

El testimonio de las víctimas en la construcción de memoria.
Una lectura del pensamiento filosófico de Manuel Reyes Mate.

L. Nataly Bello López

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

Bogotá, Colombia.

2021

El testimonio de las víctimas en la construcción de memoria.
Una lectura del pensamiento filosófico de Manuel Reyes Mate.

L. Nataly Bello López

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de:

Licenciada en Filosofía y Lengua Castellana.

Asesor:

Leonardo Tovar González

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

Bogotá, Colombia.

2021

El momento presente no tiene más fundamento que su parentesco con el pasado. Conmigo, los indios no se equivocaron (...) querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador. (...) Esos recuerdos no se presentan en forma de imágenes sino más bien como estremecimientos (...).

El entenado, Juan José Saer.

(...) todas aquellas luces lejanas que vemos brillar sobre nuestras cabezas vienen del pasado (...), podemos hablar incluso de miles de millones de años atrás. Reflejos de estrellas que pueden haber muerto o desaparecido. La noticia de eso no nos llega aún y lo que vemos es el brillo de una vida que quizá se extinguió (...).

Voyager, Nona Fernández.

Tabla de contenido

Resumen.....	5
Palabras clave	5
Abstract	5
Keywords	5
Introducción	6
Capítulo 1: Consideraciones generales de la memoria	11
Distinción entre historia y memoria.....	16
La memoria como «contrapropuesta» a la historia	25
Capítulo 2: El testimonio de las víctimas en la construcción de memoria	48
Memoria y testimonio: del sentimiento al conocimiento.....	48
La experiencia de sufrimiento como instante absoluto.....	50
Capítulo 3: Testimonio, verdad y epistemología.....	64
Testimonio, experiencia concreta y conocimiento	64
La verdad objetiva es experiencia subjetiva.....	82
Conclusiones	94
Bibliografía	104

Resumen

El presente trabajo de grado presenta una lectura del pensamiento filosófico de Manuel Reyes Mate sobre el lugar epistemológico del testimonio de las víctimas en la construcción de memoria. Para el desarrollo de este texto se distinguen los presupuestos teóricos entre historia y memoria; se profundiza en la experiencia de sufrimiento como afirmación de la subjetividad del testimonio; se presentan las implicaciones epistemológicas del testimonio de las víctimas; finalmente, se problematiza sobre el modelo político en el que se materializa la teoría epistemológica del testimonio de las víctimas.

Palabras clave

Manuel Reyes Mate, memoria, testimonio, víctimas.

Abstract

The present work presents a reading of the philosophical thought of Manuel Reyes Mate on the epistemological place of the testimony of the victims in the construction of memory. For the development of this text, the theoretical assumptions between history and memory are distinguished; the experience of suffering as an affirmation of the subjectivity of the testimony is deepened; the epistemological implications of the testimony of the victims are presented; finally, the political model in which the epistemological theory of the testimony of the victims is refracted is problematized.

Keywords

Manuel Reyes Mate, memory, testimony, victims.

Introducción

La memoria histórica es un asunto de estudio que propone diferentes reflexiones y perspectivas sobre la injusticia en el mundo. A finales del siglo XX, la política y academia europeas reconocen la importancia de una reflexión filosófica pensada a partir de la barbarie perpetrada en los campos de exterminio en la Segunda Guerra Mundial. Esta reflexión ha dado lugar a diferentes lecturas en los estudios sobre memoria histórica. Hay tantas concepciones como posturas frente a este asunto, en filosofía es posible destacar a Manuel Reyes Mate, filósofo y profesor del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en España, quien dirigió en la década de los 90 el proyecto “Filosofía después del Holocausto”. En este proyecto se propuso analizar la actualidad del contenido epistémico de Auschwitz, pues afirma que *“Conocer Auschwitz —sabiendo que comprenderlo es imposible— es movilizar todo el contenido epistémico de la recordación”* (Mate, 2006, p. 46). Según el filósofo, después de la Segunda Guerra Mundial, en Europa no se hablaba de lo potente del recuerdo porque se entendía como contaminación de las conciencias que, en realidad, ocultaba un falso respeto. Así, en la Europa de aquella época, el olvido se extendió como antídoto para la superación del horror; sin embargo, privarse de poner el sufrimiento en escenarios públicos, como la política, los centros educativos, entre otros, dejaba un sinsabor, un espacio en el pasado de la humanidad que, pese al silencio, exigía ser escuchado.

Este trabajo de investigación responde a la lectura del filósofo español Manuel Reyes Mate, un filósofo de la memoria que aborda los conceptos de memoria, justicia y verdad como *“un trípode sobre el que se construye la superación de la violencia, o sea la paz.”* (Alba y Castañeda, 2014, p. 184). Reyes Mate no solo es conocido por su labor intelectual, sino también por su participación en procesos políticos y culturales, como la negociación entre el Gobierno

español y ETA, por ser crítico de las legislaciones españolas a raíz de la violencia, los ejercicios de memoria histórica que ha llevado a cabo con víctimas de la Guerra Civil española y, finalmente, por el conocimiento y estudio de distintos hechos de violencia relacionados con las colonizaciones, las dictaduras, los conflictos armados internos y los intentos de reconciliación pacífica en América Latina. En los estudios sobre memoria que se realizan en Colombia se reconoce la vigencia de su pensamiento inscrito en la filosofía práctica.

Existen diversos aspectos en los cuales podría fijarse un trabajo de investigación que pretende acercarse a la comprensión teórica de la memoria, ¿en qué consiste el interés por comprender filosóficamente el testimonio de las víctimas, tal como lo anuncia el título de este texto? Una de las tesis centrales de Reyes Mate es que las víctimas han sido ocultadas por la historia oficial porque carecían de significación; sin embargo, la figura de las víctimas se hizo pública a finales del siglo XX, su presencia en la esfera pública ha abierto el debate en todas las áreas del conocimiento que han teorizado sobre la memoria. Reyes Mate acoge la aparición pública de las víctimas a partir de un elemento que, entre otras cosas, ha priorizado su protagonismo, se trata del testimonio, tal como lo concibe el filósofo, las víctimas han testimoniado y este es el motivo por el cual los sujetos que sufrieron algún tipo de perpetración de la violencia constituyen el centro de su reflexión.

El asunto de la memoria no es una novedad si se desatiende a la solicitud mercantil de “lo nuevo”, incursionada también en el ámbito del pensamiento, y se atiende a una necesaria mirada hacia atrás, a la que un filósofo del siglo XIX se refería como una tarea dispendiosa y por eso poco realizada a causa de la pereza. ¿En qué consiste mirar hacia atrás? Principalmente, la tarea de estudiar el pasado es relativa al conocimiento, se ha dicho que la historia es la ciencia del pasado, es decir, que la historia es experta en el conocimiento de los siglos que pasaron. Mirar

hacia atrás, sin embargo, es una metáfora de otro estudio del pasado del que se encarga ya no la historia, sino la memoria; en principio, la diferencia fundamental es el tratamiento del pasado y su interpretación compleja, pero todavía más simple, la distinción tiene como punto de partida lo que asume cada una con respecto a su “objeto de estudio”, es decir, la cuestión por lo que es el pasado, si el tiempo que ya pasó o algo distinto de eso.

Si se entiende que la relación entre el pensamiento, el sujeto que piensa y el objeto pensado implica hacerse cargo de otros, en la medida en que el pasado no es un tiempo aislado, tampoco un objeto de estudio ajeno a la humanidad, ni la construcción cultural inamovible y situada en algún lugar al que solo se accede a través de la historia, se está frente a la escena de una ética del conocimiento que exige revisar los presupuestos epistémicos a partir de los cuales se sostienen ideas sobre el pasado. Arrebatarse el conocimiento del pasado de las manos del objetivismo y situarlo en la perspectiva del conocimiento compasivo modifica las relaciones del presente con esa mirada hacia atrás que anuncia la memoria.

La pregunta central de este trabajo de investigación consiste en entender ¿cuál es el lugar del testimonio de las víctimas en la construcción de memoria histórica? La intención de profundizar en el testimonio de las víctimas surge a partir del reconocimiento y cuestionamiento de expresiones instrumentalistas y emotivistas de la experiencia de sufrimiento. En respuesta a este problema, se recurre al estudio de Reyes Mate y su propuesta de una ética de la memoria en la que el lugar del testimonio de las víctimas en la construcción de memoria tiene un fundamento epistémico a partir del análisis de categorías cognitivas que hacen posible reconocer el valor teórico y la expresión de verdad del sufrimiento.

En función de la metodología empleada, a lo largo del texto se propone una reconstrucción conceptual crítica del tema. Por un lado, se describe la filosofía de la memoria de

Reyes Mate, un ejercicio tautológico, propio de la filosofía, que da cuenta de la indagación y profundización teórica del autor. Por otro, el valor crítico reside en el seguimiento de la estela benjaminiana, empleada por Reyes Mate en el marco de una teoría crítica anamnética que afirma el estatuto crítico del testimonio de las víctimas frente a una verdad aparente que surge de la lectura historicista; esta teoría crítica anamnética es aplicada en el desarrollo del texto y permite pasar de la apropiación conceptual previa, al contraste con otras fuentes, relaciones intertextuales y una postura crítica frente a los límites de la teoría de la memoria que defiende el filósofo español.

En relación con lo anterior, este texto profundiza en la propuesta de Reyes Mate sobre una ética de la memoria que tiene pretensión de conocimiento y verdad a partir del testimonio de las víctimas en tanto que exigencia de justicia y no necesariamente como realidad fáctica. Para el cumplimiento de este objetivo general es preciso, en primera instancia, exponer el concepto de memoria a partir de la distinción entre historia y memoria para entender cuál es la consideración y el tratamiento del pasado en cada caso. Las consideraciones generales presentadas en el primer capítulo dan cuenta de presupuestos conceptuales fundamentales para entender qué quiere decirse con memoria, cuáles son las críticas al historicismo que se precia de conocer el pasado y cuál es la propuesta de Reyes Mate a partir de dicha crítica.

En segunda instancia, se profundiza en la experiencia del sufrimiento como clave de interpretación para entender la prevalencia de la subjetividad del testimonio y sus repercusiones en el conocimiento de la realidad. El segundo capítulo hace énfasis en el valor de la experiencia subjetiva para la formulación del conocimiento de la realidad y los límites en la comprensión del sufrimiento.

En tercera instancia, se presentan las implicaciones epistemológicas del testimonio como fundamento para conocer la realidad. El tercer capítulo da cuenta de la idea central de este texto, es el momento más importante de este trabajo en la medida en que el sustento teórico antecedido permite tratar las categorías de análisis y la argumentación que sustenta la tesis sobre el lugar del testimonio de las víctimas en la construcción de memoria.

Finalmente, las conclusiones proponen una revisión crítica de las condiciones de posibilidad políticas de la exigencia de justicia que se debe a las víctimas bajo el soporte epistémico del testimonio, se cuestiona la limitada participación política que tienen las víctimas en la propuesta de Reyes Mate y se plantean algunas preguntas acerca de los retos epistemológicos de la ética de la memoria en relación con su aplicación en el modelo democrático.

Capítulo 1: Consideraciones generales de la memoria en Reyes Mate

Introducción al problema de la historia

En correspondencia con el horizonte que posibilitó el problema de la memoria, a la herencia de quienes lo han pensado y a las prácticas que, además de importantes para la filosofía latinoamericana, son forjadoras de inquietudes que con el paso del aprendizaje pueden llamarse filosóficas, se reconoce la importancia de un texto en el que se presenta la tensión entre historia, historiografía y filosofía de la historia, fundamental para el problema de la memoria, escrito por el profesor Antonio Pintor Ramos para el VII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana en 1992, cuyo título es “*Filosofía de la historia en la época del nihilismo*”.

El texto del profesor Pintor Ramos es, a propósito del pasado, el reconocimiento de problemas y autores que propiciaron su crítica con respecto al “fin de la historia” del que se hablaba con insistencia a finales del siglo pasado, una tesis que defendía el politólogo Francis Fukuyama, según la cual era posible hablar del fin de la historia en relación con la finalización de la Guerra Fría y con esta, en su consideración, el fin de las ideologías y el triunfo de la democracia liberal como la llegada de la tal anhelada universalización del fin o propósito de la humanidad. Como demuestra esta investigación más adelante, la filosofía de la memoria es la superación del problema de la historia que defiende Fukuyama, no porque Occidente no se haya posicionado, sino porque el costo es una fracción de la humanidad sacrificada en favor del progreso. El profesor Pintor Ramos vuelve sobre la discusión de la historia para comprender su dimensión filosófica, su texto presenta, desde el punto de vista práctico, un panorama general que permite entender las ramas, los caminos y las versiones del conflicto entre la filosofía especulativa de la historia y el historicismo crítico, este último como antecesor del asunto de la memoria.

“El fin de la historia”, dice el autor, ha sido un tema provocativo y recurrente en reflexiones filosóficas sobre la historia. Se trata de un asunto álgido que tiene lugar gracias a Hegel y que en la traducción al español se complejiza porque en la expresión “el fin de la historia” se juegan dos sentidos que han sido doblemente interpretados por las brechas verbales, pues podría tomarse el fin como la terminación de un suceso y como el propósito que se espera, es decir, la liquidación de la historia o la historia como un objetivo. Sin dejar de centrar la atención en la participación de la filosofía en el estudio del objeto “historia”, el profesor Pintor Ramos dice que podría simplemente hacerse una distinción entre las etapas de la filosofía para entender cómo se ha pensado la historia; sin embargo, prefiere no hacer una historiografía de la filosofía porque el problema central sobre el que, podría decirse, discuten todas las vertientes *“es la universalidad de la historia o, si se prefiere, la vía para acceder a una “historia universal”, un problema que afecta a la entraña misma de la metafísica occidental (...)”* (Pintor, 1992, p. 48), de esa manera se inaugura una reflexión filosófica sobre la historia que protagonizan la vía especulativa y la crítica. La discusión, en el fondo, consiste en la oposición radical entre los conceptos de razón y experiencia. Desde el punto de vista de la razón se da importancia al pensamiento considerado originario u original y por eso universal; la experiencia, por tanto, se simplifica como realización de la razón y queda supeditada al concepto.

De acuerdo con el profesor Pintor Ramos, la filosofía de la historia en relación con Hegel puede significar una interpretación de la historia universal en la que los acontecimientos se unifican hacia un fundamento, allí la filosofía cumple el papel de aportar la razón que rige al mundo y, por tanto, a la historia del mundo que, entre otras cosas, ha surgido racionalmente. No se quiere decir que los acontecimientos son racionales en sí mismos, sino que la racionalidad se vuelve concreta en el ámbito de la historia, los hechos son la consecución de contenidos

espirituales-rationales de la determinación universal de lo inteligible y de la verdad. De modo que “el fin de la historia” consiste en entender la realización del sentido fundamental del mundo, de ahí que la historia es una y única en la medida en que se ordena hacia el espíritu universal, la particularidad de los pueblos es la expresión parcial de otra expresión que es absoluta.

La concepción hegeliana se desploma, según el profesor Pintor Ramos (1992), entre otras, gracias a “*la rebelión de lo concreto contra el imperio despótico de la universalidad propia del idealismo especulativo (...)*” (p. 60); conflicto que, en cualquier caso, fue benéfico para la discusión sobre la historia una vez se había consolidado como conocimiento para la humanidad. Una de las contrapartes de la filosofía especulativa fue la ciencia que cuestionaba el idealismo hegeliano para conducir a la historia por el camino seguro que ofrecía el saber científico, el ejemplo se encuentra en la perspectiva de Leopold von Ranke, quien proponía la historia como el conocimiento de los hechos “tal cual sucedieron”; luego, surgieron contrapartes de este intento por debatir los presupuestos de Hegel, se reconocieron las limitaciones del conocimiento científico como un modelo que “*excluye por principio las peculiaridades del objeto histórico y, por tanto, no puede hacer otra cosa que reducirlas para convertirlo de nuevo en objeto natural*” (Pintor, 1992, p. 61), en este punto, dice el profesor Pintor Ramos, el objeto ya no es histórico, con lo que el asunto tomaba otros rumbos, pues se intensificaron las discusiones y la urgencia de pensar sobre los presupuestos de un saber filosófico de la historia.

Dilthey es quizás, lejana y modestamente, el precursor de otra alternativa, la construcción de una *Crítica de la razón histórica* (1957) significó una actitud particular e histórica en la racionalidad frente al estudio de la historia, su intención era equilibrar el saber histórico con el saber científico, es decir, aplicar los criterios de la ciencia en el quehacer del historiador para disolver las pretensiones especulativas, entendiendo la historia como una ciencia del espíritu que

implica a un sujeto consciente. Entretanto, la cientificidad de la historia exigía la comprobación de los hechos a partir del testimonio documentado, con lo cual se evitaría una inmersión y valoración subjetiva de los hechos; de esta alternativa, la equiparación entre ciencia e historia dio lugar a problemas centrados ya no en el objeto histórico, sino en su capacidad metodológica.

Este es el punto en el que la vía crítica se hace espacio con respecto a la historia, pues aun con el modelo científico, las filosofías críticas pensaron los objetos históricos en su dimensión particular e irrepetible. “*Las filosofías críticas de la historia comienzan con el rechazo de toda «metafísica»*” (Pintor, 1992, p. 63). Una vez sancionado todo principio metafísico, queda la experiencia y su valor inmediato que niega un relato ejemplar histórico en representación de la singularidad. La inexistencia del metarrelato es, en contraste con Hegel, la expresión del “fin de la historia” como la anulación de la concepción unitaria y universal, mas no significa la negación de referentes que den sentido al transcurrir histórico.

El profesor Pintor Ramos (1992) afirma que el marxismo fue quizás la corriente en la que la historia se arraigaba como substancia de lo real, pero fue en la revisión crítica del marxismo que rechazaba el materialismo dialéctico y defendía el materialismo histórico donde ocurrió un efecto convergente entre historia, razón y sociedad. La Escuela de Frankfurt “*representa uno de los intentos actuales más ricos y sostenidos para hacer frente a estos problemas*” (p. 77). En la revisión crítica de la historia, el rechazo a una historia universal no implica el sacrificio de la objetividad histórica, sino que deja de lado cualquier intento de objetivismo en el que además la relación entre teoría y praxis, concepto y experiencia quedaban fragmentados e irresolubles.

La razón comunicativa propuesta por Habermas, por ejemplo, es un elemento central en las filosofías críticas, pues discute sobre la escisión entre pluralidad y objetividad y abre el horizonte de la discusión sobre las estructuras de dominación sustentadas en los presupuestos

metafísicos de la historia; a partir del interés emancipador del conocimiento humano, la historia se estructura dialógica y críticamente en el medio social, lo cual “(...) exige aceptar la pluralidad de argumentantes y de argumentos, la pluralidad de discursos históricos en pie de igualdad sin que ninguno se imponga coactivamente a los demás” (Pintor, 1992, p. 79).

Hasta aquí, podría decirse, se ha presentado un panorama somero de la discusión entre la filosofía especulativa de la historia y la filosofía crítica de la historia con el pretexto, como lo anunciaba el profesor Pintor Ramos, del supuesto fin de la historia que en ambas versiones deviene en un resultado equívoco; por un lado, porque la dimensión teleológica de la historia no simplifica las explicaciones ni las posibilidades; por otro, porque el punto final de la historia no es lo mismo que el fin del curso histórico y tampoco del alcance filosófico que este plantea. ¿Qué significa entonces la afirmación del fin de la historia hoy? El profesor Pintor Ramos (1992) dice que se trata de una amenaza que cierra las tendencias “*siempre abiertas y necesitadas de reformulación constante*” (p. 84), propias de la historia, lo fundamental consiste en entender que ambas reflexiones, la especulativa y la crítica, permiten distinguir entre la discusión metodológica, epistemológica y metafísica de la historia, lo que no significa que sean independientes, pero sí que su articulación es harto compleja porque un movimiento entre una u otra dimensión tiene consecuencias importantes.

¿Cuál es la relación entre este panorama conflictivo entre la filosofía especulativa y la filosofía crítica de la historia y la memoria? El estatuto epistemológico de la historia en el que se plantea la discusión es un paso necesario para situar, por lo menos en un primer momento, a la memoria en el escenario filosófico. Reyes Mate toma la vía crítica marxista de la historia según la cual existe una función ideologizada de la historia en la concepción historicista, cuya convicción es fundamentalmente la primacía de la facticidad, ya que insiste en la comprobación

de los hechos y en su carácter aparentemente objetivo que, para algún sector de la vía crítica, se traduce en la afirmación de los vencedores sobre los vencidos. Ahora bien, la inserción de la visión diltheyana en la filosofía de la historia permite que además pueda haber una crítica de la crítica, pues como iniciador de ciertas reservas frente a la filosofía hegeliana, Dilthey se convierte en un punto de partida esencial para la vía crítica; sin embargo, la insistencia sobre la que volverán algunos autores es que, incluso en la visión crítica de la historia hay presupuestos que todavía no se desarraigan del cientificismo histórico.

