en lo que da que pensar. Imaginemos la Revolución Francesa o, en otro orden de cosas, el envío de la bomba atómica sobre Hiroshima. Se puede decir que esos acontecimientos nacen innombrados. No hay esquema filosófico ni lingüísticos en el que encajen sino que ellos mismos provocan el quehacer filosófico. “Es la dimensión excesiva del acontecimiento y la tarea que el mismo propone a la política, lo que condicionan la filosofía”, es decir, lo que obliga a pensar⁷. Este exceso se produce en acontecimientos históricos o incluso en expresiones artísticas que nacen sin un lenguaje de acogida sino que obligan a crearlo.

Hay un texto de Levi muy elocuente:

El acontecimiento, dice, es algo que trasciende la verdad y no sólo porque es inefable (inexpresable), o porque no es reducible a términos lógico-rationales. Hay algo más: el acontecimiento es, desde un determinado punto de vista, perfectamente inconmensurable. Es algo que no se identifica con la idea de verdad, al menos en la versión racionalista con la que la expresamos”. (Levi, 2010: xxiii).

Distingue entre hechos, que pueden ser conocidos, y acontecimientos, que escapan al conocimiento. La memoria se refiere a la actualización de estos últimos. Levi confirma a su manera la distinción benjaminiana entre *Erkenntnis* y

7. BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil, 1989; p. 66. Valga la idea que tiene Badiou del acontecimiento aunque sorprende que lo ejemplifique con la revolución de Jomeini. No parece que el entusiasmo que suscitó el líder religioso iraní en la izquierda francesa haya sido confirmado con los hechos. Al fin y al cabo lo que ha tenido lugar no ha sido ningún “acontecimiento” sino, en el mejor de los casos, una repetición de lo mismo.

Wahrheit. Propio del conocimiento es el juicio o la intencionalidad, es decir, la luz que proyecta el sujeto sobre el objeto. Las cosas son vistas con la misma luz que proyecta el sujeto. Se conoce conforme al modo de ser del sujeto cognoscente. La verdad por su parte es revelación, la presencia de lo ocultado. No es lo que nosotros hacemos presente sino lo que se os hace presente. Esa presencia tiene una doble exigencia: nos invita a la acogida de algo que se nos da, de ahí el conocimiento como agradecimiento y se nos presenta como lo que da que pensar. Auschwitz es lo que da que pensar i.e. obliga a repensar todo a la luz de la experiencia de la barbarie con una doble finalidad que se complementa: hacer justicia al pasado y evitar su repetición. Sólo evitaremos la repetición de la barbarie si hacemos frente a los daños causados por la injusticia pasada⁸. En uno y otro caso –en evitar la repetición y en hacer justicia– lo inadmisibles es que la felicidad de unos (ayer, los nazis; hoy, nosotros) sea al precio de la infelicidad de otros (ayer, los judíos; hoy, las víctimas de la violencia).

Pues bien, como el deber de memoria se inscribe en nuestro modo de pensar, hay que concluir que eso vale a la hora de interpretar lo que ocurrió en Auschwitz y lo que ocurre en muchos otros acontecimientos. Nuestra generación está marcada de por vida por este descubrimiento que Tadeusz Borowski tan bien expresa: “no hay belleza si está basada en el sufrimiento humano. No puede haber verdad que silencie el dolor ajeno. No puede llamarse bondad a lo que permite que otros sientan dolor” (Borowski, 2004: 59). No podemos pensar, a partir de ahora, sin tener en cuenta la memoria, el “deber de memoria”, o, mejor, la aparición de un Nuevo Imperativo Categórico, que consiste en repensar todo a la luz de la barbarie o, mejor, desde la oscuridad de la barbarie.

Aclaremos, por tanto, que memoria no es un recuerdo benevolente o compasivo con lo que les pasó a los judíos en los campos de exterminio. Es mucho más que eso. Es pensar y construir nuestro tiempo con una lógica distinta a aquella que llevó a la barbarie.

5. Adorno formula ese Nuevo Imperativo Categórico así: “Hitler ha impuesto a los seres humanos en su estado de ausencia de libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”. Se trata, pues, de repensar los campos de la razón teórica y práctica desde la experiencia de la barbarie.

Esa perspectiva cambia, en primer lugar, la idea de razón. Como ya hemos visto, pasamos de una razón en la que la memoria es *a posteriori*⁹ a otra en la

8. Nada tiene que ver este deber de memoria con las políticas de la memoria del vencedor que obliga a cultivar la propia mientras persigue la de los vencidos, como ocurrió con el franquismo. El deber de memoria se refiere a la memoria de las víctimas.

9. En Platón la memoria es un *apriori* del conocimiento. En el Menón hay tres tanteos interpretativos de esta tesis: desde decir que el alma inmortal lo sabe todo en su existencia mítica, hasta que donde está todo sabido es en el lenguaje. En un caso y en otro el conocimiento humano es reconocimiento. El experimento con el esclavo es significativo. Sócrates quiere demostrar su teoría de la memoria preguntando al esclavo. Mediante sabias preguntas el indocumentado esclavo acabará demostrando que...

que es *a priori* en el sentido de que ella trae al presente lo impensado que da que pensar.