La memoria, desde la perspectiva de Reyes Mate, se ubica en la lectura que vuelve sobre la crítica a la filosofía especulativa de la historia. Este contexto es el preámbulo para diferenciar y delimitar de algún modo el lugar desde el cual se está abordando la discusión, pues como se verá a continuación, esta crítica a la crítica de la historia podría denominarse y pensarse como memoria.

Distinción entre historia y memoria

La discusión entre historia y memoria reposa en un tiempo inmediatamente desvanecido al que es difícil acceder porque está perdido a la vista: el pasado. No pueden obviarse significados, por eso es necesario dar lugar a algunos aspectos tanto de la historia como de la memoria para entender por qué no se refieren a lo mismo, podría ser que en alguno de los casos no se tome el pasado como una sucesión de hechos ocurridos que simplemente queda atrás, sino más bien como un tiempo que tiene algo por decir hoy. Así, es necesario aclarar qué se entiende por historia, qué quiere decirse con memoria histórica y, sobre todo, si la historia trata el pasado, ¿por qué recurrir a la memoria? Sobre esto, Benjamin (1940) señala que:

Hasta ahora se tomaba el pasado como punto fijo y se pensaba que el presente tenía que esforzarse para que el conocimiento se asiera a ese sólido punto de

referencia. (...). Los hechos son algo que nos golpea; asirlos es tarea de la memoria. (Mate, 2006, p. 46).

Las Tesis sobre el concepto de historia (1940) de Walter Benjamin no son —tal como lo dice Reyes Mate— reflexiones propiamente sobre la memoria, sino sobre la historia o aquello que el filósofo alemán denomina como «materialismo histórico», pero que gracias al concepto de memoria introducido en ese mismo ensayo, según Reyes Mate (2006), puede leerse una propuesta filosófica de la memoria, pues Benjamin “(...) *tiene que elaborar una teoría de la memoria capaz de mantener vivo todo lo que hay de reivindicación en las generaciones pasadas*” (p. 54). Es a partir de este contexto que se insinúa la pertinencia de distinguir entre historia y memoria.

Críticas al historicismo moderno

A continuación, se esbozan las concepciones de historia y memoria, no sin antes propiciar una idea general acerca de esta distinción, a saber, que en ambos casos se discuten dos miradas del pasado: “*uno que está presente en el presente y otro que está ausente del presente*” (Mate, 2006, p. 122). En ese sentido, la idea que se anuncia desde ya tiene que ver con la afirmación de la reconstrucción del pasado como objeto de la historia y la presencia del pasado como construcción del presente, propia de la memoria.

La noción de historia que quiere contrastarse en este apartado es la historia-historicista, que es justamente la noción criticada por Benjamin en sus Tesis, según Reyes Mate (2006), esta historia puede ser de tres maneras: uno, la historia científicista que se fija en el conocimiento de los hechos del pasado bajo los criterios de facticidad y universalidad; dos, la historia de carácter épico-narrativo que se sirve de la antecedita *historia universal* y que pone su acento en el concepto de verdad; y tres, la historia que se fija en el éxito de los hechos a partir de la empatía.

Reyes Mate aborda la crítica que Benjamin hace a estas concepciones de historia. En cuanto a la primera, dice que el concepto de universalidad que cuestiona Benjamin está explícito en la disputa entre Hegel y Ranke; mientras que para el primer autor el sentido del hombre en el mundo está determinado por un saber histórico universal al que se determina en sus propias acciones hacia un *mejor mundo*, para el segundo autor, ese mismo sentido se encuentra radicalmente en lo concreto y, contrario a Hegel, piensa que la universalidad puede constituirse a partir de la singularidad.

Ahora bien, según Reyes Mate (2006), Benjamin estaría de acuerdo con la crítica que hace Ranke al modelo hegeliano; sin embargo, se distancia de Ranke al decir que esa consideración esencialista de lo singular, refiriéndose al ejemplo de Ranke acerca del sentido particular inherente en cada pueblo, es peligrosa en la medida en que podría recaer en el nacionalismo étnico y su manera de darse a través de la *acidia*.

El problema que se vislumbra en esta modalidad de historia tiene que ver con la concepción de universalidad en términos de correspondencia o no-correspondencia de lo particular con lo general. La ciencia histórica basada en *criterios rigurosos* —como el de universalidad—, no solo presenta un problema epistemológico en la medida en que desconoce aquello que escapa a estos criterios y, en consecuencia, no hace parte del pasado ni de la *historia universal* que limita la posibilidad de “*Saber que la historia pudo ser de otra manera*” (Mate, 2006, p. 124), sino que también es una concepción violenta en tanto que rechaza y elimina hermenéutica y físicamente lo que no corresponde con ese criterio de universalidad.

¿En qué consiste entonces una *auténtica* búsqueda de la universalidad? Reyes Mate dice que hay dos términos en alemán para pensar en este problema: *Konstruktion* y *Rekonstruktion*. Construcción y Reconstrucción, estos dan cuenta de maneras diferentes de entender la

universalidad. El primer término, se refiere a la universalidad como valor absoluto del individuo y rechazo de cualquier pretensión de sacrificio de la singularidad en nombre de cualquier orden autoritario universalista, la construcción concibe que anteriormente haya sucedido una destrucción, es decir, no se rige por posibles intereses universalistas de la historia y cuando se aleja de esta perspectiva destruye el valor de los intereses dominantes de la misma. El segundo término, en cambio, concibe la universalidad como un principio constituyente - no constructivo- de la historia, es absolutista porque coarta toda diferencia en aras de mantener el orden del pasado en el presente. En otras palabras, la construcción supone una mirada que no se fía en lo que se presenta como dado, mientras que la reconstrucción supone la restauración de los elementos históricos “tal cual han sucedido”. Lo que hay que tener claro desde ahora es entonces que no se trata de “incluir” lo singular en ese orden universalista de la historia, ya que esto no elimina el problema de segregación de ciertos elementos, sino que lo agudiza en la medida en que reafirma la primacía de ese criterio universalista.

El análisis de la historia no se reduce a dicho criterio universalista, sino que incluye el de facticidad, este consiste en la fijación de los hechos que tuvieron lugar en el pasado. La historia asume que el pasado es aquello que ocurrió como realidad empírica; sin embargo, si se acepta que lo no-fáctico, inclusive en su falta de realización, hizo parte del pasado, se aceptaría que los no-hechos tendrían que estar vinculados a un saber que se precia de conocer el pasado. Ahora, ¿cómo podrían tener lugar en la historia los hechos que no se realizaron, es decir, los no-hechos? Esta es la potente idea de Benjamin que, a su vez, rescata y resalta Reyes Mate, pues insiste en la existencia de los no-hechos del pasado, en los cuales la historia no se fija porque su propósito es conocer el pasado *como realmente ha sido*, es decir, conocer los hechos en su comprensión fáctica, de ahí que los hechos que se consumaron son su objeto de estudio y son preeminentes

sobre los no-hechos frustrados. En esta perspectiva, la historia se enfrenta a un problema: si se reconoce la existencia de los no-hechos, se entenderá que estos reclaman un lugar en su saber histórico.

Benjamin introduce la noción de interés para dejar claro en qué consiste esta modalidad de la historia, pues la relación entre conocimiento del pasado e interés permite entender el privilegio de esa comprensión universalista y fáctica que tiene lugar a causa y en función de intereses sobre el pasado dado por muerto. Reyes Mate dice que esta es la manera en que la historia interesada por conocer los hechos ocurridos en el pasado es un instrumento de poder que permite que haya vencedores y vencidos, el saber histórico es cuestionable porque pareciera un conveniente registro que es posible organizar bajo la voluntad dominante.

La noción de interés que se señala en Benjamin puede entenderse a partir de la influencia marxista, una de sus influencias teóricas, que le permite a Reyes Mate (2006) afirmar que estas ideas benjaminianas son “(...) *una consideración marxista de la historia; y hace de quien transite por ellas un historiador educado en la escuela de Marx*” (p. 43). Lo que también implica tener en cuenta los matices y distancias que Benjamin toma con respecto de Marx.

La segunda concepción de la historia plantea dos aspectos. Por un lado, la relación entre facticidad e interés que responde al engrandecimiento de los vencedores sobre los vencidos, sobre la no-historia de estos, pues la facticidad se reduce a ver el pasado como un objeto dado y absolutamente estático, “(...) *como si ese pasado que contamos estuviera ahí inmóvil, siempre el mismo, a disposición de cada generación que quiera visitarlo*” (Mate, 2006, pp. 135-136). Esta reducción del pasado permite entender que la determinación de la historia bajo el criterio fáctico se orienta al servicio de ciertos e intereses de los vencedores; lo que debe verse con atención es que dicha facticidad no es problema para la historia, al contrario, en ella se fortalece porque la

inmovilidad del pasado es el sustento del criterio de objetividad propio de la historia y del historiador.

Por otro lado, se plantea la paradoja en la cual se encuentra el historiador y que tiene que ver con la objetividad, criterio del que aparentemente se sirve a la hora de narrar la historia, pero que demuestra la equívoca perspectiva frente al pasado, pues el criterio histórico de la objetividad reivindica el pasado como un objeto inmóvil y es contradictoria aunque se narre desde el punto de vista de los vencedores porque el pasado adquiere vida una vez el historiador narra desde su punto de vista, en palabras de Reyes Mate (2006) “(...) *quien hace la historia no es el que la cuenta, pero es quien la cuenta quien decide qué se hizo realmente, es decir, es quien la cuenta quien acaba haciendo historia*” (p. 137).

El valor que se deriva de estos presupuestos con los que el historiador reconstruye la historia es uno de los puntos centrales en esta crítica, dicho valor no puede obviarse en la medida en que sirve como justificación de los vencedores para legitimar la ciencia histórica sustentada en la universalidad, facticidad y objetividad. El pretendido valor de verdad es aquello que se discute en este punto, si se piensa que la verdad del pasado solo puede provenir de la historia por su alcance de lo pasado, la idea de verdad de la que se hace acreedora la historia es interrogada. En tanto la verdad del pasado dependa del universalismo homogeneizante, la facticidad como prueba del pasado y la objetividad como garantía de la narración, la verdad de la historia estará sujeta a un orden predominante fundamentado en dichos criterios, si como sostenía Marx, “*la verdad de la historia está siempre ligada al punto de vista del grupo social triunfante (...)*” (Mate, 2006, p. 90), la historia, sus presupuestos epistémicos y metodológicos y su verdad es cuestionada por los no-hechos.

Con todo esto, lo que quiere decir Reyes Mate es que Benjamin hace énfasis en ver la historia más allá de lo ocurrido, por eso señala el lugar de la esperanza cuando se orienta la reflexión hacia las experiencias frustradas de los vencidos, pues los no-hechos están en potencia de realizarse en el presente. La esperanza del pasado se actualiza, así lo expresa Laura Restrepo (2001): *“Recuerdo la esperanza que abrigábamos entonces porque es la misma que abrigamos todavía: «Cuando la guerra amaine...»* (p. 33); en cambio, las posibilidades que surgen a propósito de la esperanza no son concebidas por los vencedores porque su visión del pasado se remonta exclusivamente a los hechos realizados y frente a estos, según su perspectiva, ya no hay nada que hacer.

La tercera concepción de historia que se critica es, en consideración del filósofo alemán, la construcción más fuerte y difícil de embestir, se trata de la reconstrucción de los hechos del pasado basada en el éxito y el sentimiento de empatía entre los vencedores del presente respecto de los vencedores del pasado. ¿Qué se entiende por éxito? Reyes Mate, habla del filósofo francés Victor Cousin y de la relación que él establece entre la moralidad y el éxito, consiste en comprender que el camino de la humanidad hacia la civilización ha requerido enfrentarse con la barbarie, quienes han ganado esas batallas con el propósito de lo civilizatorio son los vencedores. Reyes Mate piensa que la argumentación tiene el siguiente hilo: la moralidad es la superación del estado primitivo animal que tiene lugar gracias al esfuerzo de civilización de la humanidad, de lo que se sigue que moralidad y éxito están esencialmente juntos. Es así como la constitución de un relato histórico de carácter épico basado en los criterios científicos de la historia —que, como ya se dijo, son instrumento de la clase dominante— y el éxito de los vencedores configuran un relato del mismo talante, es decir, dominante. Esta idea acerca de la facticidad histórica imperante, que permite las condiciones de dominación, puede cuestionarse incluso desde sí

misma en la medida en que el éxito de los vencedores ni siquiera podría concebirse como “su propio éxito”, pues ¿detrás —o debajo— de dicho éxito no están acaso los vencidos? Bertolt Brecht lo enuncia en su poema *Preguntas de un trabajador que lee* (1939).

Es importante precisar ahora la relación que se sigue tejiendo entre verdad e historia, ahora a partir de la inclinación hacia los hechos triunfales que sirven a la historia para reforzar su autoridad sobre el pasado. Según Reyes Mate, “*decir que la historia es el tribunal de la verdad es reconocer que el éxito es el criterio de lo verdadero y de lo falso*” (Mate, 2006, p. 138). Como ya se dijo, el éxito no solo aparece como argumento del relato histórico, sino ahora como equivalencia de lo verdadero. La autoridad de la historia es que se sabe dueña de la verdad. ¿Cómo se entiende la verdad? Para Reyes Mate, la historia habla de la verdad a partir de sus presupuestos, de su “sello histórico” que tiene lo real por verdadero y, en ese sentido, lo real entendido como universal, fáctico, objetivo y exitoso, es problemático y exige otra mirada, pues si son cuestionados los criterios con los que funciona la historia quiere decirse que, al mismo tiempo, se cuestiona la verdad de la historia. ¿Cuál es el vínculo entonces entre los vencedores del pasado y su prolongación triunfal en el relato histórico? Reyes Mate dice que la narración del presente lleva implícita la complicidad entre vencedores del pasado y vencedores del presente.

Y esa historia, construida en empatía con el vencedor de ayer, es de gran ayuda al dominador de hoy puesto que permite mostrar el patrimonio del pueblo como cosa de familia, una familia de la que él es el legítimo heredero (Mate, 2006, p. 138).

La autoridad de la historia es el pretexto para las victorias de ayer y las de hoy. La prolongación del éxito pasado en el presente puede verse de dos maneras: la primera, a partir de la fortaleza que suponen los hechos de los vencedores pasados para los vencedores del presente, esto lo expresa Raul Hilberg en su testimonio, cuando asegura que los nazis inventaron muy

poco para acabar con los judíos y más bien se basaron en la experiencia pasada de un gran número de sucesos moldeados a lo largo del tiempo, los nazis inventaron la técnica masiva del exterminio, pero fue gracias a las huellas de sus predecesores que pudieron llevarlo a cabo, en el documental de Claude Lanzmann, *Shoah* (1985), Hilberg afirma que se puede comparar un gran número de leyes y de decretos alemanes con sus correspondencias en el pasado y establecer paralelos absolutos, incluso en detalle, como si existiera una memoria que se prolongara automáticamente hasta los años 1933,1935,1939 y más.

La segunda manera en que la empatía entre pasado y presente vencedores se hace explícita, tiene que ver con el reconocimiento de los hechos de los vencedores como productores de cultura. En la medida en que las generaciones de vencedores se delegan sus triunfos unos a otros, los herederos deben justificar siempre la permanencia e incluso el merecimiento que les fue otorgado por sus predecesores, de manera que esa justificación debe ser bien vista, provechosa y beneficiosa, en estos términos, la importancia de los vencedores en la historia no solo se proyecta como cultura, también como progreso. De ello da fe el siguiente fragmento del libro *Confieso que he vivido* (1974) de Pablo Neruda:

Qué buen idioma el mío, qué buena lengua heredamos de los conquistadores torvos... Por donde pasaban quedaba arrasada la tierra... Pero a los bárbaros se les caían de las botas, de las barbas, de los yelmos, (...) las palabras luminosas que se quedaron aquí resplandecientes... el idioma. Salimos perdiendo... Salimos ganando... Se llevaron el oro y nos dejaron el oro... Se lo llevaron todo y nos dejaron todo... Nos dejaron las palabras (Neruda, 1974, p.72).

En el estudio de Reyes Mate sobre las Tesis benjaminianas se explica que la violencia que genera dicha herencia está relacionada directamente con la idea de progreso, según la cual se

debe avanzar a un estado mejor para la humanidad, aunque su costo sea incluso la barbarie. De ahí la famosa referencia a la Tesis VII (1940) en la que se expresa que “*No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie*” (Mate, 2006, p. 130). En este punto es necesario precisar cuál es la interpretación que se ofrece sobre el progreso.

El profesor Antonio de Pedro Robles (2020), dice que el problema en Benjamin no es el progreso, es decir, que Benjamin no está en contra de los ideales modernos a los que se ancla el progreso; cita a Michael Löwy para decir que aquello a lo que se dedica Benjamin es a hacer una crítica de la Modernidad precapitalista e industrial. Reyes Mate estaría de acuerdo con esto al entender que el problema tiene que ver con el sin límite del progreso que critica el filósofo alemán, para quien no es posible progresar dejando ruinas y es inconcebible que el paso del progreso implique violencia.

La memoria como «contrapropuesta» a la historia

Hasta este punto han sido expuestos algunos elementos en los cuales se basa la historia para tratar el pasado, a partir del siguiente apartado, se presenta la oposición a cada elemento a partir de la lectura del pasado que propone la memoria. La clave de esta distinción entre historia y memoria está en no caer en conceptualizaciones acabadas o identificar criterios tajantes para establecer qué se entiende en cada caso. Reyes Mate entiende esta dificultad en la medida en que pueden bifurcarse los caminos, es decir, que los problemas de la memoria pueden ser abordados por la historia o que esta puede interesarse en aquella, al respecto Reyes Mate piensa que Benjamin trata el asunto de la memoria como apuesta a una nueva filosofía de la historia, y aquí podría proponerse el caso de Hilberg, quien a partir de la actividad profesional histórica se ocupa de cuestiones sobre la memoria; sin embargo, no se trata de restringir la distinción al azar de los problemas que quiera tratar la historia o la memoria, el filósofo español dice que la conciliación

entre estas dos está mediada por una condición y una demanda, a saber, que *“Sólo en la medida en que la historia se aleje del ideal de la ciencia y se acerque a la conmemoración, podremos hablar de entendimiento entre historia y memoria”* (Mate, 2006, p. 128).

¿Qué entiende Reyes Mate por memoria histórica? La memoria consiste fundamentalmente en otra manera de concebir el pasado, incluso a partir de su comprensión hermenéutica-temporal, lo que significa entender que el pasado corresponde únicamente a una serie de hechos alejados que no pueden interpretarse más allá de los criterios de la historia. A partir de tres aspectos centrales puede entenderse el concepto de memoria tal como es tratado por Reyes Mate.

En primer lugar, la memoria entiende que el pasado posee autonomía porque no es un objeto inamovible que está a disposición del conocimiento científico para hacerse valer hoy, al contrario, existe independientemente del acercamiento a los hechos o no-hechos, en otras palabras, el pasado tiene vida propia.

Segundo, la recordación, que supone una acción del recuerdo, es una manera de conocer el pasado si se entiende que su prolongación en el presente consiste el intercambio epistémico, ético y político entre el pasado y el presente, pues para las experiencias frustradas del pasado hay posibilidad en el presente, es precisamente por esta relación que el pasado interpela, asalta y sorprende hoy. Conocer ese pasado no es posible mediante los presupuestos científicos, ya que en la medida en que se pone la mirada en lo no-fáctico hay una restricción en la ciencia desde sus mismos modos de conocer, por tanto, la presencia del pasado puede darse a partir del recuerdo, esto es, la disposición de sujetos dispuestos a involucrarse y conocer el pasado.

Tercero, existen implicaciones políticas del pasado que se hace presente, lo que quiere decir que esta perspectiva del pasado, que se expresa como memoria, no solo se opone a las tres

consideraciones de la historia, sino que propone una dimensión práctica a partir del conocimiento del pasado en la construcción del presente.

La autonomía del pasado, el conocimiento y posibilidad del pasado mediante el recuerdo y los alcances políticos del pasado son la base para el proyecto filosófico de la memoria que, gracias a Benjamin, es propuesto por Reyes Mate a propósito del sentido y actualidad del pensamiento del filósofo alemán. Ahora es importante desentrañar qué es la memoria y en qué sentido las oposiciones a la idea de historia se vinculan a la memoria.

Autonomía del pasado

Y así llegó al momento tremendo en que les reveló el sentido de esa otra inquietud que llenaba sus vidas, la de esas edades muertas sobre las que caminaban sus días y reposaban en la noche sus cabezas.

Otras humanidades que existieron.

—William Ospina, Guayaquil.

La autonomía del pasado que defiende la memoria se aparta de la concepción acabada del mismo, rechaza la consideración del pasado adjetivado como pasado. La comprensión de la memoria sobre el pasado guarda relación con la vida que le fue negada a los no-hechos y su deseo de realización frustrado que en ningún caso representa la muerte de dicho deseo, sino una demanda actual por la castración de la posibilidad pasada. En ese sentido, el pasado vencido y los vencidos son la perspectiva de la memoria que aquí quiere señalarse, pues el pasado frustrado no tiene lugar en el saber histórico por desmarcarse de los criterios sobre los que este se fundamenta, el pasado de la memoria representa las ruinas del pasado, lo que ha quedado atrás y carece de importancia porque no se realizó o no tuvo éxito.