En segundo lugar, la idea de realidad que solemos confundir con facticidad pero que no puede ser así. La realidad, en efecto, son los hechos, por supuesto, pero también los no-hechos. Lo que pudo ser y no consiguió llegar a ser, eso también forma parte de la realidad. Esto tiene su importancia para el conocimiento porque si éste pretende conocer la realidad tendrá que hacerse cargo también de los vencidos de la historia, de lo que fracasó, de los sueños dormidos en los escombros de la historia. No es lo mismo conocer los hechos que los no-hechos¹⁰. De los hechos se encarga el conocimiento científico que analiza e interpreta lo que hay; los no-hechos se nos revelan, salen al encuentro, nos asaltan. El arte sabe mucho de esta forma de conocimiento. Pensemos en Chillida. Los vacíos o huecos de sus grandes esculturas son como las ausencias de los no-hechos que se hacen presentes en la obra, formando parte del volumen artístico. Esos vacíos materialmente son nada pero en la obra se convierten en un potente revulsivo capaz de traer mundos extraños a la obra y de alterar con su nadería la contundencia de los materiales usados (hierro forjado u hormigón). Observamos, en efecto, cómo los hierros acusan esa presencia retorciéndose o quebrándose, determinando así el presente y lo presente.

También altera, en tercer lugar, el planteamiento moral. Auschwitz debe ser recordado moralmente y no sólo históricamente. La modernidad ha construido una filosofía moral basada en la autonomía del sujeto, de ahí la importancia de la buena conciencia o de la dignidad. Para Kant lo grande de la humanidad consiste en ser siempre un fin y nunca un medio. Eso le da una dignidad incomparable porque el reconocimiento de mi dignidad me lleva a reconocerla en los demás, en reconocerlos sujetos de un reino de fines. Tenemos que revisar ese planteamiento porque en Auschwitz no hubo dignidad, ni lugar para la buena conciencia. Levi nos recuerdan que se salvaron los peores. ¿Fueron unos inmorales? Como no podemos permitirnos ese juicio, tenemos que hacer un doble movimiento: suspender, en primer lugar, el juicio moral sobre lo que ocurrió dentro del campo y ser muy prudentes sobre “la zona gris”, es decir, sobre la participación material de los propios deportados en la consumación del crimen. No tenemos autoridad sobre ello. Y, en segundo lugar, a replantearnos el sentido moral, a nosotros, los que estamos fuera del campo. La única ética posible consiste en responder a la pregunta que nos hace Levi con la pregunta que da título a su libro de memorias: “si esto es un hombre”. En el *Lager* muere la ética de la dignidad o de la buena conciencia y nace

... es un figura en matemáticas. Digo que este caso la memoria es un *a posteriori* del conocimiento porque el conocimiento ya ha tenido lugar y lo que hace la memoria es reconocerlo. Ese reconocimiento gracias a la memoria no es mera repetición de lo ya sabido, sino que es una auténtica creación. Es el paso de un conocimiento recibido (“doxa”) a otro, razonado (“episteme”). El puente es la memoria que está compuesta no de piedras sino de preguntas que despiertan o sacan a la luz las razones profundas que sustentan a las opiniones (Lledó, E. *La memoria del logos*. Madrid: Taurus, 1984; pp. 197-201).

10. Dice Aristóteles que “no hay ciencia de lo accidental” y mucho menos del no ser que en menos ser que el accidente (Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Austral, 1980; pp. 128-9).

la ética de la alteridad o de la responsabilidad. Ser bueno es hacerse cargo del otro, de la inhumanidad del otro. Nos podemos preguntar qué diferencia hay entre, por un lado, el imperativo kantiano que nos manda considerar al otro como fin y nunca como medio y, por otro, hacernos cargo de la inhumanidad del otro. Hay una diferencia pues en el primer caso es nuestra conciencia la que decide sobre lo bueno y lo malo al ser ella la que sentencia si lo que es bueno para nosotros es bueno para los demás, mientras que en el segundo caso la iniciativa está en el otro que nos interpela.

El Nuevo Imperativo Categórico obliga, en cuarto lugar, a repensar cómo se construye la historia, es decir, el lugar de la violencia en la política. Auschwitz, que nos la representamos como la personificación de la barbarie, no es, sin embargo, la negación del progreso. Esto conviene tenerlo en cuenta porque domina en el hombre moderno la idea de que el progreso supone alejamiento de la barbarie de suerte que podemos identificar civilidad o incluso moralidad o humanidad con progreso. Pues bien, Auschwitz desmiente ese supuesto y demuestra que el nazi podía tocar el piano por la noche, leer poesía por la mañana y torturar a mediodía¹¹. Benjamin señala en su Tesis VIII esa afinidad entre progreso y fascismo. El fascismo es un artefacto moderno porque funciona con las reglas del progreso: hace avanzar la historia, crea riquezas, multiplica el poder, desarrolla la ciencia, resuelve problemas enquistados...

El progreso puede ser catastrófico. Auschwitz y el progreso coinciden en algo tan definitivo como recurrir a las víctimas para construir la historia, en el sobreentendido de que alcanzar objetivos conlleva costes humanos y sociales. Es posible que los nazis lo hicieran apáticamente y el político democrático lo acepte con pesar, pero ni uno ni abandonarán sus proyecto por el mero hecho de que cueste víctimas. De ahí la vecindad entre barbarie y progreso.

Es cierto que el fascismo no agota todas las posibilidades del progreso. No se trata por tanto de demonizarle. Puede ser de otra manera si se decide a repensar críticamente la relación entre política y violencia; más precisamente, la relación entre política democrática y violencia. Adorno da una pista cuando dice que no es lo mismo colocar a la humanidad como el objetivo del progreso que al progreso como objetivo de la humanidad (Adorno, 1969: 31). En este segundo caso, las víctimas están servidas si lo pide el progreso. Sólo en el supuesto de que el progreso fuera un medio al servicio de la humanización del mundo, podríamos pensar en una lógica política que cuestionara substantivamente la violencia.

Ahora bien ¿qué significa políticamente colocar a la humanidad como objetivo del progreso? Quizá no haya mejor respuesta a esta pregunta que entender la humanidad como justicia. Es lo que, según Freud y Tugendhat¹², diferencia al ser humano del animal. Si lo propio de la animalidad es el poder, el dominio del

11. G. Steiner, se preguntaba precisamente "cómo tocar a Schubert por la noche, leer a Rilke por la mañana y torturar a mediodía?". En: STEINER, G. *Entretiens*, 68. Paris: Editions du Félin, 2000.

12. Me permito remitir aquí a Reyes Mate. *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos, 72, 2011.

más fuerte sobre el resto, lo característica de la humanidad sería el “entre todos”, “por igual”. La justicia sería, según Freud, lo propio de la humanidad. Se trataría entonces de recolocar la política en clave de justicia.

Pero para proseguir en este camino es obligado no perder de vista el contexto anamnético en el que nos encontramos. Pensar anamnéticamente la justicia es comprenderla negativamente, esto es, como respuesta a la injusticia o injusticias que se cometen sobre aquellos seres humanos sacrificados por la razón que sea. Estamos por tanto abocados a una justicia que arranque de la memoria de la injusticia.

6. ¿Cómo se articula esa justicia negativa? Como respuesta a los daños que han sufrido las víctimas. Los daños son las preguntas y su objetivo construir una historia sin violencia, lo que sólo es posible si interrumpimos la lógica con la que se ha construido la historia. Hacer justicia a las víctimas es como desarmar la historia, es decir, desactivar los mecanismos que sólo funcionando con el combustible del daño.

Y es aquí, precisamente aquí, donde resulta capital el planteamiento de Karl Jaspers. Lo que este autor vio con claridad es que el nuevo orden suponía, por supuesto, un cambio de lógica. No se refería sólo al cambio externo que tanto preocupó a los Países Aliados vencedores (un cambio económico con el Plan Marshall; un cambio político, imponiendo a Alemania una nueva Ley Fundamental etc.), sino también al “cambio interior” que conllevaba la elaboración de la culpa en todas sus dimensiones y por todos los afectados. Ni impunidad, ni contador a cero, por eso, si hablamos de un nuevo orden justo, hay que referirse al delito y a la culpa.

La justicia referida al delito se consigue restituyendo la autoridad de la ley violada y ese es el objetivo del castigo. Pero ¿cómo se expresa la justicia en relación a la culpa? El único camino es rastrear los daños materiales que causa el crimen y que se traducen en culpa.

6.1. Ese desglose es importante puesto que nos permite tomar conciencia de la complejidad de una violencia que no mata por matar, para comer, por odio, por venganza o porque esté en guerra. Utiliza, más bien, lo más serio de la creación, la vida humana del otro, como un medio –como un “argumento”– al servicio de unos fines políticos, declarados por el actor de la violencia superiores a la existencia humana. También nos debe permitir detectar las diferencias entre diferentes violencias políticas, por ejemplo, la nazi y la etarra. Ahora bien, pese a su incomparable diferencia, hay un punto en común que da idea de la trascendencia de la violencia política: se utiliza la vida humana como medio para conseguir objetivos políticos. El terrorismo degrada al ser humano, entronizando en su lugar ideas o ideales indiscutibles y tan superiores que por ellos matan. La raza aria o el pueblo vasco emergen como el valor máximo destinado a destronar la humanización del mundo.