Reyes Mate dice que la clave de esta comprensión de la memoria no es propiamente escabullirse en el pasado desaparecido, lo fundamental es cómo se entiende el pasado y su tratamiento, de manera que no será entonces el mismo tratamiento que lleva a cabo la historia. La memoria traspasa el límite de los datos, “*memoria, para los antiguos era un sensus internus, un sentimiento, mientras que la historia era del orden del conocimiento de los hechos*” (Mate, 2006, pp. 120-121). Se trata de considerar el pasado dado por muerto ya no simplemente como “lo que no pudo ser”, sino como un pasado carente que se hace presente y esto implica deshacerse de la idea según la cual el pasado vencido no existe o existe como precio necesario, y pasar a

considerar dichas frustraciones como una injusticia ejercida con violencia contra un proyecto de vida.

El *Angelus Novus* (1920) de Paul Klee es la figura expresada en la Tesis IX de Benjamin a partir de la cual Reyes Mate profundiza sobre el significado de la vida frustrada del pasado vencido. La alegoría a este ángel como símil del ángel de la historia benjaminiana, sirve aquí para entender la cadena de hechos de los que se apropia el saber histórico y que el ángel aterrorizado ve como ruinas y más ruinas a las que desea dar vida, en palabras del mismo Benjamin, “[el ángel quisiera] *despertar a los muertos y recomponer los fragmentos*” (Mate, 2006, p. 155) La interpretación del ángel puede verse también en el texto *Agesilaus Santander*, (1974) en el cual Benjamin también se refiere al pasado como un lugar de origen del que proviene, a la lucha con el pasado que ahora ve desde su presente y que, pese a la tormenta del futuro, logra escapar para volverse con las ruinas que se queman a su espalda. Lo que se muestra aquí es la reconciliación del ángel con el pasado dado por muerto del que Benjamin se sentía partícipe, la mirada del ángel vuelta sobre el pasado permite entender que ahí ha quedado algo en potencia del vivir, se vislumbra la vida de las ruinas.

Reyes Mate dice que esa potencialidad del pasado es la contraparte de la facticidad histórica, no es que ahora la memoria se posicione y deje de lado los hechos que han llegado a ser, se trata de que la memoria *elabora* el pasado con los no-hechos privados de vida, el pasado en el que se fija la memoria es esencialmente lo que todavía no se ha descubierto. Por eso, la memoria afirma el movimiento del pasado en contra del lugar inmóvil que la historia le otorga como garantía de la objetividad bajo la expresión “así fueron los hechos”.

¿En qué consiste dicha vida del pasado desde la perspectiva de la memoria? Refiriéndose a la Tesis II, Reyes Mate dice que la generación de los abuelos, por ejemplo, cuenta con la

generación de los nietos, esto quiere decir que el pasado que tenía por derecho la vida y que no le fue posible conserva una esperanza. A esto, dice Reyes Mate, es lo que Benjamin llama «*una débil fuerza mesiánica*» que consiste en la redención de la frustración como posibilidad de realización, pero es débil porque no es seguro que los nietos libren la batalla contra el olvido que supone atender el derecho de su generación pasada. Así pues, la vida del pasado consiste en reconocer que en las ruinas de la historia hay un derecho a la redención, esto es, el derecho a la felicidad, por eso la alegoría al *Angelus Novus* es importante para comprender que la vida de las ruinas se hace explícita en la mirada del ángel que tiene su *cuerpo* en dirección al futuro y su cabeza hacia el pasado. Reyes Mate reconstruye la interpretación de Benjamin para dar cuenta del porqué la mirada del ángel es una expresión de la autonomía del pasado:

[El ángel] Será imponente a la hora de dar una respuesta, pero él ya ha visto el problema: ha captado la vida que yace bajo los escombros, ha oído respirar lo que parecía inerte, hasta ha escuchado un leve susurro que emerge de ese pasado abandonado y habla de su derecho a la felicidad. Este rostro vuelto hacia atrás es una fuente de vida porque divisa en la vida frustrada un proyecto de futuro (Mate, 2006, p. 161).

Reyes Mate afirma que la experiencia de felicidad que puede leerse en Benjamin se basa en la orfandad que caracteriza el pasado de los vencidos y que tiene la fuerza de demandar vida y redención hoy. Es inquietante la relación que se propone entre redención y felicidad, por eso Reyes Mate dice que el origen de dicha relación es la inclinación del filósofo alemán a hacer una lectura religiosa —mesiánica— de la historia, perspectiva según la cual hay una esperanza de redención para el mundo que le permite pensar el derecho a la vida que tiene el pasado.

El recuerdo como posibilidad para conocer el pasado

Para nosotros podría ser mejor que no supieran nuestra historia, pero si no contamos ni hablamos, todos nuestros muertos van a quedar muertos para siempre. Nosotros podemos enterrarlos, no olvidarlos.

—Alfredo Molano, Desterrados.

La memoria tiene que responder por qué le interesa fijarse en el pasado frustrado, de ahí que a propósito de la Tesis XII, Reyes Mate dice que la intención con la cual se espera que la historia se acerque al pasado tiene que ver con conocer las dimensiones de la vida pasada, en la medida en que la vida de los sujetos también involucra sinsentidos como el sufrimiento no puede pasarlos por alto. Hegel, según el filósofo español, ya se había detenido en esto.

Al considerar la historia como esa mesa de sacrificios en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas?

(Hegel, citado por Mate, 2006, p. 161).

Esta alusión a Hegel no solo insinúa el orden hacia el cual los sujetos estarían determinados y por el que desde esta perspectiva quizá tenga algún sentido la existencia de víctimas, además propicia la pregunta por la capacidad de los sujetos para incidir en la realidad, pues ¿acaso no es insuficiente reconocer los sinsentidos de la humanidad pese a que estos pudieron ser evitados?

La historia ya no como el saber histórico que se ha cuestionado y que Benjamin llamaba historicismo, sino como posibilidad del descubrimiento y la realización del hombre, necesariamente lleva a la pregunta por el sujeto histórico que haría posible liberarse de la

dominación, en Marx, por ejemplo es el proletariado, pero ¿quién es el sujeto de la historia benjaminiana en esta “filosofía de la memoria” que trata de tejerse para propiciar el paso de la historia a la memoria o la mirada al pasado vencido? En este punto se evidencia la herencia de la teoría marxiana en Benjamin con sus respectivos matices tal como se anunció anteriormente. Si bien es cierto que en dicha Tesis Benjamin acepta que el proletario en tanto que oprimido es el sujeto de la historia, añade algo más, Reyes Mate precisa que la diferencia entre Marx y Benjamin consiste en que el sujeto de la historia no solo es aquel que pertenece a la clase oprimida, sino que es el sujeto de la experiencia del sufrimiento y por tanto el oprimido que lucha; para Marx, la transformación del orden establecido solo podría hacerse gracias a la revolución como aceleración de un proyecto que mejoraría las condiciones de los oprimidos, mientras que para Benjamin la transformación consiste en la discontinuidad o interrupción de dicho orden.

Al considerar al proletario como sujeto de la historia se pone el acento en el lugar que tiene este en el proceso productivo, esto es, un lugar objetivo de la historia en el cual tiene la capacidad de cambiar el orden en el que está inmerso a partir de la lucha de clases, aquí se hace énfasis en la conciencia racional del sujeto mas no en la conciencia de la experiencia, es decir, en la experiencia subjetiva. Es por esto que Benjamin relaciona el sujeto de la historia con la experiencia del sufrimiento, pues quien mejor conoce la opresión es quien la ha vivido y, en ese sentido, el sujeto de la memoria que puede detener el orden del mundo por el deseo de liberación tiene el conocimiento práctico de la experiencia de sufrimiento, atiende a la redención del pasado y con ese conocimiento lucha, es decir, hace algo hoy.

El sujeto de la memoria es entonces quien tiene el conocimiento práctico de la experiencia de sufrimiento, este conocimiento es fundamental para la construcción de memoria

porque a diferencia de los criterios de la historia que aparentemente garantizan la verdad a partir de la universalidad, objetividad y facticidad, la memoria los invierte y esta nueva mirada se sintetiza en el imperativo adorniano «*dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad*» (Adorno, T. citado por Mate, 2002. p. 239) y valga añadir «pensar y actuar para que la barbarie no se repita». La memoria se apropia del sufrimiento de los vencidos, esta es su condición de verdad, no responde a la “pureza” racional de toda implicación vista como dejar de lado todo aquello que “interfiera” en el conocimiento del pasado, si a la memoria le interesa una pureza es aquella que en lugar de decantarse se involucra, es pura porque reconoce todas las partes, por eso desde la perspectiva de la memoria “*La verdad no es imposible, ni imparcial, sino una aprehensión de la realidad en su totalidad (...)*” (Mate, 2002, p. 239) . En esa realidad total está precisamente el pasado vencido, ya se decía que quien hace historia no solo expresa su empatía con los vencedores, sino que principalmente su manera de acercarse al pasado representa un problema epistemológico: el desconocimiento de una parte de la realidad. Podría decirse en este punto que se ha respondido por qué la urgencia de recurrir a la memoria, pues si a la historia le interesa el pasado ¿por qué no lo cuenta todo?

Ahora bien, para puntualizar en la relación entre verdad y memoria surge la siguiente pregunta: ¿por qué es importante la experiencia del sufrimiento para la verdad? Claro, para rescatar el pasado vencido, pero además si se acepta que esa experiencia es la condición de la verdad, entonces se alude que esta filosofía de la memoria es también una apuesta por la verdad, de esto se sigue especialmente que no pueda pensarse en la transformación del presente sin la verdad. El historiador de la memoria interesado en el conocimiento del pasado frustrado es quien se acerca a la experiencia del sujeto de la memoria -consciente de que no podrá conocerla completamente, puesto que el sufrimiento es conocimiento exclusivamente de los vencidos-, es

lo que Reyes Mate llama «la mirada de la víctima» que consiste en la solidaridad con el sujeto de la memoria al comprender la demanda por la redención del pasado y su incidencia en el presente.

El interés de la memoria por el pasado frustrado reside precisamente en el reconocimiento de la experiencia del sufrimiento de los sujetos que quedaron en las ruinas y que, como ya se dijo, el ángel quisiera redimir, volverse hacia estas. *“Benjamin se sitúa, (...), en la toma de conciencia de los problemas, es decir, en el terreno de lo que podríamos llamar la conciencia política. Y para esta faena la experiencia de opresión, de explotación o de sufrimiento es decisiva”* (Mate, 2006, p. 203). La experiencia del sufrimiento es clave para entender por qué la memoria, en un primer momento, podría expresarse como la mirada del *Angelus Novus*, lo que quiere decir, la mirada hacia las ruinas del pasado; a partir de esa experiencia se entiende que las ruinas también hacen parte de la realidad pese a que no tengan ningún valor para el saber histórico. La conciencia de la experiencia del sufrimiento impide que se mire hacia el futuro olvidándose del pasado en ruinas, en esto consiste su lucha. La memoria se detiene aquí para situar su reflexión. Aunque se tenga conciencia del sufrimiento, dice Reyes Mate, no basta para cambiar las leyes de la dominación, el sujeto de la memoria, que es quien interrumpe el curso de la historia, tiene el papel fundamental de incidir en la vida práctica.

Antes se trató la vida o autonomía que tiene el pasado y la posibilidad de redención que tiene la generación de los nietos a propósito del derecho frustrado de sus abuelos, en esa relación entre pasado y presente es que las generaciones tienen la posibilidad de comunicarse, se hace presente la empatía entre vencedores del ayer y los de hoy, pero también la solidaridad entre los vencidos, los sujetos de la experiencia del sufrimiento del pasado y los sujetos de hoy. Reyes Mate lo expresa así: *“(...) existe una solidaridad entre los oprimidos hasta el punto, (...), de que*

la última clase oprimida entiende su liberación como venganza por la esclavitud de generaciones pasadas” (Mate, 2006, p. 204).

Aunque no está explícita la idea de solidaridad desde la lectura de Reyes Mate, se entiende como la fuerza retroactiva a través de la demanda de los sujetos del pasado a los sujetos del presente; en la idea de redención parece implícita la de solidaridad, más adelante, cuando se aborden las implicaciones políticas de la memoria podrá vislumbrarse en qué consiste dicha solidaridad del pasado en el presente. El autor explica la liberación en nombre de las generaciones pasadas a partir del programa espartaquista de comienzos del siglo XX en Alemania, dice que Benjamin recordó esto como un modelo de dicha liberación, ya que bajo el nombre “espartaquista” se indicaba algo más que aquel programa político, se hacía referencia a la redención de generaciones muy anteriores, incluso como la de los esclavos espartanos romanos.

Philippe Claudel, en su novela *El informe de Brodeck* (2007), expresa cómo la fuerza retroactiva o solidaridad es, efectivamente, una demanda del pasado frustrado y la espera de una recepción de esa demanda en el presente, sobre todo se entiende la idea de redención inexorable no solo para un hombre sino para generaciones enteras. En el contexto de la SGM, Brodeck y un joven universitario están juntos en el vagón de un tren que se dirige a los campos de exterminio del nororiente de Europa. El joven decidió sentarse en medio de un camino, no seguir las órdenes de los militares nazis y, como era de esperarse, acabaron matándolo a golpes. Antes de resistirse, dice:

—Cuando vuelvas a tu tierra y encuentres la violeta de los barrancos, piensa en mí, piensa en el estudiante Moshe Kelmar. Y luego cuéntalo, dilo todo. Habla del

vagón, habla también de esta mañana Brodeck, habla por mí, por todos los hombres... (Claudel, 2007, p. 60)

La fuerza retroactiva mediante la cual es posible el vínculo entre pasado y presente, y la posibilidad de este último a propósito de la redención, puede verse a partir de los intereses de Benjamin en el arte. Reyes Mate alude a *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* (1936), para explicar en qué consiste dicho vínculo entre los tiempos. Él dice que aquello que interesa al filósofo alemán es que las innovaciones de la técnica necesariamente recurren a una restitución del pasado, lo que se presenta como nuevo es vestigio de una imagen que ya en el pasado se había anunciado. Piénsese, por ejemplo, en el *Retrato de Giovanni Arnolfini y su esposa* (1434) de Jan Van Eyck y una posible relación con los primeros daguerrotipos del siglo XIX, en ambas puede establecerse la representación de familias, elegantes atuendos, altas clases sociales, etc.; esto es muestra de la idea benjaminiana que recalca Reyes Mate, a saber, que esas primeras fotografías eran restitución de la pintura. En lo que concierne a la memoria, la solidaridad o fuerza retroactiva consiste en recurrir al pasado como capacidad de liberación y realización en el presente.

En este punto es necesario diferenciar entre redención y utopía, porque no debe entenderse que acudir al pasado es sinónimo de renuncia a los proyectos futuros. No se trata, señala el filósofo español, de renunciar a la utopía, pero sí de tener cuidado con el proyecto de felicidad que se propone en relación con las generaciones futuras, lo cual no es ningún problema en la medida en que el bienestar de las generaciones venideras es deseable; sin embargo, la utopía se basa justamente en la atención de la felicidad futura, mientras que la redención está pensada en relación con los vencidos del pasado y esto es diferente. Aunque se distinga entre redención y utopía, en ambos casos está latente la misma pugna sobre la felicidad, ya que “(...)

incluso para lograr la felicidad de generaciones futuras hay que decir «basta ya» a las injusticias presentes, y para esto hay que sentir vitalmente la indignación ante la justicia pasada” (Mate, 2006, p. 208). A propósito de esto es que la redención del pasado no pierde de vista que la memoria nace de la experiencia de sufrimiento de los abuelos y no del deseo de los nietos felices, tal como lo sugiere la disyunción del título en la Tesis XII.

A partir de esta idea, según la cual el pasado frustrado puede ser redimido en el presente, surge la pregunta sobre el acercamiento al pasado, ¿en qué consiste conocer pasado desde la perspectiva de la memoria? Reyes Mate dice que no hay que convertir este acercamiento al pasado de las ruinas -esto es, de los no-hechos- en un objeto de estudio científico-histórico, pues no se puede recurrir a este pasado como si fuese un lugar inmóvil al que se puede acceder cuando se quiera. Este pasado que se hace presente en la memoria es fugaz, lo que implica que conocer el pasado vencido es apropiarse de este en un instante de peligro.

¿En qué consiste el instante de peligro? Aquí la facticidad de la historia es puesta entre paréntesis, ya se dijo que a la historia le interesa reconstruir el pasado “tal cual ha sido” por eso el pasado de los vencidos no entra a hacer parte de la historia porque son no-hechos, en ese sentido, apropiarse del pasado es captar lo que se hace presente por primera vez y este conocimiento no se queda fijo para que cualquiera que desee pasearse pueda hacerlo. El instante de peligro no es otra cosa que la conciencia de peligro del sujeto que recuerda, se entiende por peligro “(...) *la amenaza de la existencia, sea por la aplicación de una violencia externa, sea por interiorización por parte de la víctima del mecanismo opresor*” (Mate, 2006, p. 116). Dicho instante se refiere a la articulación entre presente y pasado que se hace posible mediante el conocimiento de la experiencia de sufrimiento al que se acerca el sujeto que está dispuesto a recordar; sin embargo, este pasado es fugaz porque no es inerte -alumbra desde las ruinas- y no

está contenido como algo que se pueda sacar de un recipiente a otro, sin duda esto lo que quiere decir es que el trabajo de la memoria es agudo porque empieza por una mirada atenta a la fugacidad. Es precisamente esa comunicación entre los tiempos lo que le permite decir a Reyes Mate que la memoria aguda del pasado tiene como punto de partida la sensibilidad por los vencidos del presente.

El acercamiento al pasado como conciencia de la experiencia del sufrimiento de los vencidos no puede ser de otra manera distinta que recordar con una mirada específica el pasado, gracias al recuerdo se actualiza el pasado y lo que hay de fondo es que sigue sucediendo en el presente. «La memoria es memorial» afirma Reyes Mate para referirse al papel que juega el recuerdo en la memoria, esto se evidencia en el dogma cristiano que entiende las celebraciones religiosas como memorial de la muerte y resurrección de Jesús de Nazareth. La conciencia del pasado, dice Benjamin en su Tesis XV, es tomar otra actitud frente a la continuidad de la historia. Reyes Mate hace una aclaración clave en esta apropiación de la memoria sobre el pasado que tiene como punto de partida rechazar la linealidad de la historia, dicha apropiación o mirada del pasado se da en la memoria gracias a la recordación.

Este término es una invención del filósofo español a propósito del término benjaminiano «remembranza»; después de un análisis filológico de la palabra *Eingedenken*, Reyes Mate dice que esta posee un doble sentido que puede ser atribuible al papel que juega el recuerdo en la construcción de memoria; por un lado, se refiere al agradecimiento; y por otro, a la memoria. Se puede sintetizar el análisis en la siguiente consideración: la «recordación» que proviene, a su vez, de «cor» «corazón» «con-razón» -una razón con sentido-, se refiere al recordar como conciencia de un sentido que además implica acción, la recordación es el vínculo entre conciencia y acción.

La recordación entonces, se entiende como la consciencia de la demanda del pasado vencido y un trabajo actual. Es la idea que se vislumbra en el poema *A la posteridad* (1939).

Vosotros, que surgiréis del marasmo
en el que nosotros nos hemos hundido,
cuando habléis de nuestras debilidades,
pensad también en los tiempos sombríos
de los que os habéis escapado.

(...)

Desgraciadamente, nosotros,
que queríamos preparar el camino para la amabilidad
no pudimos ser amables.

Pero vosotros, cuando lleguen los tiempos
en que el hombre sea amigo del hombre,
pensad en nosotros
con indulgencia. (Brecht, 1973, p. 118-120).

El recuerdo como posibilidad de conocimiento y redención, podría resumirse, es la afirmación de una vida pendiente, si no se recuerda inmediatamente se está anulando la vigencia de las demandas del pasado vencido, es decir, se está olvidando el pasado. El reconocimiento de la experiencia de sufrimiento y la acción como movilización del deseo de cambio son aspectos subyacentes a la recordación, es aquello que Reyes Mate identifica en Benjamin como una «*responsabilidad mesiánica*» (Mate, M., 2002. p. 242) que consiste en la consciencia de la responsabilidad del presente respecto del pasado y su imprescindible sentido político.

Implicaciones políticas de la memoria

Fue claro para mí que (...) la memoria de las víctimas debía
sobreponerse al olvido involuntario o voluntario de la comunidad.

Las placas recordatorias y los actos conmemorativos pueden alcanzar
algunos de sus propósitos, pero no garantizan el acto de recordar.

—Juan Miguel Álvarez, Verde tierra calcinada.

La memoria tiene como punto de partida reconocer la ausencia por la cual esa frustración es realidad, a diferencia de la facticidad histórica la memoria no concibe que no haya nada por hacer con respecto al pasado frustrado, al contrario, reconoce la ausencia de los no-hechos, tiene esperanza y busca redimirlos. Aquel interés de Benjamin en el arte como restitución del pasado y creación permite pensar la memoria, pues es construcción del presente en tanto en cuanto redime el pasado, esto se traduce en construir algo nuevo con las ruinas. No se puede olvidar la distinción entre construcción y reconstrucción, pues esta última es la restauración de los fragmentos que una vez fueron, pero en la medida en que el pasado frustrado todavía es desconocido y no realizado, la memoria que recuerda en un instante de peligro lo redime, por eso el pasado vencido aún está pendiente por construir... no hay fragmentos, solo ruinas.