Hay al menos tres tipos de daños: unos son personales; la violencia mata, amenaza, extorsiona, mutila a personas concretas. Son daños que afectan a personas, incluyendo en ello la victimación de sus próximos, que piden justicia. Pero hay también daños políticos: la negación de la ciudadanía de la víctima. La bala que mata lleva un mensaje dirigido a la víctima: tú estás de más en la sociedad por la que nosotros matamos. Y hay, en tercer lugar, daños sociales. En este caso la víctima es la sociedad que sufre los daños producidos por la violencia. ¿Qué daños? La fractura y el empobrecimiento de la sociedad. La sociedad queda, en efecto, dividida entre quienes valoran positivamente el asesinato y quienes le condenan; entre quienes le festejan y le lloran. Y, además de dividida, empobrecida. Se ha privado, en efecto, de hombres buenos y justos, y se ha privado de lo mejor de los hombres malos porque han pasado a ser delincuentes; se ha privado de los que han emprendido el camino del exilio exterior o interior, un dato este del exilio a tener en cuenta cuando se hable de acercamiento de los presos¹³.

Notemos que los sujetos del daño, aunque diferentes –es un caso son personas y en el otro, la sociedad– están relacionados. Sin la víctima personal no habría víctima social, pero son diferentes de suerte que cuando hablemos de víctimas no tenemos que pensar sólo en lo que habitualmente pensamos sino también en la sociedad como sujeto dañado que pide justicia. Cada sujeto plantea exigencias de justicia propias: las personas, reparación de lo reparable y memoria de lo irreparable; la sociedad, que se suture la fractura y que se recupere lo perdido.

Hay que reseñar finalmente el daño que la violencia política opera en el propio agente ofensor. Es Primo Levi quien dice que “destruir al hombre es difícil, casi tanto como crearlo”. No es fácil ni breve. El hombre está hecho para vivir. Para llegar a la conclusión de que el otro tiene que morir, hay que andar un largo camino o, mejor, hay que desandar y renunciar a valores y conquistas humanitarias que han costado mucho. Detrás de cada crimen hay una larga marcha atrás hacia la deshumanización. “Matar a un hombre es matar a un ser humano y no defender una doctrina” decía el humanista Castelio al tirano Calvino. Y no se mata impunemente a un ser humano porque es mucho lo que muere cuando se mata. Si algo revela el estudio del proyecto nazi de exterminio de judíos, gitanos u homosexuales, es que la deshumanización alcanza al que toma la decisión de matar y al que interviene en cualquiera de los momentos de su ejecución. Ese aspecto lo recoge bien el escritor Jorge Luis Borges en su relato *Deutsches Requiem*. Aquel oficial nazi que va a ser ajusticiado reconoce que mataba inocentes para matar la com-

13. ¿Cómo se acerca al exiliado? No hay mejor antídoto contra el patrioterismo, el abertzalismo, que la figura del exiliado, es decir, la experiencia de quien es expulsado de una patria que confunde ciudadanía con valores inanimados como ser de la misma sangre, de la misma etnia o de la misma tierra y vuelve a su tierra consciente de que, aunque uno tenga su casa, es mucho más que su casa. El exiliado sabe que uno tiene su casa, es decir, nace en el seno de una comunidad que tiene una lengua y unas tradiciones y unos gustos muy determinados y determinantes; pero esa misma persona, enraizada en un tiempo y lugar, ha hecho la experiencia de que uno es más que su casa pues puede aprender otras lenguas, transterrarse y cambiar de costumbres o de religión. La experiencia del exiliado pone al descubierto los límites del nacionalismo.

pasión que a veces renacía en él. La compasión, él no podía permitírsela. El precio del asesinato es la propia deshumanización. Este daño que el terror provoca en sus responsables no se borra ni con el abandono de las armas ni siquiera con el cumplimiento de la pena que el derecho penal prevé para el delincuente.

Todos estos daños –a la víctima, a la sociedad, a sí mismo– sobreviven al adiós a las armas y están y siguen ahí mientras no sean elaborados uno a uno. En *El Proceso* de Kafka se cuenta la condena de un inocente, Josef K. Cuando le ejecutan, comentan sus asesinos que murió “como un perro”. Pero no era un perro porque su muerte ignominiosa, se apresura a escribir el narrador, “fue como si la vergüenza le hubiera sobrevivido”. La sangre del inocente persigue a sus asesinos llenándolos de vergüenza, pero también a nosotros si no vemos en el asesinado a una víctima que pide justicia.

6.2. Quien piense que la vida humana o su muerte no pueden ser medios o instrumentos políticos, tiene que enfrentarse a esos daños en clave de justicia: i.e. tiene que reconocer que son daños injustos, inmerecidos. Son injusticias.

Y la pregunta es ¿cómo hacerles justicia? Digamos que a los daños personales mediante la reparación de lo reparable y memoria de lo irreparable; a los daños políticos vía reconocimiento del carácter ciudadano de las víctimas; a los daños sociales ¿cómo se hace justicia a una sociedad dividida y empobrecida por la violencia?