Las implicaciones políticas del pasado están atravesadas por dos aspectos propios de la memoria, como se insinuaba anteriormente, se trata de la construcción y del presente, o más bien, de la construcción del pasado en el presente. A este paso ¿cómo entender el vínculo necesario entre memoria y política a partir de esos dos aspectos?

En primer lugar, la construcción que tiene por tarea la memoria requiere necesariamente afianzar el pasado que le interesa, es decir, el pasado que no tuvo lugar y que es dado por muerto. La construcción de algo nuevo está relacionada con esa forma del pasado que no tiene vigencia

desde el punto de vista del saber histórico oficial de los vencedores, a la memoria le interesa justamente el pasado en el que nadie se quiere fijar por la fuerza huracanada que viene del paraíso y que, como ya se aludía con el *Angelus Novus*, empuja hacia el futuro relegando la posibilidad de volverse y mirar hacia el pasado. En esa construcción ¿cuál es ese viento huracanado al que se enfrenta la memoria? ¿contra qué lucha el sujeto de la memoria?

Reyes Mate señala que la memoria se enfrenta con la inconsciencia del pasado vencido que no es más que la carrera por la que alegremente se corre hacia el futuro, es decir, hacia el progreso. El olvido es, específicamente, el gigante de la memoria. Cuando se habló de la relación entre progreso y cultura como violencia y justificación de las ruinas, se dijo además que la crítica benjaminiana está situada en el supuesto costo que tiene el progreso. De acuerdo con esto, es importante tener en cuenta que el dogmatismo por el progreso que Reyes Mate aborda (en la explicitación de la Tesis XIII) sobre la contraargumentación de Benjamin al respecto de esta idea como progreso de la humanidad, evolucionismo inacabable y desarrollo imparable, da cuenta de cómo la comprensión del progreso y su relación con el futuro fundamenta el olvido como clausura de la posibilidad de redención del pasado vencido. Para la memoria es necesario el detenimiento de dicho dogmatismo -sino es que su destrucción-. Valdría la pena entonces preguntarse si de la misma manera en que el olvido supone un problema para la memoria, esta también es un problema para el progreso, y si la característica principal de ese dogmatismo es la violencia también cabe la siguiente pregunta: ¿la memoria estaría en riesgo de ser violentada por el progreso?

Reyes Mate (2006), afirma que la alegoría al progreso como viento huracanado permite entender que la memoria no solo funciona a contracorriente, además tiene que luchar contra cierta racionalidad fundada en el olvido. Dicha carrera hacia el futuro es lo que podría

mencionarse como la dogmática felicidad de los nietos sobre el olvido del sufrimiento de los abuelos. La memoria no puede aceptarlo. El olvido es el menosprecio por sujeto de la experiencia de sufrimiento, es el desentendimiento del pasado vencido. “*Como en el Macondo de García Márquez, la gente padece la enfermedad del olvido, por eso no sabe lo que ha perdido*” (Mate, 2006, p. 230).

La construcción, entonces, requiere necesariamente de la memoria capaz de actualizar la vida del pasado, pero no de cualquier manera, no inspirada en el modelo del saber histórico sino mediante el acercamiento a las ruinas que pueden ser redimidas, es decir, mediante el recuerdo o, según prefiere Reyes Mate, la recordación. Pero ¿de qué se trata concretamente dicha construcción?

En segundo lugar, cuando se habla del presente se está haciendo referencia al hilo histórico del ahora en que la actualización del pasado tiene lugar gracias a la memoria. Reyes Mate señala que la particular construcción que se propone la memoria es “*la cita*”, es decir, el lugar de un texto pasado que se invoca para construir el texto del presente. El sentido que adquiere la presencia de las ruinas se dispone a dos momentos: uno, librarse de “*(...) ser reducido a instrumento de la clase dominante*” (Mate, 2006, p. 115); y dos, propone aquello por lo cual cabe redimir el pasado: transformar el presente.

En la apropiación del pasado que hace la memoria es preciso entender que las circunstancias en las cuales se encuentra inmersa, es decir, las circunstancias de los vencedores, corre el riesgo de desajustarse de su objetivo que es siempre tener como centro a los vencidos. Para entender dicho riesgo, Reyes Mate habla de la disparidad en los conceptos de tradición y tradicionalismo, pues a partir de esa caracterización se entiende que la memoria podría peligrar en relación con la amenaza de su existencia.

La tradición es un momento de ruptura que se reconoce importante por una novedad y no precisamente porque haya sido originaria de algo sino porque gestiona una herencia, en ese sentido, es discontinua porque acude a un legado pasado para dialogar desde el presente -incluso puede entenderse como una continuidad en la discontinuidad-, este es el momento de creación, de novedad, tal como se expresa la tradición en los vestigios del pasado con la pintura y el daguerrotipo. El tradicionalismo, por su parte, no es lo mismo que la tradición y no hay que confundirlos, aquel es la concepción del tiempo exclusivamente continuo, quiere decir que el pasado se ve como un lugar inmóvil -como lo concibe la historia- y por tanto lo que hacen los tradicionalistas es una reconversión repetitiva y adaptativa del pasado. Valga decir que en este punto se pueden corresponder los términos tradición-construcción y tradicionalismo-reconstrucción. La amenaza que se menciona es la pérdida de la tradición, o sea que el presente le dé la espalda al pasado y pase por debajo que este tiempo tiene vida propia, tiene algo por decir hoy y es posible construir gracias al mismo.

Así pues, ser instrumento de la clase dominante se refiere a la apropiación que comúnmente se hace del pasado vencido ya no para redimir sino para repetir la experiencia del sufrimiento como un hecho aislado sin ninguna relación con el presente. Esto, habría que decirlo, se vincula con la perspectiva de los vencedores porque no solo se acude a los vencidos desde un lugar lejano, sino que se reconstruye para seguir justificando la continuidad y la supuesta nulidad del tiempo; la pregunta es si la reconstrucción del pasado bajo ese presupuesto de repetición no supone el mismo cúmulo de ruinas sobre ruinas que llegan hasta el cielo y que el ángel, una vez más, observa aterrorizado ¿A caso esto no es lo que podría, entre otras cosas, significar “revictimización”?

Ahora bien, ¿qué significa que el propósito de la redención del pasado vencido sea transformar el presente? Es necesario precisar que, en efecto, la memoria de la que se está hablando es radicalmente la mirada específica sobre el pasado de las víctimas y en esto sí que debe marcarse el acento, pues no quiere decirse que la intención de transformación del presente utilice como pretexto o instrumento dicho pasado, por el contrario, es el pasado vencido el que le da sentido al presente en la medida en que es posible conocerlo en un instante de peligro, redimirlo, es decir, traer al presente su propia vida y por esa capacidad dialógica de los tiempos es que hay novedad en el presente, en otras palabras, es gracias a esa perspectiva del pasado que se puede construir hoy, no se puede construir el presente sin mirar al pasado o con una fe ciega hacia el futuro porque estaríamos construyendo sobre las ruinas y no con las ruinas.

La transformación del presente, en tanto está sedimentada sobre los vencidos, requiere una construcción nueva del mismo. El interés por el presente no surge de la comprensión fáctica de la realidad -eso es propio de la historia-, sino de la incapacidad de transformar el presente fuera del conocimiento del pasado. Diría el mismo Reyes Mate que la esperanza del presente solo puede ser causa de la esperanza -desesperanzada- del pasado.

Hay, en esa desesperanza, esperanza, aunque derrota, en estado latente, esperando que unos contemporáneos, mordidos igualmente por la desesperación, la despierten. La única salida es la chispa de esperanza que ocultan los desesperados. Si no latiera esa chispa no serían desesperados, sino entes indiferentes instalados en el momento. (Mate, 2006, p. 234).

Acudir al pasado para reconstruirlo “tal cual ha sido” al modo de la historia, no tiene sentido para la memoria si no se irrumpe en el presente ya no como un vuelco en el orden establecido sino como un alto en la interpretación que la historia le da al pasado, es decir, la

memoria irrumpe como detención o lo que llama Reyes Mate como «freno de emergencia». La novedad del pasado en el presente consiste en irrumpir en la política. Este es el momento en que se hace explícita la recordación o relación entre la conciencia de la experiencia de sufrimiento de las víctimas y la acción que ello requiere por demanda de la memoria; recuérdese la lectura mesiánica que se alude a Benjamin a propósito de la relación entre felicidad y redención, en esa lectura la venida de la salvación está, según Reyes Mate, en este mundo. Es posible decir que el recuerdo por sí mismo como conciencia de dicho sentido hace parte de la memoria, pero no es suficiente porque requiere de ejecutar acciones, esto es, de la política. *“Lo que Benjamin espera de la política es la redención, entendiendo por ello algo tan modesto como el alumbramiento de la esperanza”* (Mate, 2006, p. 243).

La política es el escenario en que es posible que el freno de emergencia se active y que la esperanza encuentre su realización, el stop de la memoria en el curso de la historia es en sí mismo un gesto positivo que irrumpe en el presente porque tiene la capacidad de quebrar la estrategia de dominación de la historia. Sin embargo, no se desconoce que la historia esté enajenada de implicaciones políticas, lo que sucede es que tanto en la historia como en la memoria dichas implicaciones son diferentes, una idea simplificada es que tanto en un caso como en otro los gestos políticos están de parte de los vencedores o de los vencidos. Esto podría entenderse a partir de la distinción que propone Reyes Mate entre el discurso amnésico y el discurso anamnético; el primero, se refiere a la política del olvido sobre la cual está construido el presente, es decir, una política que tiene por insignificante el pasado vencido; el segundo, es el discurso de la memoria que se yergue sobre el olvido y que reconoce el sufrimiento pasado.

¿Cómo entender esta política basada en la memoria? Aunque cuesta diferenciar entre la injusticia pasada y la responsabilidad del verdugo, dice Reyes Mate, es necesario para entender

que la modestia de la memoria no se agota en la particularidad de los sufrimientos, aunque su punto de partida sea el reconocimiento absoluto de un instante de peligro. Lo que quiere decir es que la apuesta de la memoria es profunda en el sentido en que pone el dedo en la llaga del orden de la política. La distinción radica en que aprehender a un verdugo, por ejemplo, no garantiza la redención del pasado ni la transformación de presente – tampoco una reparación para los vencidos-, pues el sufrimiento, esto es, la injusticia, prescribe en el tiempo y la política tendría que hacer memoria de dicho sufrimiento si su intención es redimir el pasado y transformar el presente para evitar la repetición... Cuánto propone esta perspectiva para la política contemporánea.

En la medida en que la política es el plano de realización de la memoria, ¿puede aquella rescatar absolutamente todo lo que no tuvo lugar?; en relación con la experiencia de sufrimiento del sujeto ¿podría acaso la política redimir el sufrimiento de las víctimas?; ¿hay, tal como lo propone Giorgio Agamben, un lugar impenetrable del sufrimiento al que ni siquiera la política podría acceder?; si en la política es posible redimir el pasado vencido, ¿cuál es el límite, existe tal límite? Reyes Mate dice que:

Todo el pasado frustrado es un clamor de esperanza, pero al historiador [de la memoria] solo le es dado escuchar los ecos que fugaz y ocasionalmente le llegan de ese valle de lamentos. La revolución que propicia Benjamin es así de modesta. (Mate, 2006, p. 225).

Los problemas siguen vigentes porque, según Reyes Mate, la política no salva todo el pasado frustrado, ya que el daño de las violencias ejercidas es irreparable, de manera que tampoco cambia radicalmente el presente, sino que camina al paso de ajustarlo. Hasta aquí se ha tratado de dar respuesta a las preguntas planteadas de manera preliminar acerca de cuál es la

diferencia entre historia y memoria; la primera, como una lectura dominante del pasado que consiste en entenderlo como un tiempo estático y acabado; y la segunda, como una lectura del pasado vencido que comprende que este tiene vida propia y que además puede ser redimido en la construcción del presente. Hablar de memoria histórica es entonces referirse a la posibilidad de descubrimiento y realización del hombre desde una mirada ética del pasado que, en tanto construcción del presente, es también una mirada política. Sin embargo, algunas ideas expuestas hasta este punto serán tratadas en la lectura crítica a la propuesta de Reyes Mate que corresponde a la tercera parte de este texto.

Capítulo 2: El testimonio de las víctimas en la construcción de memoria

Memoria y testimonio: del sentimiento al conocimiento

La distinción entre historia y memoria es un paso imprescindible para entender cómo es la memoria de la que habla Reyes Mate. Una vez expuestas las críticas a la historia y los argumentos de la memoria, se hace necesario profundizar en varios aspectos que en el capítulo anterior han sido tan solo mencionados y que ahora pretenden ser abordados con precisión. Se ha dicho que en la comprensión de la memoria se identifican las ideas de la autonomía del pasado, el recuerdo o recordación como posibilidad de conocimiento de ese pasado y las implicaciones políticas de la memoria. Estas tres hacen parte del proyecto de la memoria; sin embargo, en lo presentado hasta este punto el lector se ha encontrado con la propuesta de una memoria, en cierto sentido, compasiva, en la medida en que tiene en cuenta el pasado de los vencidos porque reconoce un proyecto frustrado que sigue estando en potencia de realización y, de esa manera, tal vez la intuición que se forma acerca de la memoria se ha limitado a una intención moralizante, es decir, a la percepción de que la construcción de memoria está asociada únicamente con algún tipo de empatía.

Reyes Mate explica que para Theodor Adorno era problemático tratar de fundamentar racionalmente un nuevo imperativo que rigiera la acción de las personas, por eso él formula un imperativo cuya fundamentación, a diferencia de lo pretendido por la Modernidad, no es la razón. Lo difícil, según el filósofo alemán, consistía en que no se había entendido que no hay una justificación distinta al sufrimiento que sirva como imperativo para que Auschwitz no se repita. La experiencia de los *ghettos*, los campos de concentración, los campos de exterminio y los hornos, aparecen como fundamentación de un nuevo imperativo bajo el cual se esperaría que la

humanidad actuara, es decir, que el sufrimiento y solo el sufrimiento es la justificación de «orientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repita».

El sufrimiento, podría decirse, propiciaría que las acciones humanas fueran de otra manera. Se reconoce la frustración de un proyecto de vida por la perpetración de la violencia y el daño que sufre la víctima, sí, pero a Reyes Mate le interesa algo más: el valor teórico del sufrimiento, sacar al sufrimiento de un mero estado íntimo, psicológico y sacro y darle otro sentido.

De acuerdo con lo dicho hasta este momento, en ningún caso es posible pensar que la memoria, por un lado, queda restringida al sentimiento —por cierto, privado— del sufrimiento, Reyes Mate (2003) se refiere especialmente al sociólogo de la memoria Maurice Halbwachs para expresar que la memoria es social en dos sentidos: como un atributo colectivo y como un elemento imprescindible de la memoria individual en su inherente proceso social; por otro lado, requiere a un individuo en el presente o futuro con el fin de otorgar algo de vida al pasado en función del interés actual o venidero. Esto no sería un problema, pues ¿quién no desea que los suyos y, en el mejor de los casos, los otros tengan un mejor porvenir? El problema consiste en que el sufrimiento de las víctimas sea un modelo de lo que no debe suceder ya no por ese mismo sufrimiento, sino por nosotros y los nuestros, claro que la memoria requiere de individuos que recuerden, como ya se ha mencionado, pero estos no “otorgan existencia” al pasado, le dan sentido, repiensen, “redimen”; finalmente, tampoco limita su expresión a la psicologización del recuerdo, por eso rechazo la comprensión de la memoria como una acción discursiva o un sentido memorialista de lugares, actos públicos, días festivos nacionales, murales, entre otros.

Con todo esto, la intuición a la que se quiere invitar al lector es a la idea de la memoria como un asunto epistemológico antes que moralizante. ¿En qué consiste? El desarrollo de esta

idea que pertenece a Reyes Mate, tiene tres momentos: por un lado, la experiencia concreta o la singularidad de los acontecimientos de barbarie; por otro, el lugar del testimonio; y finalmente, la relación entre testimonio y verdad. En lo que sigue se profundiza en el problema que motiva transversalmente este texto, presentado ya en la introducción, referido a la pregunta por el lugar del testimonio de las víctimas en la construcción de memoria.

La experiencia de sufrimiento como instante absoluto

Geovanni Orozco, fotógrafo, (...) decidió ya no editar más el negativo sino dejar la foto íntegra porque él no fotografiaba detalles sino instantes del tiempo, me dijo, pruebas de la vida que es efímera, momentos que nunca volverán a ocurrir, (...).

—Daniel Ferreira, Rebelión de los oficios inútiles.

El conocimiento y la comprensión de un acontecimiento de barbarie son dos asuntos distintos que tienen en común el mismo punto de partida: no es posible considerarlo como el caso particular de tal o cual teoría, es más bien lo impensable por la teoría, por eso como ya se decía en referencia al imperativo adorniano, el fundamento de un nuevo imperativo no es otro que el sufrimiento, de ahí que el surgimiento de la reflexión es en sí mismo el acontecimiento de barbarie, pues no depende de la teoría para tener un valor, sino que es autónomo y gracias a esto da para pensar. El carácter acontecimental de la barbarie demuestra que, por ejemplo, el genocidio en Ruanda, la “purga comunista” indonesia, Auschwitz, las guerras yugoslavas, la guerra civil española, el conflicto armado interno en Colombia, entre otros, no son ejemplos de una hipótesis intelectual, política, o lo que se quiera, sino que son el punto de partida para la reflexión.

Reyes Mate dice en varias entrevistas que “cuando lo impensable sucede deja qué pensar”, esto quiere decir que la previsión de lo que puede suceder a causa de ciertas acciones es

distinta al carácter impensable de los acontecimientos de barbarie. *“Lo impensable del acontecimiento para la teoría es lo que al mismo tiempo constituye a Auschwitz como acontecimiento que inaugura una reflexión”* (Mate, 2003, p. 117).

¿Cuál es la diferencia entonces entre comprensión y conocimiento? Reyes Mate alude a Primo Levi para explicar por qué los acontecimientos de barbarie se pueden conocer, pero no comprender. En *Si esto es un hombre* (1947), Levi lo expresa así:

Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender casi es justificar. Me explico: «comprender» una proposición o un comportamiento humano significa (incluso etimológicamente) contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. (Levi, 1947, p. 241).

El filósofo español sugiere que la memoria se origina en el límite entre la incomprensión y el conocimiento del acontecimiento de la barbarie, es decir, que la memoria es un ‘proyecto’ ambicioso por su objeto —el pasado dado por muerto— y modesto porque entiende los límites de lo que se propone, pues es necesario conocer aquel acontecimiento pasado que asalta al presente y, sin embargo, no es posible comprender el sufrimiento de las víctimas.

Reyes Mate ha situado su perspectiva a partir de la barbarie perpetrada en Auschwitz, en la SGM, por eso es que a partir de las reflexiones filosóficas surgidas en dicho contexto sustenta su propuesta de la memoria. Una de estas es el imperativo adorniano que tiene precisamente a Auschwitz como acontecimiento originario. El mandato directo y determinado para la moral que supone cualquier imperativo requiere también de su fundamentación; en la Modernidad se hace explícito con el imperativo categórico kantiano según el cual el valor moral de los actos está vinculado directamente con la capacidad de razonar, propia de los individuos, según Immanuel Kant (1996), esa capacidad permite actuar a partir de principios universales, a priori, dictados

por la razón, esta era la fundamentación de su imperativo. Sin embargo, el imperativo que Adorno plantea no podía desconocer el horror de la SGM y por eso tiene un matiz diferente: la experiencia de sufrimiento que supuso Auschwitz. Como se dijo anteriormente, «orientar el pensamiento y la acción para que nada semejante vuelva a ocurrir» sintetiza el imperativo adorniano que le permite a Reyes Mate preguntarse en qué sentido recordar asegura la no repetición.

En el caso de Kant, dice Reyes Mate, se trata de un momento del uso práctico de la razón, o sea, de la ética, mientras que en el caso de Adorno se trata además de una concepción metafísica. Consiste en entender, por un lado, que el sufrimiento no solo se hace presente para un individuo, sino para toda la especie, lo que quiere decir que no solo convoca a la ética, también a la metafísica, no solo al valor moral de una acción, sino al ‘ser’ del ‘hombre’. No consiste en entender el lugar de la metafísica como un saber y orden absoluto y teleológico, como podría verse en la concepción hegeliana, sino «negativamente», como lo denomina Adorno refiriéndose al mal en la humanidad.

Para Reyes Mate esta ética adorniana es ante todo filosofía primera porque pone el acento en la pregunta filosófica por la verdad ¿Cuál es la relación que establece esta filosofía ‘negativa’?, de acuerdo con Adorno se trata del referente necesario en que se convierte el sufrimiento para entender la verdad. El acento en la filosofía negativa de Adorno puede verse como una contraposición a los presupuestos idealistas modernos, en aquella no se pretende elaborar un paralelismo, por ejemplo, respecto de la idea del bien, sino que en la medida en que Auschwitz ha evidenciado el sufrimiento y este es fundamental para conocer la verdad, el pensamiento se orienta desde lo negativo y ya no se preocupa por desentrañar qué es el bien, sino en pensar las condiciones para impedir el mal. *“Lo primordial de una ética no es diseñar una*

autopista para el bien o crear una comunidad de gente buena, sino crear municiones contra el mal (...)” (Mate, 2003, p. 119), ni siquiera por el ‘manejo de la experiencia de sufrimiento’, sino por razones epistémicas que el mismo Adorno acepta al considerar que no es posible saber qué son el bien absoluto o lo humano, pero en cambio sí es posible saber qué es lo inhumano. De esto, podría decirse, sí que saben las víctimas.

Es necesario precisar la diferencia entre un modo ‘afirmativo’ de pensar la ética y uno ‘negativo’, porque es allí donde adquiere forma la idea de memoria como epistemología. Al referirse a la ética kantiana, Reyes Mate afirma que la abstracción es el motor de esa manera de pensar el mal y el bien, de ahí surge la afirmación del imperativo categórico, pero si se está de acuerdo con el carácter emergente de los acontecimientos de barbarie, la ética ya no puede evadirlos haciendo abstracción sin dejarse interpelar por aquellos sin que incidan en su formulación, por eso la ‘negatividad’ de otra ética que tiene como punto de partida el sufrimiento. En la propuesta de Reyes Mate acerca de la justicia, que acá no se aborda a profundidad, se entiende que hay una consideración ‘negativa’ de la justicia que se ilumina desde la perspectiva adorniana, pues para el filósofo español, la verdad, ética, política, etc., necesitan ser pensadas “(...) *como respuesta a injusticias concretas, a una experiencia del mal*” (Mate, 2003, p. 120).

Pese a la no fundamentación racional del imperativo adorniano, Reyes Mate dice que la filosofía negativa no se limita a expresar la imposibilidad de justificar por qué la barbarie es repudiable, lo que cambia es que no se puede ser indiferente ante la barbarie ni siquiera desde el punto de vista moral sino epistemológico si se está interesado en conocer la verdad, en ese sentido, si el acontecimiento de barbarie es el referente principal, aquel será el punto de partida para profundizar en el sufrimiento como condición del conocimiento y la ética.

¿Cómo entender esto? Una de las reflexiones con mayor incidencia sobre «el mal» realizada por Hannah Arendt es un ejemplo de cómo a partir del régimen del Tercer Reich es preciso reflexionar y entender que sin el estudio del acontecimiento como epistemología, y ya no como “hecho” o “empatía”, la verdad sería la de ciertos libros de historia: el nazismo fue una ideología del régimen de Adolf Hitler, quienes participaron de este eran soldados que acataban las órdenes de sus superiores. La novedad con Arendt tiene que ver con otra mirada que le permitió fijarse en Auschwitz.

Según Reyes Mate, para entender el sufrimiento como epistemología y situar a Arendt como ejemplo de quien fue capaz de captar y estudiar esta idea, es necesario ahondar en los conceptos de «mal radical» y «banalidad del mal» en los que piensa la autora y a partir de los cuales ocurre un cambio de perspectiva del primero al segundo, sobre todo después del análisis expuesto en *Eichmann en Jerusalén* (1963). El mal radical, dice Reyes Mate, es una expresión kantiana que supone el mal como bien y que, según Kant, es una inclinación natural al mal, propia de los individuos; el mal demoníaco es la contrapropuesta de la que surge el mal radical, aquel se refiere a la relación contranatural entre voluntad y mal, es decir, que se basa en querer hacer el mal por el mal.

Lo que propone Arendt, afirma Reyes Mate, “(...) *es contravenir esa generosa convicción antropológica kantiana colocando bajo la figura del mal radical también la idea de hacer el mal por el mal*” (Mate, 2003, p. 123). En este punto se recurre además al concepto de superfluidad que también es pensado por la filósofa, y del que parece provenir el mal como principio de la acción, es decir, el mal por el mal. La superfluidad consiste en el valor que los verdugos le otorgan a las víctimas, o más bien el no-valor, desde ese punto de vista los asesinados son innecesarios para la humanidad y por eso se les aniquila, tal como sucedió en Auschwitz; lo

superfluo entonces es reducir a un individuo a nada, lo que significa negarle su condición de humanidad. Ya diría la misma Arendt cómo funcionó esta superfluidad en el Tercer Reich: muerte jurídica, muerte moral y muerte física.

Contrario al deber kantiano para con los demás, Reyes Mate (2003) entiende gracias a Arendt que la superfluidad que acompaña al mal no tiene que ver con no reconocer al otro como un medio, lo que se quiere decir es que no se trata de no ser medio, sino de no ser medio reconocido como humano. El problema en inutilizar la humanidad de las personas y negar la capacidad de tener un proyecto de vida. En ese sentido, el mal radical se configura ya no mediante la propensión natural al mal sino por la perpetración del sufrimiento a la humanidad, y no se entiende aquí «humanidad» únicamente como la de un único individuo, sino como ya se decía con Adorno, el sufrimiento que convoca a toda la especie y que Reyes Mate identifica como un atentado a la estructura ética de la humanidad.

Por su parte, «La banalidad del mal» se refiere al análisis del mal sin causas realmente profundas, es decir, a la normalización del crimen del que se origina el sufrimiento; dicha banalidad hay que entenderla, según el filósofo español, como la situación moral que va más allá de lo bueno y lo malo, porque en Auschwitz, por ejemplo, que un individuo actuara moralmente bien o no, escapaba de los imperativos objetivos del bien o el mal. El individuo moral era aquel que cumplía con su deber para el exterminio (mal radical para Kant), y quien además de servir a la ideología del régimen, necesitaba de su propia potencia de cumplimiento de ese deber (mal demoníaco), en otras palabras, se habla de eficacia en términos del cumplimiento del objetivo de exterminio que se constituye mediante dos aspectos: uno, la obediencia a un sistema superior; y dos, la confianza y la realización de acciones para ese sistema, esto en el caso de los verdugos. Ahora bien, las víctimas la tenían difícil, pues como se lee en los innumerables relatos, estudios,

testimonios, etc., el mandato de “no matarás” se anula en un campo de exterminio desde el momento en que robar un pedazo de pan, una cuchara, o cualquier otro objeto suponía la sobrevivencia de uno y la muerte de otro.

Así es como lo impensable de Auschwitz no es la técnica de muerte -pues los campos de concentración y los hornos crematorios ya existían y se utilizaban antes de la SGM (también después de esta)- sino la capacidad de cumplimiento de ese sistema en el que no hay lugar para que el individuo se enfrente a juicios morales. A propósito de ‘la selección’ de los judíos, Hannah Arendt lo expresa así:

Pero si los judíos y los gentiles que alegaban la existencia de «casos especiales» no se daban cuenta de su involuntaria complicidad, del implícito conocimiento de la norma general que significaba la muerte para quienes no fueran «casos especiales», forzosamente tuvieron que darse cuenta de ella quienes se dedicaban a la tarea de matar. (Arendt, H., 2015, p.195)

El paso del mal radical a la banalidad del mal, en el análisis de Arendt, se entiende también como el paso de la superfluidad a la irreflexividad. Esta reflexión histórica del mal permite entender que no se trata de reducir la barbarie a lo inhumano, monstruoso o trágico, como se suele enjuiciar, popular e incluso judicialmente, a los crímenes y criminales, con lo que por cierto se minimizan las responsabilidades; el problema fundamental como ya lo anunciaría el proyecto de investigación de Arendt sobre los campos de concentración, es la pregunta por lo que sucede con el individuo que vive en un régimen totalitario, que admira el conocimiento -por ejemplo, nazis apasionados por la filosofía y el arte-, pero que es incapaz de emitir un juicio entre lo bueno y lo malo porque el mal es legítimo en la sociedad y quienes viven en esta no hacen más que aceptar la ‘normalización’ del mal.

Hasta aquí el paréntesis.

Ahora bien, la relación que quiere establecerse entre el conocimiento, la comprensión de la barbarie y las reflexiones sobre el mal, pretende expresar cómo ciertos acontecimientos históricos son referentes epocales fundamentales para pensar, en el caso de Arendt, filosóficamente. No es posible que un hecho histórico se repita tal cual ha sido, y por eso es dudoso el consejo de “quien no conoce su historia está condenado a repetirla”, pues lo que se repiten no son las historias, sino los errores históricos que desencadenan el sufrimiento y el desprecio por las víctimas. “Que no se repita” es una insistencia por la vigencia del sufrimiento y no una demanda en función de los presentes, así los acontecimientos de barbarie aparecen como un elemento fundacional para la comprensión de la realidad. En otras palabras, el sufrimiento interpela a *El sueño de la razón*.

Es por esto que tener como punto de partida un acontecimiento que propició el sufrimiento es importante para la memoria, pero no por la atención en el hecho -recuérdese que la memoria no se reduce a la facticidad-, sino porque ese elemento fundacional demanda otra mirada, consiste en “(...) *la visión de la realidad con la mirada de la víctima que nos avisa que toda cosificación, esa manía de ver el presente como casi natural, supone un grave olvido*” (Mate, 2003, p. 130).

El imperativo adorniano tiene una intencionalidad práctica que asalta a la memoria: que Auschwitz no se repita. Más allá de las técnicas de muerte, como se dijo anteriormente, se han repetido los errores históricos y esto quiere decir tres cosas: primero, que no se ha sabido recordar; segundo, que la memoria es pertinente si uno es capaz de atender el llamado de la víctima a la exigencia de justicia; y tercero, que Auschwitz no ha parado de repetirse. Ante esto, es posible escuchar las voces de quienes se preguntan por la transformación -característica

política de la memoria-, como el personaje de Andrés Wood, en *Machuca* (2004), una mujer que en plena dictadura chilena se enfrenta a una élite simpatizante de dicho sistema, y les pregunta, a toda voz, en el Colegio Saint George en Santiago de Chile “¿Cuándo se van a hacer las cosas de otra manera?”.

Las implicaciones de la no repetición, o sea, las consideraciones políticas, y las reflexiones sobre la banalidad del mal, es decir, filosofía, por ejemplo, surgen del conocimiento de la experiencia de sufrimiento del individuo concreto como el primer eslabón de un ejercicio de construcción de memoria. Esto es un problema serio para ciencias como la historia que tienen un carácter aparentemente objetivo que lejos de ‘mostrarlo todo’ lo que hace es privilegiar ciertos hechos y mostrarlos como datos y datos (claramente relevantes), por eso de acuerdo con Reyes Mate, es posible decir que si el pensamiento no se moviliza frente a un acontecimiento de barbarie es porque en principio existe un desprecio por la experiencia concreta de esta negatividad que representa el sufrimiento de los vencidos.

El filósofo español explica el rechazo a la experiencia del individuo concreto gracias a la sospecha de Franz Rosenzweig frente al idealismo como lógica de funcionamiento del totalitarismo. Según Reyes Mate, la crítica del filósofo judío consiste en entender que el idealismo, por un lado, configura el sentido en un mundo deseable pero que no atiende al valor de la experiencia; por otro lado, que la correspondencia entre la pluralidad de la vida y el concepto hacen de la experiencia una reducción unívoca del ‘todo’. Otra concepción que va por el mismo camino es la de W. Benjamin, quien tampoco puede aceptar que el aprecio por las ideas abstractas suponga la insignificancia de las ruinas, es decir, de la experiencia de sufrimiento que también hace parte de la realidad.

Benjamin sabe demasiado bien que las exclusiones metafísicas suelen tener traducciones físicas: exilios, exclusiones o persecuciones. La universalidad no puede ser a costa de la singularidad. Hay una violencia escondida en las figuras universalistas abstractas (...) (Mate, 2003, p. 143).

El desdén por las experiencias concretas tiene de la mano la afirmación superior de un estado de las cosas cargado de intencionalidad universalista y objetivista que, en el fondo, propicia rechazo o violencia, como dice Reyes Mate. Es posible entender la perspectiva benjaminiana a partir de la contraposición entre tiempo vacío y tiempo pleno, ambos conceptos del filósofo alemán. El primer tiempo consiste en la falta de movimiento que trae como consecuencia el continuismo entre pasado, presente y futuro, el tiempo vacío es la herencia de los vencedores, y es vacío porque fuera de lo heredado nada distinto puede ocurrir, este es el tiempo de la historia; mientras que el tiempo pleno es mesiánico porque acude a la redención, es contingente porque no concibe el presente como el resultado del pasado, sino como una actualización del pasado, o un pasado que se hace presente, el tiempo de la memoria afirma el valor absoluto de cada instante.

En este punto es donde se vincula estrechamente el ‘nuevo’ lugar que adquiere un acontecimiento de barbarie en la manera de acercarse a la realidad. ¿Qué se entiende por valor absoluto? Lo que se quiere decir es que una experiencia concreta, como la del sufrimiento, por ejemplo, adquiere importancia más allá de su tiempo y convoca a toda la humanidad, lo que significa que las injusticias prescriben en el tiempo, y su recuerdo - actualización en el presente- no se queda estático en un lugar de la historia o de una “memoria errada”. Podría pensarse que las demandas del Fray Bartolomé indigenista en las Indias, no están empolvadas en las antípodas del siglo XV, la garantía de que no se repita la

subordinación y exterminio de los pueblos aborígenes es que esa demanda no pierda vigencia, de ahí que hoy, en el siglo XXI, no solo tienen vida, sino que son necesarias.

Las políticas actuales son muestra de la insignificancia y omisión de esas experiencias de sufrimiento, en la medida en que no hay transformación que repare políticamente a pueblos históricamente violentados, es posible fijarse en la ausencia de memoria y en consecuencia el fortalecimiento de políticas de olvido. Reyes Mate dice que es necesario distinguir entre la vigencia del sufrimiento y el encarcelamiento del verdugo, porque esto último no garantiza la no repetición de las violencias; sin embargo, las políticas estatales se centran cada vez más en endurecer las condenas de los victimarios, pero no en garantizar políticas que tengan en cuenta la injusticia sufrida como respuesta a las víctimas de ayer y a las de hoy.

La relación entre el individuo concreto y el instante absoluto se establece gracias a la experiencia de sufrimiento, no es posible pensar omitiendo, progresar saltando y conocer olvidando el sufrimiento, esto quiere decir que *“Si cada instante tiene un valor absoluto, hasta que no se le haya hecho justicia seguirá clamando por su valor”* (Mate, 2003, p. 144). El sufrimiento no solo destruye a un ser humano, sino que fragmenta a la sociedad, por lo cual el acontecimiento de barbarie aparece también como una responsabilidad absoluta. Y en este punto es necesario precisar, ya que no se quiere decir, como lo afirmó en cierta época el director del Centro Nacional de Memoria Histórica en Colombia, que en una “guerra del terrorismo” y no conflicto armado interno todos somos víctimas y verdugos, los victimarios deben responder jurídica, moral y políticamente por los delitos cometidos, pero el valor absoluto de la experiencia de sufrimiento se refiere a la imposibilidad ética de que una comunidad entera -incluidos los espectadores- pueda desentenderse del sufrimiento de otros, justamente porque dicho mal ha sido causado a la humanidad en su conjunto.

Con esto es importante señalar que las preguntas por la memoria y el testimonio han llevado a una pregunta inesperada en el planteamiento de este texto, pero sorpresiva y por eso fundamental en el desarrollo del mismo, pues si hay una pregunta ácida y que vuelca esta discusión a ser pensada en otros términos, es la pregunta por la experiencia, pero no como el acercamiento sensorial a los objetos del mundo y la aplicación de la razón sobre los mismos, tampoco como la versión restringida a las vivencias subjetivas, sino concebida de un entramado místico propio de Benjamin del que Reyes Mate se sirve para explicar de qué manera la experiencia, pensada de otra manera, hace mella en el testimonio.

Lo primero que hay que decir, es que la experiencia tiene un carácter estrecho con el acontecimiento, como se dijo en el primer capítulo, hay un pasado independiente que no requiere del presente para otorgarle o no existencia, esa autonomía es precisamente la que caracteriza al acontecimiento que es la experiencia, pues esta ocurre de manera sorpresiva, no ocurre por incitación de una operación del entendimiento, la experiencia es acontecimental en la medida en que va más allá de la conciencia intencional y, con todo, participa en la construcción del mundo.

La cuestión del instante absoluto a la que alude este apartado tiene sus bases en la discusión filosófica por la experiencia, más adelante se explicitará de quiénes se habla y qué presupuestos están en juego, por ahora la idea que se vislumbra para desarrollar la lectura que hace Reyes Mate del filósofo alemán tiene que ver con cierta limitación del concepto de experiencia en la filosofía moderna que no ha permitido concebir este concepto de manera absoluta. *“La intuición de fondo es que la razón práctica sólo puede desvelar su verdadera significación si la experiencia se despliega en todas sus virtualidades”* (Mate, 2003, pp. 55-56). Según Reyes Mate, para Benjamin la experiencia absoluta es lenguaje simbólico-sistemático, pues es gracias al lenguaje que puede quebrarse la limitación moderna de la experiencia

empírica, pues, bajo esa perspectiva del lenguaje, las experiencias no empíricas, por ejemplo, metafísica y religión, pueden tener un lugar en el sistema de conocimiento. De ahí que la experiencia no es absoluta en cuanto a vivencia subjetiva, sino en cuanto a riqueza experiencial, y esto es radicalmente diferente sobre todo si se reconoce la limitación humana de contener experiencias ya sea en hechos o palabras, por eso es que cuando Benjamin habla del lenguaje se refiere a la comunicación de contenidos espirituales e intelectuales, aquí la palabra es solamente un caso particular del lenguaje humano, el lenguaje ya no se entiende como un medio de expresión, sino que el lenguaje es contenido vital (espiritual e intelectual). Este asunto de la experiencia que remite a la vida es abordado más adelante a partir del ensayo *El narrador*; sin embargo, otro de los textos clave para entender la cuestión del lenguaje en Benjamin es el ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916), a pesar de que no se cita en ese texto, su lectura es ineludible.

Lo segundo, donde se considera reside la complejidad mística y fascinante en Benjamin, es que Reyes Mate ofrece algunas características de ese concepto de experiencia, a saber: por un lado, la experiencia como recepción pura, entendida como acontecimiento producido con independencia de una intención intelectual, Reyes Mate lo interpreta a partir del ámbito de la escucha, que da lugar a la distinción entre la necesidad de expresarse y la expresión, por ejemplo, en el contexto artístico “*Sólo podrá hablarse de recepción pura en el artista si consigue transmitir en la obra realizada una distancia, una discontinuidad entre la expresión y la necesidad de expresión*”(Mate, 2003, p. 58), esto significa que el artista reconoce su propio límite de no poder expresarlo todo, o sea el reconocimiento de la incapacidad del ser humano, pues ocurre que el lenguaje es la expresión inmediata de la expresión espiritual e intelectual de las cosas y la inspiración del artista es entonces la atención a esa “voz que se deja oír”. Por otro

lado, la experiencia no se hace presente positivamente, aquí es fundamental la presencia del lenguaje humano, es decir la presencia de la narración atemporal capaz de expresar otras formas de conocimiento (el lugar que Benjamin le da a la traducción permite entender en qué consiste la novedad que señala con respecto a la experiencia del lenguaje). Con el ensayo *El Narrador* se verá que la narración como forma del lenguaje es experiencia “auténtica” en la medida en que es capaz de heredar consejo vital a quien la escucha, o sea, consejo colectivo-generacional, pues precisamente la particularidad de la palabra es muestra de la existencia espiritual e intelectual del lenguaje.

Se trata de entender un cambio en la comprensión de la relación entre conocimiento y experiencia, ya no como el conocimiento que se funda sobre la experiencia, sino la experiencia como aquello que es conocimiento. Así, este concepto de experiencia es fundamental si se pone en diálogo con la mirada específica de la memoria, pues de cara a los acontecimientos de barbarie lo clave es entender su significación, intentar conocer, como se mencionó con Primo Levi, sabiendo que comprender es imposible. Sin embargo, en la medida en que los acontecimientos de barbarie dan lugar a la experiencia del sufrimiento y esta, a su vez, explícita un modo de ser de la humanidad en una época, este conocimiento que se deriva de la experiencia necesita reconocer que la presencia y la mirada de las víctimas exigen reorientar el pensamiento o, en otras palabras, atender a la exigencia de que “*Hay que repensarlo todo a la luz de la barbarie*” (Alba, F., y Castañeda, T., 2014).

Capítulo 3: Testimonio, verdad y epistemología

El conocimiento de los acontecimientos de barbarie, como se dijo en el capítulo anterior, no surge estrictamente de la empatía producida por el sufrimiento. La aparición de tales acontecimientos exige que, necesariamente, quien quiera dedicarse a conocer la realidad conozca esa otra fracción negativa que no solo la conforma, sino que además proporciona una mirada específica sobre dicha realidad.

Testimonio, experiencia concreta y conocimiento

Su madre les pidió que lloraran todo lo que tuvieran que llorar porque nadie podía verlos así en Belén del Chamí. Pero él, el fantasma de Salomón, trató de hacerse oír, de rogarles piedad, de exigirles (...)