El término *reparación* implica el reconocimiento de daños infligidos a las víctimas directas y a su entorno. Plantearse la reparación significa hacer cargo personalmente de esos daños (y no remitir la reparación al Estado, como si no fuera con uno. Por supuesto que el Estado tiene una responsabilidad subsidiaria). Pero hay más. La mayoría de los daños personales son irreparables. Podemos hablar de reparación en relación a un coche, una casa, un trabajo, unos estudios, pero ¿cómo reparar una vida quitada, una pierna amputada, la angustia vivida, los sufrimientos de un secuestro o de una simple amenaza? Hay daños irreparables y esos no pueden ir al baúl de los olvidos. Quien tiene que hacer memoria de estos daños irreparables es, en primer lugar, el victimario, pero también la sociedad en su conjunto. Walter Benjamin, sin embargo, privilegia en su Tesis II la memoria de los descendientes de las víctimas, otorgando a los nietos el poder -es verdad que un “débil” poder mesiánico- de hacer justicia a los abuelos. La forma de justicia en esos casos es la memoria de lo irreparable, una memoria que debe alcanzar a los victimarios y a la sociedad.

El término *reconocimiento* se refiere a los daños políticos que causa la violencia. La acción terrorista contiene un mensaje para la víctima, a saber, que ella no cuenta para esa sociedad por la que ellos, los violentos, luchan. Es, de hecho, una negación de su ciudadanía. En la figura de la víctima se pone de manifiesto el carácter excluyente de la ideología del victimario. Hablar de reconocimiento en este contexto quiere decir reconocer su condición de ciudadanos no sólo jurídicamente, que siempre lo serán, sino socialmente. El barrio y el pueblo tienen que expresar con gestos inequívocos esa ciudadanía. Y eso significa hacer desapare-

cer los nombres de los victimarios de calles y plazas porque no se lo merecen. También reconocer la ejemplaridad de las víctimas en un punto: ellos, los hasta ahora tratados como superfluos, representan algo que la nueva sociedad no puede permitirse, a saber, construir una comunidad con exclusiones.

El término *reconciliación* apunta a los daños sociales que conlleva la violencia terrorista. El crimen político no sólo afecta al otro (al considerado superfluo) sino también al nosotros: queda dañada la propia sociedad vasca porque el crimen la divide (entre quienes lloran y festejan la muerte) y la empobrece. Esa sociedad, en efecto, queda privada del victimario, que pasa a ser un delincuente (por no hablar de la deshumanización que produce el crimen en quien lo comete), y de la víctima, por razones obvias; pero también de muchos otros ciudadanos que emprenden del camino del exilio exterior o interior; sin olvidar el fomento en los más de la indiferencia ante el crimen, una forma particularmente perversa de la inmoralidad social.

Se trata pues de recuperar para la sociedad a la víctima y al victimario¹⁴. Este punto debe ser bien entendido: es la sociedad en su conjunto la que, al haber sido dañada en su estructura, exige que hagamos frente a los daños causados por la violencia terrorista. Son daños o injusticias causadas a través del daño digamos esencial a la víctima, pero son daños a la sociedad que comprometen al conjunto de la sociedad. Esa sociedad así maltratada pide que se le haga justicia.

Es de justicia reparar el daño social. Es, pues, de justicia recuperar para la sociedad a víctimas y victimarios porque su pérdida es lo que ha hecho daño a esa misma sociedad.

¿Cómo se recupera a la víctima? Hay en ella algo irrecuperable y la única forma de recuperación es la memoria de lo irrecuperable. Pero, no obstante eso, podemos hacer mucho por su recuperación. Me refiero a todo lo que cabe en el capítulo del reconocimiento al que me he referido anteriormente.

¿Cómo se recupera al victimario? Aquí hay dos estrategias. La primera sigue la senda del derecho penal que recurre al castigo y al cumplimiento de la pena para lograr la reinserción. La segunda, que consiste en una nueva presencia del victimario en la sociedad, es resultado de “un cambio interior” que se logra si se elabora la culpa.

Ya hemos visto cómo la culpa es un proceso subjetivo cuyo motor es la propia conciencia. Lo que hay que precisar, en primer lugar, es que es un **proceso que lleva su tiempo**. Lady Macbeth se mofa de su hermano cuando a éste le asaltan los primeros remordimientos. Uno se los puede quitar de encima con la facilidad con la que uno se limpia las manos. Pero al final de la obra vemos cómo ella, enloquecida por el peso de la culpa, se lava una y mil veces como si sintiera “ahora clavados sus crímenes en sus manos”. Lleva su tiempo y tiene sus fases. Uno

14. Con este planteamiento nos alejamos de otras teorías de la reconciliación que son inaceptables sea porque la confunden con “normalización”, sea porque connota la idea de que víctimas y victimarios con equidistantes de un punto o consenso al que tienen que acercarse al precio de renunciar a algo propio. No es eso.

puede sentirse culpable de infringir la ley pero no de la sangre derramada, como le ocurre al protagonista de *Crimen y Castigo* que se lamentará de “haber matado un principio pero no a una persona”. Sólo mucho más tarde reconocerá que “no maté a la vieja sino a mi mismo”. Y, aún entonces, le estará vetada “la bendición “ del arrepentimiento.