—Ricardo Silva, Río muerto.

Reconocer la capacidad de la experiencia subjetiva de sufrimiento para movilizar la reflexión proporciona una manera distinta de percibir, expresar y estudiar la idea sobre la irrupción del pasado en el presente que ha rondado con Reyes Mate a lo largo del texto. Sobre esto, la filósofa colombiana Laura Quintana (2020) ha articulado, a partir del pensamiento de Jacques Ranciere, una propuesta sobre la parálisis del deseo de transformación en los sujetos que viven en sociedades regidas por lógicas consensualistas. ¿Cuál es la relación entre su propuesta y la idea sobre el pasado que aborda Reyes Mate? Dice Laura Quintana que hay acciones emancipatorias en las que es posible que se hagan valer otros cuerpos y, en ese sentido, des-bloquear el deseo de transformación. Esos cuerpos de los que habla son los cadáveres, es decir, las víctimas: muertos cuyas imágenes y efectos se buscan regular, controlar, conducir, en formas de conjuración que pretenden inhibir su poder de afectación sobre los vivos. Esas formas de afectación imprevisibles en las que los muertos —la experiencia del morir, los recuerdos de

quienes no están, pero no se han ido, las ruinas de un pasado abierto— pueden atravesar e impulsar a los vivos.

Las ideas aquí resumidas sobre el texto de Quintana tienen el propósito de dar apertura a un puente de relaciones que se explicitan en la memoria, pues si la singularidad de un acontecimiento de barbarie permite conocer y reconocer la vigencia del sufrimiento pasado y entender epocalmente a la humanidad en su conjunto, entonces se está frente al presente que, de acuerdo con Quintana, se deja afectar por los muertos, los caídos, los que ya no están y exigieron justicia.

Dejarse afectar no se trata de una empatía psicológica con la víctima. Al respecto, resulta interesante repensar el término y descentralizar el uso *coaching* al que se ha limitado la empatía. De acuerdo con su etimología, el prefijo griego *em* equivalente al prefijo latino *en* y la composición *pathos*, en castellano y frente al contexto acá estudiado, el sentido de la empatía podría asumirse como “el conocimiento al interior del sufrimiento”. Si se entiende la idea central de este texto sobre el sufrimiento como epistemología, dicho sentido de la empatía no es ya adentrarse en el otro para sentir su dolor, o “estar en sus zapatos”, sino reconocerle y reconocer su sufrimiento como una verdad para conocer la realidad. Por eso, de algún modo el problema no reside en despreciar el término, sino en sacarlo de un fango disfrazado de solidaridad colectiva, pero que se trata más bien como una prioridad individual. ¿Por qué es necesario ser otro que no soy yo para reconocer el sufrimiento ajeno?, ¿por qué ser el que sufre, es eso posible?, ¿acaso de esta manera no se está afirmando la imposibilidad autoimpuesta del reconocimiento de lo otro y de otros?, ¿reconocer desde la distancia que supone la diferencia no es “reconocimiento” sin necesidad de mutar para ser el otro?

Si dejarse afectar por el sufrimiento implica empatía, en este texto se propone de paso la necesaria reflexión que requiere el término, quizás podría hablarse de una “empatía epistemológica”. Sin embargo, habría que preguntarse si acaso conocer una realidad no supone adentrarse en ella y, en ese sentido, pudiera obviarse el término si se acepta que toda pretensión de conocer requiere ir al interior.

La nueva mirada, la mirada de la víctima, que no se refiere literalmente a cómo ve las cosas, su perspectiva o su opinión, sino que se trata del conocimiento que supone su sufrimiento, es una demanda pasada que por su prescripción en el tiempo afecta a otros y delega o, mejor, hereda a los otros la exigencia de justicia en el presente. Juan Preciado, el narrador de Pedro Páramo, cuenta que su llegada a Comala no solo consiste en buscar a su padre, sino en hacer justicia a su madre, tal como ella se lo había pedido: *“Ahora yo vengo en su lugar. Traigo los ojos con los que ella miró estas cosas, porque me dio sus ojos para ver”* (Rulfo, 1955, p. 176). De esta manera se contrasta la idea de empatía *coaching* con la fuerza epistemológica del sufrimiento. Es claro que Juan Preciado no está en representación de Dolores, su mamá, sino que le fue dado un conocimiento vital. No es él quien se pone los ojos de su madre, ella le heredó la mirada de la injusticia.

Al respecto de la valoración teórica sobre quién es una víctima y si víctima y testigo se refieren a lo mismo, hay que decir que Reye Mate ofrece la perspectiva de la víctima como la persona que sufre una injusticia. La mirada de la víctima de un hecho violento no podría confundirse con la de sus familiares, que también pueden ser víctimas. La diferencia radica en que el conocimiento particular que tiene la víctima-testigo es quien sobrevivió para contarlo. Por ahora, desde este punto de vista, es necesario entender que al hablar de «testigo» se alude al mismo tiempo a aquello que con anterioridad se ha mencionado como «víctima».

La fuerza del testigo, dice Reyes Mate, consiste en su testimonio. El testigo recuerda su historia, lugares, violencias, verdugos, voces y seres queridos. La construcción de memoria necesita de la autoridad del testigo. Por “mirada de la víctima” se entiende la des-normalización de la realidad, allí donde los espectadores ven un lugar turístico o no ven nada, el testigo ve lo que conoce, recuerda su experiencia de sufrimiento. *“En ese “era aquí” estriba toda la fuerza del testigo”* (Mate, 2003, p. 167). Esto hace parte del testimonio de Simon Srebknik, sobreviviente de Auschwitz, para el film de Lanzman.; Mientras caminan por un prado verde lleno de pinos en el que pareciera no haber existido nunca un campo de exterminio, allí donde Lanzmann y Srebknik pasean, el primero no ve nada, mientras que el segundo se ve a él siendo niño en un campo de exterminio polaco.

En *Ninguno de nosotros volverá* (1965), Charlotte Delbo cuenta en su testimonio sobre la experiencia en un campo de concentración para mujeres en la SGM, en los trabajos forzosos era cotidiano encontrarse con casas abandonadas que habían sido quemadas por los nazis, algún día, una casa en particular le llamó la atención. *“La casa está marcada con una «J» hecha con pintura negra. La habitaban judíos.”* (Delbo, 2020, p. 111). El ejemplo de Reyes Mate con Simon Srebknik puede ilustrarse también con Delbo, es posible decir que en esa “J” estriba toda la fuerza del testigo y de su testimonio. Allí, los testigos señalan historias ocultas y ocultadas.

La incidencia de los muertos sobre los vivos y la dimensión política que origina, tal como lo señala Quintana, puede verse aquí expuesta cuando Reyes Mate se pregunta qué sucede cuando las víctimas aparecen e interpelan al presente. El testigo o la víctima, a diferencia del espectador, los vivos, conoce una parte de la realidad producto de su experiencia de sufrimiento. Si el sufrimiento de un ser humano tiene un valor epistémico que permite pensar la realidad, desear transformarla y transformarla, lo que puede pensarse a partir de esto es que de algún

modo la transformación de la realidad está sujeta a la aparición espectral, como diría Quintana, fantasmal, según Silva, de quienes sufrieron algún tipo de violencia y se presentan ante nosotros para exigir justicia, como afirma Reyes Mate.

En esa transformación o política proveniente del sufrimiento como epistemología se ha hablado del testimonio sin todavía establecer relaciones teóricas explícitas de este y su lugar epistémico. Antes de abordar la perspectiva de Reyes Mate sobre el testimonio, es preciso dar apertura a este asunto con lo que acá se denomina una teoría del testimonio y que el filósofo español llama “teoría del testigo”. La clara dependencia entre testimonio y testigo permite enlazarlos desde ya y hablar entonces de una teoría que los vincula. Según Reyes Mate, esta teoría se encuentra en el ensayo *El Narrador* (1936) de W. Benjamin. Por tanto, con el fin de dar una continuidad referencial en lo sugerido por el autor, lo que sigue consiste en la interpretación directa del texto de Benjamin organizada en pequeños apartados según su relevancia para la pregunta de investigación.

El desdén por la experiencia

Este ensayo inicia con la nostalgia del peligro que representa la pérdida del arte de la narración, en este caso, la pérdida del testimonio o la falta de importancia por el testimonio. Como ejemplo de un gran narrador Benjamin habla de un escritor ruso, de hecho, el subtítulo de este ensayo es “Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov”. Con esto, la primera idea que lanza el filósofo puede especificarse en las preguntas: ¿quién es un narrador?, ¿en qué consiste narrar? o ¿quién es un testigo? ¿en qué consiste testimoniar?

El testigo característico, dice Benjamin, es aquel que se cuenta y lee desde un ángulo adecuado, lo cual supone un problema en términos de cercanía (subjetividad) y distancia (objetividad) con lo que se quiere narrar. ¿Cuándo se está demasiado cerca o demasiado lejos?

No se trata, critica Benjamin, de aprehenderlo a él o ella o a su testimonio, al contrario, lo que hace a un testigo es, más bien, la toma de distancia. ¿A qué se refiere Benjamin con el ángulo adecuado? Significa que hay un aspecto que proporciona la distancia y cercanía correctas y, lo decía Benjamin entre el siglo XIX y comienzos del XX. Dicho aspecto se ha ido perdiendo y por eso es difícil hallar quien sea capaz de testimoniar como se espera. Esto que haría que “el arte de testimoniar” corriera, ya hace mucho tiempo, el riesgo de extinguirse, es, según Benjamin, una facultad humana fundamental: el intercambio de experiencias. La experiencia ha ido en detrimento, a nadie le importa, no se considera importante y, por lo tanto, resulta cada vez más raro encontrar un auténtico testimonio. El olvido de la experiencia, podría decirse, ha privado al testigo de testimoniar como es debido.

Jordi Ibáñez, quien realiza las notas de edición del ensayo, dice que en este punto es posible encontrar en el escrito “Experiencia y pobreza” de Benjamin casi que las mismas palabras. En el acercamiento a este último texto se evidencia que, en efecto, puede percibirse la misma crítica acerca de la desvalorización de la experiencia, allí Benjamin habla de la fábula de Esopo “Los hijos del labrador” y cuenta que un viejo estando ya en su lecho de muerte les comunica a sus hijos que en la viña hay un tesoro que les quedará como herencia, solo deberán cavar, estos cavan y no encuentran tal tesoro. *“Sin embargo, cuando llega el otoño, la viña da unos frutos como ninguna otra en toda la comarca. Entonces se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro, sino en la laboriosidad”* (Benjamin, 2018, p. 95). El filósofo se refiere a la pérdida del interés por comunicar experiencias que tengan como propósito el consejo. Por eso, la nostalgia de la pérdida no consiste en cualquier experiencia, sino en un tipo de experiencia muy concreta: la experiencia que corre de boca en boca.

La narración o el testimonio de boca en boca

Los grandes narradores fueron aquellos que no se alejaron de un modo particular de contar historias, ese modo es la transmisión de la experiencia de boca en boca. Se pueden imaginar dos tipos de narradores, asegura Benjamin, el marino y el campesino, o el que cuenta todo lo que vió durante su viaje y el que se ha enraizado tanto que conoce muy bien la tradición de su lugar. *“La extensión real del dominio de la narración, en toda su amplitud histórica, no es concebible sin reconocer la íntima compenetración de ambos arquetipos”* (Benjamin, 2018, p. 95). El testimonio por excelencia se reconoce como la narración en la que convergen el marino y el campesino, pues toda transmisión de boca en boca es ya una transmisión de experiencias que depende de la disposición de hacer cercano lo que viene de lejos, o de hacer presente la experiencia pasada.

Orientación hacia lo práctico

Una de las características del testimonio es que en él mismo se expresa su utilidad. Recuérdese lo que dice Benjamin a propósito de la fábula de Esopo: toda experiencia brinda consejo. La utilidad u orientación práctica del testimonio consiste en que este se presenta como consejo de vida de alguien que narra para alguien que escucha.

¿En qué sentido el consejo asegura acción/transformación/(política)? Benjamin dice que un individuo que recibe consejo solo es capaz de recibirlo en la medida en que puede apropiarse de ese testimonio para la experiencia de su propia vida. Lo que significa que acá el testimonio del testigo abandona cualquier rasgo del “habla viva”, el enunciado lingüístico, o la expresión simbólica o catártica del trauma, y se posiciona como incidencia directa de las acciones de los espectadores.

¿Qué sucede si se desprecia el testimonio, si se considera irrelevante? “*Para procurarnos consejo sería necesario ante todo que fuésemos capaces de narrar la historia*” (Benjamin, 2018, p. 228). Lo que quiere decir que sin la experiencia-testimonio no habría consejo, regla de vida, ética y de paso tampoco política. Ahora bien, si se está de acuerdo con Reyes Mate en que el ejercicio de la memoria consiste en repensar todo a partir de la experiencia de las víctimas, entonces la ausencia del testimonio supone una gran sospecha hacia todo lo que se ha construido y se construye sin esa experiencia. De ahí que gracias al desarrollo del texto hasta este punto cabe preguntarse si acaso el lugar del testimonio no está situado como fundamento epistemológico para la construcción de memoria. Para esto podría pensarse en la memoria como un entramado heterogéneo, pues como se ha visto, se construye de crítica, recuerdo, sufrimiento, conocimiento, política, y también, del testimonio. Luego, el lugar del testimonio en esta construcción, consta de una condición de la que depende el ‘proyecto’ de la memoria. Con esto no quiere decirse que el testimonio tenga un lugar anterior o superior a la memoria, sino que hace parte de esta de un modo radical, no en el sentido peyorativo que ha adquirido el término, sino como aquello que expresa pertenencia o relación con una raíz, es decir, con la raíz de la memoria.

El espectador que se convierte en testigo

Se sabe que además de filósofo, Benjamin fue un gran crítico literario, y de esto se sirve para explicar la pobreza de nuestra memoria a causa de la supremacía de nuevas formas de la épica sobre la narración, es decir, sobre el testimonio. Distingue entre la narración proveniente de la tradición oral y la novela moderna que se aseguró en la historia gracias a la imprenta. Lo que hay que entender en este punto es que el choque de la oralidad y la escritura impresa en el siglo XV expone un rasgo fundamental de este proyecto de Reyes Mate del que ya se habló

en el primer capítulo y que tiene que ver con que la memoria de la que se está hablando y, por tanto, el testimonio que la configura se ubican en un lugar contrapuesto al orden hegemónico.

¿A qué se refiere Benjamin con su crítica a la novela como producto de la invención de la imprenta? A diferencia de la narración, la imprenta y la novela se vinculan con el aspecto privado que supuso el libro y que privó a las sociedades de compartir experiencias de boca en boca. No se trata de que Benjamin privilegie la oralidad sobre la escritura, sino que las implicaciones de la novela escrita trajeron consigo otras formas de comprensión o incomprensión que afectaron la experiencia de los individuos. Lo que sí hay que decir es que se puede entender que a Benjamin le interesa marcar una importante preferencia por la oralidad antes que la escritura, pero no se trata, como ya se dijo, de que privilegie la palabra hablada sobre la escrita. Se trata de que en la oralidad, como “experiencia social”, sucede algo que en la escritura se anula.

¿Qué es exactamente lo que distingue a la narración de la novela? Si se ha dicho que se lee este ensayo entendiendo de algún modo la equivalencia entre narración y testimonio, ¿cuál es el equivalente a la novela? Según Benjamin, lo que ha sucedido con el novelista y la novela es que se ha quebrado esa facultad propia del ser humano de la que nos hablaba anteriormente, la de compartir experiencias, pues el libro y, en ese sentido, la invención de la imprenta, posibilitaron el surgimiento de un individuo solo, que lee solo, reflexiona solo, su experiencia de vida no traspasa la condición de su individualidad. Podría pensarse, por ejemplo, en el escenario de una biblioteca que recibe diariamente a muchísimos lectores, a veces las salas están abarrotadas, todos realizan la misma actividad, pero esa experiencia se limita al lector y al libro y, en ese sentido, no hay manera de estar presto al consejo o dar consejo a otros.

¿De qué otra manera, podría pensarse, estamos las personas siempre “juntos”, pero en realidad esto no supone ningún intercambio de experiencias? La escritora Cristina Morales, en *Lectura Fácil* (2018) piensa en el transporte público como un espacio que se ha creado para suponer una falsa circunstancia colectiva.

Marga había entendido la alienante función que todo metro cumple en cualquier gran población: hacernos creer que por unir las cuatro puntas de la ciudad une también a sus habitantes, cuando la verdad es que los licua y los vuelve aún más desconocidos, (...) con eso que (...) [se] llama civismo y que no es sino una radical ignorancia hacia tu vecino, una radical no interpelación ni en forma de palabras, ni en forma de olor, y un aliciente extra para no dejar de mirar el móvil. (Morales, 2020, p. 138).

En la oralidad, y las condiciones de sociabilidad en que se lleva a cabo, se evidencia un uso compartido de la palabra, ocurre que *“El narrador toma lo que narra de la experiencia, tanto si es la suya como si es transmitida. Y la convierte, a su vez, en experiencia de aquellos que escuchan su historia”* (Benjamin, 2018, p. 229). Lo que sucede entonces es que el arte de la narración depende de que las experiencias se sigan contando y para esto es necesario retenerlas en la memoria, recordarlas, aquí es cuando el espectador se convierte en testigo, pues es capaz de transmitir e intercambiar consejo con otros.

Lo importante aquí no es la preservación del testimonio, o la cantidad de generaciones que puedan escucharlo, sino la actualización del mismo en todo tiempo, en las generaciones de ayer, como en las de hoy y mañana, o como se diría con Reyes Mate, la vigencia de la injusticia que prescribe en el tiempo. La importancia de la transmisión del testimonio no se trata pues de

un papel pasivo por parte de quien escucha. Una vez el espectador recibe el testimonio por parte de testigo asume la responsabilidad de hacer valer lo que le fue narrado, pues “se teje y se hila mientras se escucha”. Así, el valor del testimonio no tiene que ver con historias cerradas, la posibilidad de reflexionar es propia de las narraciones disueltas, incontenibles, desordenadas, testimonios en los que también habita el silencio.

La prescripción del testimonio

Del mismo modo que ocurre con la novela, otras formas de comunicación se han manifestado y superpuesto al arte de la narración o al testimonio con el pretexto de parecer nuevas ante lo arcaico, verdaderas ante lo inexacto. Dice Benjamin que con la consolidación del capitalismo y la burguesía aparece la información como una manera peligrosa de la comunicación, ya que pone en riesgo la existencia de la narración, por un lado, porque el rasgo principal de la información es la verificabilidad que implica la capacidad de estar al día en todas las novedades y, por otro, la información explica todo impidiendo la presentación de una historia que le exija a la audiencia un ejercicio de reflexión o consejo. Por eso, el filósofo dice que estamos al tanto de todas las novedades de la información, pero somos pobres en historias memorables.

A diferencia de la narración, la información se beneficia de las historias inmediatas, toda su fuerza estriba en el carácter novedoso de las mismas. Por eso, una vez pasado el tiempo la información pierde vigencia y busca insaciablemente lo que prevalece en el momento. No sucede lo mismo con la narración o el testimonio, pues no se agota, su fuerza se despliega y es capaz de prescribir en el tiempo. El valor del testimonio reside en que a pesar del tiempo todavía cuenta con las condiciones para provocar sorpresa y movilizar la reflexión.

Benjamin se refiere a Heródoto para explicar en qué consiste narrar o testimoniar. Se dice que en el tercer libro de su *Historia* cuenta la derrota de un rey egipcio en manos de un rey persa, este decidió que aquel debería sufrir humillaciones y mandó que aquella corte fuera igualmente humillada ante los ojos del rey egipcio. La hija y el hijo pasaron frente a él padeciendo casi la muerte; sin embargo, el rey no demostró señales de pesadumbre. Luego, reconoció entre quienes pasaban a uno de sus esclavos siendo humillado, el rey se golpeó a sí mismo y empezó a mostrar señales de profunda tristeza. ¿Cómo explicar esto? Precisamente el verdadero arte de narrar, el testimonio, no tiene un carácter explicativo, el testigo tampoco lo explica, Heródoto no lo hizo. Para las generaciones venideras esta narración fue motivo de reflexión. De hecho, Montaigne volvió sobre la historia, pero aun hoy esta narración no pierde vigencia, permite y permitirá a esta y a otras generaciones no brindar respuestas, sino reflexionar. Por eso, el testimonio, como arte susceptible de ser reproducido, tiene su raíz en el ámbito de los artesanos, “*Se le deja con la libertad de arreglárselas con el asunto según su propio entendimiento(...)*” (Benjamin, 2018, p. 231) no como narración exacta, precisa, sino como aquella de la cual se puede construir a partir de un destello.

El testimonio como artesanía

Los aspectos no explicitados ni explicados de los testimonios tienen que ver con la posibilidad de proponer algo a la narración escuchada. Por eso, la insistencia en deshacerse de toda idea pasiva de quien escucha el testimonio, pues en la transmisión de los testimonios “*(...) la huella del narrador queda adherida a la narración tal como las manos del alfarero dejan su marca en la superficie de la vasija de barro*” (Benjamin, 2018, p. 233-234). Un ejemplo de esto es que el testigo inicia contando en qué circunstancias le fue transmitido el testimonio o si se trata de su propia experiencia. Benjamin cuenta que en la literatura de Nikolái Léskov es posible

encontrar la descripción de una historia que había oído durante el trayecto de un tren. En este texto se propone traer a colación uno de los discursos del sociólogo colombiano Alfredo Molano, quien en *Cartas a Antonia* (2020), dice que recibirá el premio que le otorgarán, no sin antes contar las historias de sus recorridos de a pie por Colombia tal como se las han contado y las ha escuchado: *“Permítanme hablar ahora en primera persona porque es en ella en la que yo he contado lo que me cuentan. No es, claro está, de mi vida de lo que quiero hablar, es la historia personal de una mirada”* (Molano, 2020, pp. 295-296).

Con esto es posible entender que la idea de agregar algo al testimonio escuchado no se refiere a la modificación de la narración. Se está hablando justamente de las reflexiones que se añaden con la mirada de una época, una cultura o un individuo (Heródoto, Montaigne, nosotros). Así, la idea del testimonio como artesanía se forja gracias a su capacidad de continuidad, actualización o prescripción en el presente del testimonio pasado como instante singular absoluto. Su oponente es, claramente, la técnica industrial, en la cual se asegura su “reproductibilidad”, para utilizar otro término benjaminiano. El asunto que trata Benjamin aquí consiste en pensar lo que sucede con “el aquí y ahora” del testimonio o, en palabras del filósofo, la autenticidad de la obra de arte. Un aspecto clave del ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1936) trata sobre lo que trae consigo la reproductibilidad industrial, pues esta “empequeñece” la autenticidad del testimonio porque no reconoce que se debe a un pasado, una tradición ni a una “testificación histórica”.

Es decir, que el testimonio como artesanía atiende al modo de transmisión de la narración. No se trata de entender que existe una forma pura e intransferible del testimonio. Al contrario, cada testimonio en cuanto cadena, en cuanto deuda o proyecto frustrado, podría decirse, requiere de la paciencia y sobre todo del esfuerzo del artesano que pone capa sobre capa,

del espectador que se hace testigo capaz de narrar lo ajeno y lo propio, ¿dónde encuentra su límite esta “tarea” constructiva de generación en generación del testimonio? Esta tarea, diría Benjamin apoyado en el escritor francés Paul Valéry, es eterna, el peligro de la desaparición del arte de narrar va acompañado del desvanecimiento del concepto de eternidad, pues hay una “(...) *creciente aversión a las tareas largas*” (Valéry, citado por Benjamin, 2018, p. 235).

De hecho, esa minimización de la eternidad, aunque parezca paradójico, fue producto de la transformación que la burguesía le dio a la muerte, y por supuesto, de lo público a lo privado a través de una apropiación singular de la muerte a través de prácticas funerarias que se emplearon en el siglo XIX. Benjamin no lo dice, únicamente habla de “dispositivos higiénicos y sociales”; sin embargo, podríaimaginarsé que se está refiriendo a que con el auge de la industria fue posible la creación del coche fúnebre, el rito funerario en un lugar ajeno al hogar, es decir, en lo que hoy día conocemos como “funeraria”, entre otros. Con todo esto, al punto que llega Benjamin es que la muerte, la experiencia del morir, cada vez está más alejada de la experiencia de los vivos.

Evitar el contacto con los moribundos reduce cada vez más la posibilidad de esa experiencia que ya nombraba Benjamin con la invención de la imprenta y la masificación de la novela, la de intercambiar experiencias, la diferencia entre un rito funerario en una casa familiar, la “preparación” del cadáver por cuenta de familiares y amigos, y contratar a una empresa para que se haga cargo de esto, es abismal, sobre todo en términos de reflexión y transmisión de la vida vivida por él, ahora, difunto. A propósito de las prácticas funerarias del siglo XIX, Eugenia Villa Possa dice que: se velaba a los muertos en sus viviendas, donde parientes, amigos, vecinos y conocidos iban a saludar a los deudos, a “despedirse” del difunto y a acompañar por un rato a la familia. Se pasaba la noche en vela y el velorio podía durar dos o tres días. En zonas campesinas de tierras altas se extiende hasta por cinco días, se despide al muerto con abundante

comida y bebidas alcohólicas. Las crecientes complicaciones que trae la vida urbana hicieron que la práctica de la velación se llevara a cabo en la funeraria. (...) Los sectores altos de población llevaron a sus muertos en carrozas fúnebres, coches de caballos muy engalanados para la ocasión, que los acompañantes seguían a pie. El cambio de esta tradición lo introduce por un lado la vida urbana y por otro los coches fúnebres seguidos por familiares y acompañantes (...) (Villa, 2002)

El testimonio como acción política

Benjamin recalca la ruptura que tiene la narración, el testimonio, con los ámbitos a los cuales se ha reducido, es decir, a sus dimensiones discursiva y psicológica. En este punto, por ejemplo, podrían cuestionarse los innumerables apuntes sobre “apalabrar”, y piénsese sobre todo en el testimonio de una víctima, como una experiencia exclusivamente catártica, sanadora, etc. ¿Por qué no pensar el testimonio además como una acción política? Benjamin recalca la relación entre el trabajo del narrador con el del artesano, la del testigo con el artesano, y piensa en el rol que cumplen las manos del artesano en su trabajo, que además no son solo las manos, sino que se trata de una íntima compenetración entre “alma, ojo y mano”. Se trata de un elemento de coordinación de tal magnitud que alcanza otras dimensiones humanas, o ya diría Benjamin que a todas, así como los casos para los que aplica el consejo que se transmite en el testimonio. “Podemos ir más lejos y preguntarnos si la relación del narrador con su material, esto es, con la vida humana, no es de por sí, una relación artesanal” (Benjamin, 2018, p. 250).

Hablar de consejo y de la capacidad de reflexión que suscita el testimonio en ningún caso quiere decir que este se incorpora a un individuo para hacer dicho consejo y reflexión, precisamente individuales, cuando Benjamin dice que el trabajo de la mano influye de cien maneras distintas en lo dicho, se refiere a todos los posibles escenarios de la sociedad en los que

puede hacerse presente el testimonio, inclusive, la política. *“El narrador es el hombre que permite que las suaves llamas de su narración [testimonio] consuman por entero la mecha de su vida”* (Benjamin, 2018, p. 250).

Síntesis de los elementos de El narrador

Al juntar los elementos dispersos lo que podría entenderse de manera concreta con Benjamin, es que el testimonio se configura sobre la idea de dependencia entre conocimiento y experiencia, lo que se traduce en una reivindicación de la experiencia en contraste con la primacía del razonamiento abstracto como fuente del conocimiento; dicha experiencia es puesta en el ámbito del testimonio como una experiencia susceptible de ser transmitida, es decir, heredada, por la potencialidad de convergencia que tienen las experiencias individuales y colectivas; ese vínculo que se crea entre el individuo y la sociedad a través del testimonio se erige gracias a la capacidad de consejo que es inherente a la experiencia compartida; la tradición del consejo propicia que todo espectador se convierta en testigo, lo que quiere decir que ambos se nutren de la experiencia, sin embargo, a aquel le viene en primera persona, mientras que a este en tercera persona, lo que no significa minimizar importancia a la orientación práctica o de consejo del testimonio; en la medida en que el testimonio reconoce su tradición en las generaciones pasadas para las venideras, se caracteriza por permanecer en el tiempo por tratarse de un consejo de vida; cada generación que es capaz de atender el testimonio no solo recibe el consejo sino que añade su propia reflexión al testimonio que se sigue transmitiendo; finalmente, el consejo vital que construye al testimonio tiene una clara intención de convertirse en conocimiento llevado a la acción, es decir, que la transmisión de consejo y la reflexión de cada generación confluyen en una práctica de transformación de la realidad.

En la interpretación que hace Reyes Mate sobre quién es el testigo, se entiende que en primer lugar, existe una relación indispensable entre testigo-testimonio y verdad, que no tiene la capacidad ni la intención de abarcar toda la verdad sobre la realidad, pero tampoco puede obviarse en la medida en que el testimonio y el testigo son elementos constitutivos de la verdad, el testimonio ni su verdad (como se explicará más adelante) se limitan a un relato de los hechos, en el recuerdo por medio del cual el testigo transmite su mirada desnormalizada del presente reside el valor epistémico del testimonio.

En segundo lugar, es necesario entender, dice Reyes Mate, que *“la verdad es verdad para alguien”* (Mate, 2003, p. 181), en ese sentido, el testigo y su testimonio ratifican la experiencia de sufrimiento, pero no quiere decir en ningún caso que clausuren la verdad, porque aunque no haya verdad sin testimonio, aquello que propicia el testimonio es principalmente la capacidad de reflexionar, de ahí que no solo no clausura la verdad, sino que no se clausura él mismo, no se archiva el testimonio, Benjamin expresaba esto a propósito de la capacidad que tiene cada generación de añadir algo nuevo al testimonio.

En tercer lugar, en la medida en que el testigo y, por tanto, el testimonio no tienen la misión de la exactitud científicista, es fundamental reconocer que esta idea de considerar el sufrimiento como epistemología no funciona como aquello que critica, ya que a diferencia la ciencia histórica o jurídica, el testimonio del que se está hablando aquí se forma ya no de una idea abarcable, libre de ambigüedades, capaz de responder toda pregunta, fecha o dato, sino de una idea según la cual el testimonio, de hecho, se remite al silencio, a la pregunta, diría Benjamin, por *¿y cómo sigue?* y está libre de explicaciones, por eso el filósofo español dice que el testimonio va *«más allá del lenguaje»* (Mate, 2003, p. 181).

En cuarto lugar, la idea de Benjamin según la cual “*La muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede referir*” (Mate, 2003, p. 236), es retomada por Reyes Mate para expresar de qué manera la muerte afirma la autoridad, como autor no como fuerza coercitiva, del testigo, se trata de entender que en la medida en que el testimonio consiste además en la transmisión de la experiencia cargada de consejo-reflexión-acción-transformación, el testigo se legitima y remite a la experiencia vital de la muerte para subrayar la autoría de su testimonio.

En quinto lugar, el testimonio del testigo no se reduce al orden de la voz o a un relato que se cuenta, el contar por contar no pertenece al orden de la vigencia de la injusticia, es decir, a la transmisión de una exigencia que requiere, sobre todo, de la capacidad de retener, es decir, de escuchar. Por eso, el testigo cuenta una historia para alguien, ya no buscando la complicidad de la empatía que se ha puesto en interrogación, sino buscando la responsabilidad de un oyente para hacer justicia.

La verdad objetiva es experiencia subjetiva

—*Me gustaría saber si escribe cosas verdaderas o inventadas.*

Le contesto que trato de escribir historias verdaderas, pero que, en un momento dado, la historia se hace insoportable por su misma verdad (...).

—Agota Kistof. Klaus y Lucas.

Quien se propone hacer historia sin dejar al margen a las víctimas, es decir, construir memoria —como el historiador benjaminiano—, entiende que para conocer la realidad es necesaria la mirada de la víctima que se funda sobre la experiencia del sufrimiento como valor epistémico para construir una reflexión política del pasado. Pensar teóricamente, en el ámbito del saber, el sufrimiento sugiere, a la vez, hacerse la pregunta por la verdad de esa fracción de la realidad. A lo largo de este texto se ha hilado la respuesta sobre cuál es el lugar que ocupa el testimonio de las víctimas en la construcción de memoria, sin embargo, este es el momento puntual en el que podría expresarse particularmente no ya una respuesta, sino un problema mayor a dicha cuestión. De acuerdo con el pensamiento filosófico de Reyes Mate, el testimonio de las víctimas es una categoría epistémica que nace del valor teórico del sufrimiento y ocupa el lugar del problema de la verdad. “*A ese núcleo de la realidad [el sufrimiento], tan volátil en su aprehensión como tan determinante para el conocimiento de la humanidad del hombre, vale el testimonio (...)*” (Mate, 2003, p. 184). El desprecio por el testigo, dice Reyes Mate, no solo proviene de la política ideologizada que se acoge a intereses opuestos a los de la memoria, si el testimonio tiene un lugar en la realidad y la verdad, como se ha dicho reiterativamente, se está haciendo referencia a que, en ese lugar epistemológico, el testimonio y el testigo también han sido despreciados.

Quizás la crítica que hace Reyes Mate se flexibilice frente a ámbitos, por ejemplo, como el de la actividad política si se piensa que de algún modo se han legitimado, o legitimado pero no ejecutado, re-acciones de vindicación con las víctimas, (que es todavía debatible), el problema sobre el cual se refiere Reyes Mate con el asunto de la verdad se inscribe en el ámbito del que él mismo parte para plantear su propuesta, esto quiere decir que el desprecio del que se habló hace un momento no es ajeno a la filosofía, de hecho, podría decirse, esta crítica sobre la carencia de significación de las víctimas parte del ámbito filosófico como un espacio del saber en el que también han tenido lugar subordinado las víctimas, pues cuando el filósofo habla del olvido por las víctimas como permanente estado de excepción lo hace drásticamente, y ahí también incluye a la filosofía. La filosofía también se ha olvidado de las víctimas, de su testimonio, para Reyes Mate es claro que la filosofía también ha privado de significación a las víctimas desde el aspecto del que ella misma se ocupa: conocer.

Se trata de entender que en la oposición entre concepto y experiencia en las fundamentaciones epistemológicas se ha privilegiado el concepto a partir de una visión de mundo objetivista, científicista, purista y conceptualista. De esta manera ha ocurrido que la reivindicación de la experiencia, tal y como se ha explicado hasta este punto, se vea con desconfianza, simplificada a la vivencia de un sujeto, poco importante y nada filosófica. Todo esto, para expresar que incluso en esta afirmación de la experiencia del sufrimiento como punto de partida para pensar la realidad, la relación entre concepto y experiencia es una discusión vigente que, de hecho, en ocasiones se sigue planteando desde lugares y miradas que hacen de balanza que deviene en supremacía.

Cuando este problema, concepto versus experiencia, es trasladado a la discusión de la memoria, la pregunta versa sobre cómo la experiencia es conocimiento, pero conocimiento

acontecimental, es decir, que se va construyendo sobre la marcha y no que viene de manera previa, que es múltiple y no determinado por un modelo histórico.

Esta discusión está arraigada al problema de la verdad porque en el caso de la filosofía, como se dijo anteriormente, esta no solo ha participado en el olvido de las víctimas, sino que en cuanto a la consideración testigo-testimonio a la que subyace el problema de la verdad, podría decirse, ha consolidado el olvido de las víctimas mediante presupuestos que privilegian idea-concepto como sinónimos de objetividad y confianza, por encima de la experiencia como equivalencia de subjetividad, en palabras del mismo Reyes Mate: *“En filosofía, el testigo no es testigo de la verdad porque la verdad o es objetiva o es intersubjetiva, pero nunca supeditada al testimonio subjetivo”* (Mate, 2003, p. 171). En ese sentido, ¿qué entiende Reyes Mate por verdad? Si el lugar del testimonio tiene un valor epistémico asociado a la verdad, ¿de qué manera se articula, o no, la verdad con la subjetividad del testimonio?

Reyes Mate se refiere en múltiples ocasiones a la crítica que él mismo elabora sobre Kant; sin embargo, frente a la complejidad del problema de la devaluación de la experiencia, se hace necesario un acercamiento a la gnoseología moderna a la que Reyes Mate se refiere para expresar su descontento. De esta manera, se hace necesario presentar una síntesis de ese panorama contra el cual Reyes Mate posiciona su crítica a la verdad, en especial hacia Kant, aunque su crítica no se agote en este.

Para este caso resulta pertinente el texto del profesor Gabriel Amengual (2006), titulado *“El concepto de experiencia: de Kant a Hegel”*, en este se explica cómo se configura el concepto de experiencia como un debate importante en la teoría del conocimiento tanto para un filósofo como para el otro, esto en cuanto a la consolidación del entendimiento capaz de plantear una certeza objetiva. Este problema no tiene como punto de partida la Modernidad, la herencia

del mismo en el texto se remite a Locke, Hume y Descartes, y esto, a su vez, podría extenderse en la filosofía occidental hasta los griegos. El problema con los empiristas y racionalistas se funda, en el caso de los primeros, con la consolidación de la experiencia como fundadora del conocimiento en el sentido en que puede ser una afirmación del conocimiento sin remitirse a la autoconciencia, en el caso de los segundos, se trata de privilegiar el conocimiento fáctico, ya no desde la experiencia sino desde la autoconciencia (el yo cartesiano). Esto, simplifícadamente, con el fin de entender de dónde proviene la perspectiva que, en primer lugar, se verá con Kant y luego con Hegel y sus respectivas lecturas de este problema.

Acerca del contraste entre el empirismo y la postura kantiana sobre la experiencia, el profesor Amengual señala que “Para Kant (...), la experiencia aparece fundamentalmente como el resultado, como el producto de la actividad cognoscitiva (...)” (Amengual, 2016, p. 7). Es importante tener como punto de partida el reconocimiento que Kant hace de la experiencia como conocimiento empírico, eso sí, distinguido del conocimiento puro, pues para Kant la experiencia participa del conocimiento, pero es la aplicación simultánea de los conceptos puros, a priori, del entendimiento, podría decirse, la manera completa en la que se constituye el conocimiento, cuya función (la del entendimiento) consiste en unificar lo ofrecido por la experiencia. Lo que deja claro el análisis kantiano, según el profesor Amengual, es que la experiencia es información ya elaborada por el entendimiento, pues sin el uso de las facultades de la razón no sería posible pensar nada, de ahí que la experiencia no sea trascendental, en el sentido de la necesidad de las condiciones previas que requiere, pero no es tan simple, porque para Kant en esa operación de la aplicación del entendimiento lo que sucede es que se integra la experiencia con el conocimiento subjetivo (producto de la unificación racional y la autoconciencia) y este, a su vez, solo puede ser concebido en su fijación conceptual. En consecuencia, lo que sucede es que en el fondo la

experiencia es la afirmación de un conocimiento anterior, como “abrebocas” a la gnoseología kantiana, el cuento *El búho* (1995) de Juan José Arreola es un elemento ilustrativo:

Antes de devorarlas, el búho digiere mentalmente a sus presas. Nunca se hace cargo de una rata entera si no se ha formado un previo concepto de cada una de sus partes. La actualidad del manjar que palpita en sus garras va haciéndose pasado en la conciencia y preludia la operación analítica de un lento devenir intestinal. Estamos ante un caso de profunda asimilación reflexiva. (...) ésta es la imagen bifronte del ave que emprende el vuelo al atardecer y que es la mejor viñeta para los libros de filosofía occidental. (Arreola, 2012, p. 361).

La respuesta de Hegel al pensamiento de Kant, como es claro, no se hace esperar, por eso, la crítica hegeliana empieza aceptando el presupuesto según el cual la experiencia participa del conocimiento y problematiza la distinción de la estructura a priori planteada por Kant y que se distingue del acercamiento a los objetos por parte del sujeto, en otras palabras, Hegel niega la distinción entre fenómeno y noúmeno, “*puesto que el en-sí no puede ser más que su ser para-nosotros (...)*” (Amengual, 2016, p. 21), lo que quiere decir que el objeto en sí y el fenómeno son uno mismo en la medida en que las representaciones fenoménicas dependen de la aplicación racional del sujeto y no de una anterioridad trascendental. Lo que Hegel propone, según el profesor Amengual, es una transformación del a priori kantiano en la que el sujeto posibilita experiencias que se integran a la historia de toda la humanidad, es decir, que la experiencia del sujeto se forma gracias a una experiencia histórica anterior y aquella, a su vez, permitirá escalar hacia la configuración del espíritu humano. En resumen, la experiencia en Hegel es el resultado dialéctico del saber fenoménico y lo que surge de este, o sea, nuevas experiencias, actitudes y conciencias.

Ahora bien, para dar paso a la contraposición que plantea Reyes Mate, es preciso entender su lectura acerca de estas dos propuestas; por un lado, gracias a Benjamin y su concepto de experiencia, se entenderá en qué sentido la limitación de la experiencia en la filosofía deviene en la limitación predominante sobre la verdad; y por otro, incluso al traspasar la brecha individual cuando se habla de experiencia, la experiencia colectiva cae en un modelo ideal configurado por la visión de progreso que ve, por ejemplo, en la barbarie, un proceso histórico que deviene el progreso de la humanidad.

Al igual que hace Hegel con Kant, el filósofo español coincide en la relación entre experiencia y conocimiento, sin embargo, el problema tiene que ver con la limitación del concepto de experiencia referido al conocimiento empírico. Esta es, en primera instancia, la crítica de Reyes Mate a Kant, pues en la medida en que la experiencia empírica se refiere exclusivamente al conocimiento científico quedan excluidas otras formas de conocimiento que no se remiten a la matemática o a la física, así, por tanto, como ya se había anunciado, la metafísica o la religión no se consideran forjadoras de conocimiento; en segunda instancia, Reyes Mate afirma la crítica subjetivista que se le hace a Kant y señala que, en relación con la experiencia, la verdad del conocimiento poco tiene que ver con la subjetividad, sino, como se vio en el desarrollo del concepto de experiencia, en la capacidad de la experiencia absoluta, es decir, que se despliega en todos los ámbitos, para construir conocimiento.