Fundamental para la elaboración de la culpa es la presencia de la víctima. Ella tiene el secreto del por qué la acción criminal no fue un acto grandioso, ni un acto heroico, ni la defensa de un ideal, ni un acto de liberación, sino un acto culpable. Ella, su sufrimiento, es la respuesta a la naturaleza del acto. Bastaría mirarse en ella para reconocerlo¹⁵.

El segundo paso de este complejo proceso que arranca con la conciencia de culpa, es el arrepentimiento, es decir, que consiste en desear la vida negada. El criminal ha llegado a esa conclusión porque no juzga válidos los motivos del crimen y, sobre todo, porque ha hecho la experiencia en sus propias carnes que al matar al otro se ha destruido a sí mismo. Como dice Raskolnikov a Sonia “**a quien maté fue a mi mismo y no a la vieja**. De esta manera me maté yo para **siempre...**”.

Notemos que hay una gran distancia entre reconocer el delito y arrepentirse. Para lo primero basta saber que ha infringido la ley y que es merecedor del corriente castigo¹⁶; para lo segundo hay que adentrarse en el capítulo del daño que hace al otro y que se hace así mismo. Ambos están relacionados. No se trata de dar más valor a la vida propia que a la otra, sino de experimentar que la vida propia depende del otro. Si en un momento pensó demostrar la superioridad propia sobre la de la víctima, matando, lo que ahora experimenta es la autoridad del otro. La herida que deja el crimen en uno mismo es la subordinación de la vida propia a la de la víctima.

El tercer paso consiste en solicitar el perdón de la víctima que podría liberarle de la culpa. El perdón es gratuito, aunque no gratis. Es gratuito porque nadie puede obligar a la víctima a concederle. El perdón es siempre un don, lo que no quiere decir que sea arbitrario, como dice Robert Antelme, un superviviente de los campos nazis y autor del imprescindible relato titulado *La especie humana*. Lo que la víctima no puede hacer, dice, es invocar la venganza para denegar el perdón. Lo inaceptable de la venganza, sigue diciendo, es confundir al criminal con el crimen, es decir, identificar de tal manera al autor del crimen con su acción criminal que le neguemos la posibilidad de hacer otras acciones buenas o de arrepentirse. El victimario que se sabe culpable es otra cosa que su acción criminal. Gratuito, por tanto, porque es un don, aunque no puede escudarse en la venganza para denegarlo porque eso sería rebajarse al nivel del antiguo criminal. Pero no es

15. La culpa puede sobrevivir al cumplimiento de la pena y también le puede condicionar. Alguien que se sepa culpable, en el sentido que aquí se dice, está en mejores condiciones para incorporarse a la sociedad que si pasa más tiempo en prisión: “sólo en eso **reconocía** su delito: en que **no lo había soportado** y se había entregado a la justicia”, dice el narrador, 694.

16. En *Crimen y Castigo* Raskolnikov lo que reconoce es que no puso soportar el peso del crimen. Se reconoce culpable de no haber estado a la altura del ser extraordinario que quería ser.

gratis pues exige la conciencia de culpa y el arrepentimiento. El objetivo del perdón es la solicitud de una segunda oportunidad. El ofensor, que se sabe autor de una acción perversa pero capaz de otras acciones porque no se identifica totalmente con lo hecho, demanda a la víctima la oportunidad de demostrar que puede comportarse de otra manera con ella.

La reivindicación del perdón como virtud política es un asunto harto polémico. Evoquemos al menos este triple debate. El primero se refiere a la naturaleza del perdón. Para Jacques Derrida “el perdón es de lo imperdonable”. Decimos, sí, que el perdón es un don, pero ¿es incondicionado o exige ser demandado y que lo haga un sujeto arrepentido? Derrida lleva tan lejos el carácter de don que sólo merece el nombre de perdón el que perdona incondicionalmente¹⁷. Si el perdón está supeditado a alguna condición, entonces más que perdón hay contrato o, sencillamente, trato. Derrida acepta el perdón condicionado, como el que aquí manejamos, pero como un mal menor. Para la democracia en la que él sueña –“la democracia por venir”– el perdón incondicionado será condición necesaria. Digamos que Derrida en esta arriesgada tesis se aferra al perdón *qua* don y lo lleva a sus últimas consecuencias. Gracias a esa radicalidad sabemos hasta dónde puede llegar el perdón, aunque no haya que despreciar el perdón condicionado que, si es perdón, tiene necesariamente un grado irreductible de gratuidad. Nunca el pago en arrepentimiento, por ejemplo, podrá satisfacer cumplidamente lo que el perdón tiene de gratuidad. Tiene razón Derrida en salvar la gratuidad del perdón, pero no la tiene si piensa que ese punto de gratuidad está ausente en el caso de un arrepentido. El arrepentimiento no es billete para comprar el perdón. Ningún arrepentimiento se lo merece.

La segunda reflexión va en dirección opuesta. Me refiero al peligro de frivolidad cuando se pide perdón para cumplir un requisito burocrático en vista a mejorar la situación carcelaria personal o, también, cuando se utiliza como arma política, tal y como ha ocurrido en muchas de las declaraciones surgidas con motivo del abandono de las armas por parte de ETA. El coordinador de Lokarri, organizador de la Conferencia de Paz que precedió al alto el fuego, dice, por ejemplo, que “ETA debe reconocer el daño causado, pero no pedir perdón”. Una parte del clero guipuzcoano de base, afín al nacionalismo, precisa por su parte que “el perdón debe ser mutuo”. Y para acabar de rematar la faena no falta quien, desde el lado opuesto al nacionalismo, ridiculice lo del perdón como si fuera una vulgar “confesión”. Esto de ETA, nos dicen, no es como una riña de colegio donde el vencido lo que tiene que decir es “me rindo” y sanseacabó. Preguntan desafiantes qué es lo que aporta el perdón al daño causado. Hay que celebrar que ETA llegue a “reconocer el daño causado”. Pero eso ¿qué significa? El daño causado no es una pupa que se cure con una tirita. Son más de 800 asesinatos, por no entrar en los amenazados y obligados al exilio exterior o interior. Reconocer el daño es recono-

17. “Le siècle et le pardon”. Entretien de Michen Wieviorka (con Jacques Derrida). En: J. DERRIDA. *Foi et savoir*. Seuil, 2000; pp. 108, 117

cerse culpable de daños inconmensurables, como privar de la vida o de la libertad a un ser inocente. Si uno es consecuente con ese reconocimiento no puede evocar la estrategia del ventilador, ni esconderse tras la culpabilidad de los demás. La sinceridad del reconocimiento de la propia culpa no es negociable.

Finalmente, la tentación de las simetrías entre sufrimientos y la equidistancia respecto a todos. Hay que decir de entrada que las víctimas se dan en todos los campos: entre republicanos y entre franquistas. Ha habido víctimas de ETA y del Gal y todas merecen la misma consideración. Quien ha entendido a una víctima entiende a todas. No puede ser que cada cual tenga sus víctimas. Quien entienda a las víctimas de ETA, deberían entender las del Gal y las de la Guerra Civil. Pero hay que huir de las simetrías: no todos los sufrimientos son iguales (el de los familiares de presos de ETA y el de los familiares de una víctima de ETA) ni todos los muertos son víctimas. Jorge Semprún cuenta en *El largo viaje* cómo, al día siguiente de la liberación del campo de concentración de Büchenwald, algunos supervivientes deciden ir a Weimar, la población cerca y prohibida durante el tiempo de cautiverio. Al llegar andando él siente la necesidad de detenerse y visitar una casa de la entrada. Le recibe una señora, asustada al ver a su ex prisionero con su inconfundible pijama. Semprún pide que le enseñe la primera planta con excelentes vistas. La señora se siente alagada por el buen gusto del visitante y le muestra con orgullo la sala de estar, tan confortable y apacible. Pero Semprún busca otra cosa: “señora”, le dice, “al atardecer, cuando las llamas desbordaban la chimenea del crematorio ¿veían Vds. las llamas?”. La mujer alemana descubre de repente las intenciones del visitante. Se sobresalta, retrocede llena de miedo, y le suelta a bocajarro: “mis dos hijos, mis dos hijos, han muerto en la guerra”. Y escribe entonces Semprún algo que no deberemos olvidar: “me echa como pasto los cadáveres de sus dos hijos, se protege tras los cuerpos inanimados de sus dos hijos muertos en la guerra. Intenta hacerme creer que todos los sufrimientos son iguales, que todas las muertes pesan lo mismo. Al peso de todos mis compañeros muertos, al peso de sus cenizas, opone el peso de su propio sufrimiento. Pero no todas las muertes tienen el mismo peso, por supuesto. Ningún cadáver del ejército alemán pesará jamás el peso en humo de mis compañeros muertos” (Semprún, 2004: 158). No todos los sufrimientos son iguales, aunque todos merecen nuestra solidaridad por lo dicho a propósito de la “culpa metafísica”. También hay que distinguir entre víctimas del terrorismo y muertos o asesinados¹⁸. Finalmente hay que tener en cuenta la graduación en el reconocimiento de las víctimas. Aunque víctimas hay en todos los campos o bandos, hay un tiempo o *kairos* para cada reconocimiento. Digo esto porque en Alemania, por ejemplo, ha habido que es-

18. Yoyes, asesinada por ETA, ¿puede ser considerada una víctima del terrorismo? Fue, desde luego, asesinato, pero no se la debería considerar víctima del terrorismo porque, aunque fuera inocente respecto al daño que se le causa, falta intencionalidad política en el crimen, es decir, quien la asesina no ve en ella a un representante del sistema político contra el que lucha ETA (la democracia española). La intencionalidad política del crimen es fundamental a la hora de definir el acto terrorista. Ella no representaba un sistema alternativo al de los matones. Fue más bien un ajuste de cuentas.

perar más de medio siglo para poder empezar a hablar de los “alemanes como víctimas”. Sabíamos que hubo muchos alemanes que fueron victimizados por soldados de los ejércitos aliados. Los relatos sobre violaciones, venganzas, asesinatos, torturas etc. del ejército soviético era bien conocidas, pero sólo se pudo hablar de ellos cuando la opinión pública alemana había interiorizado bien que los judíos fueron víctimas y que fueron victimizados con la complicidad o la indiferencia de los alemanes. Lo mismo podría decirse a propósito de las víctimas de ETA.

7. Conclusión

A ese proceso que desencadena la memoria y que acaba en el perdón¹⁹, podríamos llamarlo proceso de reconciliación, si aspiramos a una superación de la situación y, por tanto, a un “nuevo comienzo”. El punto de partida es una situación conflictiva en la que hay víctimas y victimarios que dan señales de querer salir de esa situación. La víctima expresa esa voluntad haciéndose visible y el victimario, abandonando la lucha armada. Lo que procede entonces es elaborar la experiencia vivida por una y otra parte. La elaboración de la víctima conlleva demanda de justicia, que es personal y social, como hemos visto. Hablamos de la justicia debida a personas concretas, objetos del daño terrorista. Pero también hay un daño a la sociedad que clama justicia.

El victimario, por su parte, tiene que elaborar la suya a través de un largo proceso cuyo primer paso es el reconocimiento de la culpa, culpa legal y sobre todo moral porque no sólo ha infringido una ley sino que ha hecho daño al otro y a sí mismo.

Este doble atentado afecta a su identidad. Si el matar pretendió demostrar la superioridad de sus ideas, imponiéndose al otro hasta matarle, ahora descubre que depende de él. En ese proceso de elaboración de la culpa muere un tipo de sujeto y nace otro. Muere el que se pensaba tan superior que se sentía justificado para matar. Y nace otro que al asumir su culpa construye su identidad desde la autoridad de la víctima. El “cambio interior” ha tenido lugar y ese sujeto renovado está listo para hacerse presente con voz propia en la nueva sociedad.

Podemos pensar entonces en una nueva era política que nos convoca a todos: a las víctimas a las que reconocemos su ciudadanía y, con ella, el rechazo a una sociedad con exclusiones; a los victimarios que piden a las víctimas una segunda oportunidad porque reconocen que son ellas la puerta giratoria que da entrada a la ciudad; a toda aquella parte de la sociedad que consintió por activa o por pasiva y que se sabe moralmente culpable.

Se lo debemos a las nuevas generaciones que nos están esperando. A las mismas a las que se dirigía Manuel Azaña en su discurso del 18 de julio del 1938,

19. “El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado el peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria”. RICOEUR, P. *Lo justo*. Barcelona: Caparros, 1995; pp. 195-6.

pidiendo “paz, piedad, perdón”²⁰. Les/nos pedía que optemos por vivir en paz, pero no a cualquier precio, sino desde la compasión y el perdón. La compasión nos invita a fijarnos en el sufrimiento ajeno más que en el nuestro. Y también habla de perdón porque quien recurre a la muerte para resolver un conflicto en una sociedad democrática, siembra el mundo de sufrimiento y queda marcado. Tengamos en cuenta que Azaña reconoce a los muertos de la Guerra Civil la grandeza de héroes, algo difícil de admitir en el caso de los etarras que practicaban el tiro en la nuca sin exponerse lo más mínimo. Pues bien, incluso esos, los héroes, son culpable y tienen que pedir perdón.

Los culpables, cualquiera que sea su origen, andarán errantes hasta que pidan a las víctimas una segunda oportunidad para demostrarlas que pertenecen al mundo de los humanos. La víctima tiene en sus manos el don de liberarse a sí misma y de liberar al otro.

20. Decía Azaña: “es obligación moral sacar de la musa del escarmiento el mayor bien posible. Y cuando la antorcha pase a otras generaciones, piensen en los muertos y escuchen su lección: esos hombres han caído por un ideal grandioso y ahora que ya no tienen odio ni rencor, nos envían el mensaje de la patria que dice a todos sus hijos: paz, piedad, perdón”.

Bibliografía

ADORNO, Th. "Fortschritt". En: *Adoro, Stichworte. Kritische Modell 2*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969; pp. 29-51

ANTELME, R. *Vengeance?* Paris: Hermann, 2010.

BOROWSKI, T. *Nuestro hogar es Auschwitz*. Alba Editorial, 2004.

DERRIDA, J. "Le siècle et le pardon", entretien avec Michel Wieviorka. En: *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 1996; pp. 101-133

HEGEL. *Escritos de juventud*. México: FCE, 1978.

JASPERS, K. *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. Serie Piper, 1987.

MÜNCHEN, Karl Jaspers. *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós, 1998.

MARX, K.; BRAUER, B. *La cuestión judía. Estudio introductorio de Reyes Mate*. Barcelona: Anthropos.

RICOEUR, P. "Sanction, réhabilitation, pardon". En: *Le Juste*, 1995. Paris: Editions Esprit, 1995; pp. 193-209.

SEMPRÚN, J. *El largo viaje*. Barcelona: Tusquets, 2004.