Más cercano a la dialéctica hegeliana, Reyes Mate considera que Hegel supo darle un sentido a la experiencia colectiva, esto significa un acuerdo con la idea de la integración de las experiencias subjetivas en una visión conjunta. *“Hegel es un filósofo cuyo genio consiste en haber sabido interpretar y dar un sentido al conjunto de las acciones y de los hechos de la humanidad”* (Alba, y Castañeda, 2014, p. 179). A pesar de que Hegel se haya sabido asombrar

de la construcción violenta de la historia sobre la que ineludiblemente reposa el problema de la experiencia, su inactualidad en relación con las víctimas, dice Reyes Mate, es cierta ontología del presente en la que la idea de progreso es la fuerza continua a partir de la cual puede haber un despliegue de todas las posibilidades del ser humano, ahí, insiste el filósofo, existe una sobrevaloración del presente y olvido del pasado a partir de la idea de historia como formación de conciencia a partir de la experiencia conjunta, para Hegel esa conciencia es, ante todo, racional, la historia no es ningún absurdo, lo que quiere decir que todo cuanto ocurre o deja de ocurrir en la historia de la humanidad también es racional en la medida en que forja el proyecto del espíritu humano, la pregunta es entonces “*¿para quién o para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas?*” (Hegel, citado por Mate, 1991, p. 175).

La figura del testigo, de la víctima, desestabiliza las perspectivas modernas, Reyes Mate insiste sobre todo en la crítica hacia Kant, luego dirá que aquello que se encuentra pervertido en Hegel es herencia de la formalidad kantiana. En el caso de Kant, el filósofo español pone el acento en la crítica a la verdad que se funda a partir del individuo pero que, según Kant, se afirma fuera de él gracias a un criterio objetivo.

Ahora sí, una vez contextualizado el problema, se aborda la consideración de Reyes Mate sobre la relación entre testigo, testimonio y verdad. De entrada, es una cuestión compleja, el análisis filosófico de Reyes Mate resulta modesto y no por eso menos profundo, pues para empezar, reconoce que la figura del testigo como la puerta giratoria que mira hacia el pasado permite entender dos cosas: la primera es que toda realidad carece de verdad si falta ese testimonio de la víctima, y la segunda es que, con todo y lo anterior, la verdad escapa al testimonio.

Dice Reyes Mate que en la historia de la filosofía el testigo no ha tenido un papel importante, si se remite a la Modernidad, con Hegel, podría decirse, la experiencia del testigo es intersubjetiva en la medida en que tiene valor desde el punto de vista común histórico; con Kant, la experiencia no sería, como se le ha adjudicado a Kant, subjetivista, sino que tiene valor en la objetividad, no solo porque se fundamenta en los a priori racionales y universales, sino que también espera que el conocimiento construido tenga las mismas características. Entonces, ¿a qué se refiere Reyes Mate con la insistencia en la subjetividad de la experiencia como una pieza clave para el valor epistémico del testimonio, teniendo en cuenta que, gracias a Benjamin, ha abandonado hace rato la idea de la experiencia como una referencia exclusivamente a la vivencia del sujeto?

El testigo, tal como lo concibe Reyes Mate, *“es el que ha vivido hasta el final una experiencia y, en tanto que ha sobrevivido, puede referírsela a otros”* (Agamben, citado por Mate, 2003, p. 172). Aunque el autor toma de Agamben su consideración del testigo, critica la postura de este en relación con la interpretación del testimonio de Primo Levi en la que, según Agamben, el testimonio del testigo integral es la muerte, por tanto, el testimonio de los sobrevivientes no es de fiar en la medida en que su deseo por sobrevivir implicaría todo tipo de “bajezas” morales; para el filósofo español se trata precisamente de vindicar la sobrevivencia como el deseo por testificar, igual que Agamben, acepta que hay un elemento incognoscible y que es precisamente el límite del testimonio y de la privación de la palabra por causa del horror. El elemento constitutivo de la verdad que significa la experiencia transmitida en el testimonio cuenta con la autoridad del testigo, no como una fuerza superior incuestionable, sino en el sentido de autor, es decir, del que ha vivido la experiencia en primera persona y que necesita ser

interpretado por otro. A continuación, algunos aspectos de la interpretación de Reyes Mate que él mismo ofrece para esclarecer su postura.

El testimonio constituye verdad

Cuando Reyes Mate se refiere a la ausencia del testimonio como un impedimento para conocer la verdad de la realidad lo que quiere decir es que el testigo tiene un papel que da origen al conocimiento de la verdad, su papel es el del estremecimiento al espectador a partir de su experiencia, lo que significa colocar la certidumbre irrefutable del sufrimiento ahí donde el espectador no ha puesto la mirada.

Si el testimonio aporta verdad con respecto a la realidad y al conocimiento que se tiene de esta, es importante entender cómo esta perspectiva filosófica se aparta de las consideraciones sobre el testimonio de algunas ciencias sociales, pues no se está entendiendo el testimonio como un medio, instrumento metodológico ni elemento reconstructor de la realidad, sino como elemento constitutivo de la verdad.

Esto tiene una consecuencia fundamental, y es entender la figura central y autora del testigo sin pretender que el recuerdo del pasado contenga los hechos y sea capaz de volverlos a narrar tal cual han sucedido, eso, como se ha reiterado, no es propio de la memoria. Pensar el conocimiento y la verdad desde las víctimas supone entender que sin su mirada hay un vacío en la realidad; sin embargo, la inmersión de esta figura central no recae en considerar que lo que cuenta el testigo es verdad. Entonces, ¿a partir de su experiencia qué es lo que participa de la verdad?

La verdad del testimonio

El testimonio, advierte Reyes Mate, no es un relato neutro, esto es fundamental si se quiere entender en qué consiste la experiencia absoluta del testimonio subjetivo por encima de la

vivencia subjetiva, pues ni siquiera el testimonio como categoría epistémica se reduce al relato, visto de ese modo el testimonio plantea preguntas. “*La memoria no salva al hombre pues no responde; sólo salva a la pregunta, haciéndola actual, rescatándola de la indiferencia natural*” (Mate, 2003, p. 219).

¿Cuál es la diferencia entre la experiencia absoluta del testimonio subjetivo y la vivencia subjetiva? Recuérdese el ensayo de *El narrador*, allí se menciona que el valor de la experiencia no es que un narrador sea capaz de contar algo tal cual lo escuchó o vivió, humanamente es imposible, la vivencia subjetiva, en efecto, es el acontecimiento en primera persona que requiere una intención del sujeto, podría hablarse, por ejemplo, de la comprensión o la certeza del sujeto que, según Reyes Mate, poco tiene que ver con la verdad.

Por su parte, la experiencia absoluta se produce al margen de cualquier estrategia del entendimiento, el testimonio constituye verdad en la medida en que, a través de la palabra, teje la pregunta torpemente (límite del *hombre caído*), se plasma el contenido espiritual e intelectual del mundo. El narrador se remite a lo inexpresable del sufrimiento, es decir, acude al lenguaje del problema con sus propias limitaciones para abarcarlo todo y agrega algo más, en este caso, actualiza en el presente la pregunta que le fue heredada, la verdad de la experiencia reside entonces en la capacidad de poner en otros términos la singularidad del acontecimiento, se trata de extender las preguntas a todos los ámbitos humanos, llámense política, ética, filosofía, religión, etc.

Con todo esto lo que se está diciendo es que la verdad del testimonio se remite a una experiencia subjetiva en tanto relación del sujeto singular que se implica con los *elementos originarios* de la realidad, y no como vivencia desvinculada que prioriza al individuo como sujeto trascendente. Esto quiere decir que la verdad no se funda en el sujeto racional, no requiere

ser comprobada ni defendida, sino que funciona como un acto de confianza que se verifica (hace - verdad) en el testimonio de vida.

Silencio, verdad y testimonio

“Para el hombre concreto lo verdadero es aquello por lo que él vive” (Mate, 2003, p. 175), esto no quiere decir que haya una fundamentalización de la subjetividad, para Reyes Mate la experiencia subjetiva es la confirmación de la verdad de la realidad. Pero no como verdad-una, sino como pluralidad o participación de la verdad en las experiencias concretas, lo cual no significa ningún relativismo, sino la confirmación de la verdad “experimentada” en el testimonio. Sin embargo, la verdad del testimonio está *más allá del lenguaje*, pues este como experiencia del *hombre caído* que debe nombrar y prestar su voz a las cosas del mundo, no consiste en contarlos todo porque en principio le sería imposible, se trata conducir mediante la pregunta a lo inexpresable de la experiencia de sufrimiento, esto significa que para hablar de verdad, aunque parezca paradójico, es necesario remitirse al silencio, de hecho, el origen de testimonio es el silencio de la barbarie que priva a los sujetos de experiencias significativas, de ahí que el silencio del testimonio no se concibe como un agotamiento de la palabra, sino que en la medida en que la experiencia es absoluta, el silencio es una invitación a otros a participar en la experiencia de la vida, por eso es que el testimonio no capta la verdad ni vale por sí mismo, debe recurrir a otro.

La muerte y el testimonio

Esa idea tomada de Benjamin según la cual la muerte es la autoridad del testigo tiene una incidencia clave en el valor de la transmisión del testimonio, ¿por qué es necesaria la relación entre testimonio y muerte? Se trata, dice Reyes Mate, de que la muerte adopta un carácter transmisible de consejo y sabiduría vital en el que puede leerse la experiencia de la vida, además de ser un momento que da lugar a la reflexión en la experiencia de los sujetos, en la muerte

puede interpretarse un sentido epocal de la humanidad. La muerte es el momento de transmisión de conciencia colectiva. *“Si Benjamin subraya la experiencia de la muerte es porque es ella se cristaliza el conjunto de la vida”* (Mate, 2003, p. 182). En otras palabras, pareciera que de la muerte solo pudiera hablarse desde y para la vida.

Verdad y responsabilidad

Finalmente, es necesario entender que el testigo sí tiene pretensión de verdad, la diferencia consiste en que no es una verdad objetivista y distante, cuando el testigo recurre a otro, le da voz al lenguaje de su experiencia y presta su voz para nombrar la experiencia de otro, su objetivo no es desvelar los hechos, la verdad que persigue el testigo es la justicia que tiene por principio el conocimiento del testimonio de la experiencia subjetiva como verdad de la realidad. No se trata, como se dijo desde el inicio, de una suerte de empatía o compasión de la cual dependa el recuerdo del pasado dado por muerto, se trata de una exigencia de responsabilidad que es fundamental para la verdad en la medida en que la conciencia sobre la realidad exige estar fundada en la experiencia del sufrimiento.

Conclusiones

El lugar del testimonio de las víctimas es epistémico. Esta consideración ha implicado descodificar a la memoria y al testimonio del manto de la empatía moral que, pareciera, nace y depende de las intenciones individuales o colectivas. El lugar del testimonio en la memoria, tal como se plantea en la pregunta de investigación, no solo se ha planteado como un problema de injusticia, sino también como un problema de sentido. Si se afirma que el testimonio corresponde a un asunto epistemológico antes que moralizante, se dice, por ejemplo, que el valor del testimonio no depende de que el gobierno de turno de un país se interese o no por las injusticias que prescriben desde el pasado. Claro que las acciones políticas institucionalizadas o comunitarias inciden en transformaciones motivadas por el sufrimiento de los vencidos, de hecho, se ha dicho que la política es el ámbito de realización práctica de la teorización de la memoria. Sin embargo, entender que el fundamento de conocimiento de la realidad es el testimonio de las víctimas, implica ordenar el punto de partida para entender que la crítica a la beligerancia de la razón no se traduce en un desprecio por la misma, sino en la lectura de «*La razón de los vencidos*» (Mate, 1991) que privilegia la mirada del sujeto que sufre como afirmación del conocimiento que le es propio y por medio del cual la historia pudo y puede ser de otra manera.

Que las fichas de la memoria se organicen de acuerdo con el sufrimiento como forma de conocimiento, *implica sacar a la luz determinados aspectos éticos de nuestras prácticas epistémicas cotidianas* (Ficker, 2017, p. 18). El rompecabezas filosófico se enfrenta con fundamentos antagónicos a la lógica de la historia objetivista, cientificista y universalista, de modo que la atención al pasado desde el punto de vista de las víctimas es inquietante tanto epistémica como políticamente porque exige otra mirada, un tratamiento diferente que no

consiste en el pasado como su objeto de estudio, sino en cómo se piensa y actúa a partir de la comprensión de ese pasado.

Es interesante ver cómo en sociedades en las que proliferan los discursos sociales, políticos e institucionales de memoria no se cuenta con un amplio espacio para entender la conducta epistémica de una sociedad en relación con el pasado dado por muerto. Por el contrario, cada vez más se limita la comprensión de la memoria y del testimonio a la lectura historiográfica, que repite datos y acontecimientos solo desde el punto de vista de la información, bajo una mirada restringidamente empática, que limita la participación de los afectos al pesar, y restrictivamente jurídica, que reitera la objetividad de la justicia y de los hechos.

Contra dicha simplificación, Reyes Mate insiste en el valor teórico del sufrimiento y en el papel que juega el testimonio y, específicamente, el testigo como sujeto de conocimiento. ¿Por qué privilegiar la mirada de la víctima?, se pregunta con respecto al temor que despierta en las filosofías y políticas objetivistas la afirmación del testimonio como verdad. El testimonio de la víctima levanta sospechas por la implicación o contaminación de la subjetividad con respecto a los hechos, interesa el testimonio imparcial capaz de hacer abstracción de una experiencia subjetiva porque entre menos se involucre el testigo, mayor «objetividad». Sin embargo, para la memoria ello representa la devaluación del valor del testimonio de la víctima porque el valor epistémico no es fáctico, sino político. En la medida en que el testimonio de las víctimas demanda exigencias de una justicia que se debe a los vencidos, la insignificancia dada al testimonio responde a un sesgo epistémico objetivista que continúa privilegiando el punto de vista de los vencedores y anula la posibilidad de transformación del presente por causa del sufrimiento que preexiste desde el pasado. El estatuto epistemológico de la memoria rechaza el

argumento según el cual los hechos se dan con independencia de la comprensión y, por tanto, afirma la subjetividad del conocimiento como condición de la realidad.

Miranda Fricker (2017) ha desarrollado una teoría sobre a la *injusticia epistémica* que no necesariamente se relaciona íntegramente con el pensamiento filosófico de Reyes Mate. No obstante, aquello que no resulta forzado entretener es que para ambos la falta de interés en el testimonio no consiste en la poca cuota de credibilidad que se le otorga, pues esto supone no captar lo que se está transmitiendo en el testimonio de un testigo, es decir, no captar que se trata de una exigencia de justicia. En ese sentido, el problema central consiste en que “*alguien resulta agraviado específicamente en su capacidad como sujeto de conocimiento*” (Ficker, 2017, p. 45).

El lugar epistemológico del testimonio rememora la inmodificabilidad e irreparabilidad del sufrimiento al que, desde el punto de vista de una memoria que reconoce a la víctima como sujeto de conocimiento, se tiene acceso a través de la tarea inacabada de la interpretación. El recuerdo se expresa como creación y no como mimesis, no como reconstrucción, sino como construcción del presente. En otras palabras, se trata de la invitación de Benjamin a interpretar la historia, en la medida en que interpretarla es construirla, pero no de cualquier manera, sino a partir de una interpretación que se debe a las víctimas. “*Si conocer es, como decía la tesis VI, apropiarse del pasado en un momento de peligro,*” (Mate, 2006, p. 209), el llamado a la interpretación de la historia es un llamado a la justicia, quien la interpreta tiene la conciencia de la frustración del pasado y la necesidad de transformar.

En la estela del marxismo, a la que no escapa Reyes Mate, la víctima no solo es el “sujeto de la historia” en tanto que ha vivido una experiencia de sufrimiento y a través de su conocimiento puede interpretar la historia, no es sujeto de la historia porque pertenece a la clase de los vencidos, sino porque lucha y se opone a una conciencia histórica externa y arbitraria con

la propia experiencia. *“Ésos, los pobres, los que sufren, son el sujeto de la historia porque (...) son los que pueden conocer mejor la gravedad de la situación y están, por tanto, en mejor disposición para buscar remedio”* (Mate, 2006, p. 202). ¿De qué sabe más la víctima que el político o el filósofo? ¿De dónde nace esa confianza en el conocimiento de la víctima a través de su testimonio? Para Reyes Mate, la idoneidad para la interpretación de la historia no consiste en la técnica del saber de las decisiones correctas en la palestra pública, sino en la toma de conciencia política que irrumpe en la lógica de la historia. El reconocimiento de la experiencia concreta requiere de un tratamiento de lo subjetivo como sustento de la memoria del sufrimiento, su objetivación consiste en guiar la exigencia de justicia hacia una incidencia pública y política. *“Para que esto se logre es muy relevante la participación pública de las víctimas (...) en el debate social”* (Etxeberria, 2016, p. 249).

¿Cómo entender el significado de las víctimas, su aparición y participación en la actividad política? La participación e importancia de las víctimas para la construcción e incidencia política en el presente, ¿implica un agenciamiento político traducido en un espacio de participación dentro de un sistema político? En el desarrollo de este texto se ha presentado el espacio político como un criterio imprescindible para la memoria, Reyes Mate afirma que el primado de la política sobre la historia consiste en la aparición del pasado a una conciencia despierta capaz de interpretar los instantes de peligro que interfieren en la continuidad de la historia. El lugar de la política no es poco importante en este escenario de la memoria, pues ¿qué política es esa que ostenta su lugar sobre la historia? La respuesta a los problemas políticos que desencadena la historia *“(...) tiene que hacerse desde la cultura, desde la construcción humana y no desde el ángel que es incapaz de dar una respuesta al desastre que ve (...)”* (Mate, 1991, p. 53). La urgencia por la transformación del presente se concreta en una propuesta que no se limita

a la interpretación del sentido del pasado, incapaz de afectar la vida práctica en el presente. La proclamación política de la memoria es un proyecto de tratamiento del pasado que se construye en el presente. Concretamente, el papel de la actividad política como producto de la cultura se refiere a:

(...) dar respuesta al daño personal con una política de reparación que debe articularse mediante leyes (...). Respuesta a la negación de la ciudadanía con una estrategia de reconocimiento social e institucional de su ser ciudadano. Ya en el vecindario o municipio debe producirse un movimiento de acercamiento que haga sentir a las víctimas que sin ellas no hay sociedad (...) (Mate, 2006, p. 6)

Reyes Mate plantea la prioridad política basado en un sistema democrático cuyo centro de reflexión para gobernar sean las víctimas, la materialización de su teoría de la memoria se deposita en las instituciones legítimas que por la voluntad ciudadana eligen un gobierno en particular. No resulta menos problemático si se tiene en cuenta que el principio de realidad de *“los códigos normativos de carácter deontológico a lo largo de la historia republicana (...) han adolecido de lo que en lenguaje habermasiano podemos diagnosticar como “validez sin facticidad”, en tanto las pretensiones de justicia han carecido de efectivo cumplimiento (...)”* (Tovar, 2021, p. 6). En algunos sistemas democráticos el principio de realidad se subvierte a la *“facticidad sin validez”* que modifica la interpretación tanto del sistema político como del orden imperante, lo que Reyes Mate, Benjamin y Agamben retratan como un permanente estado de excepción en el que se encuentran las víctimas y, podría decirse, al que se suma la legalidad estatal del sufrimiento. Sin embargo, el propósito de esta mención no es resolver cómo superar la fractura *“entre las pretensiones de validez y las condiciones de facticidad”* (Tovar, 2021, p. 6), sino salvar la pregunta por las condiciones de posibilidad que tiene la teoría de la memoria de

Reyes Mate a partir de la abstracción afirmativa democrática de una realidad no solo no-fáctica, sino que ha quedado en el camino o, en otras palabras, es una realidad negativa.

Es fundamental entender cómo funciona ese lugar epistemológico del testimonio dentro del modelo democrático. ¿Cómo importan las víctimas y su testimonio en la actividad política y pública? ¿Cómo se materializa la conciencia política de las víctimas antagónica a la lógica de la historia? Reyes Mate diría que a través de la democracia y de sus legisladores, afirma que *“En una sociedad democrática las víctimas no son el tribunal de justicia. No son ellas las que deciden cómo debe ser la política (...)”* (Mate, 2006, p. 22). La confianza en el modelo democrático se argumenta a partir de la distinción entre dos modos de concebir la justicia de las víctimas; por un lado, afirma que no se trata de que las víctimas hagan las veces de jueces, de ahí que la frase “los jueces sois vosotros” de Primo Levi refuerce la idea de una ética compasiva cuya misión es impartir justicia; por otro lado, aclara que se trata de la justicia que se debe a las víctimas como objeto de la acción justa.

Podemos aceptar que se les debe una reparación y hasta un reconocimiento, pero no deben interferir en la solución de los problemas políticos que dieron pie a la violencia (el soberanismo o la territorialidad): esto es asunto exclusivo de los partidos políticos representativos de la voluntad ciudadana. (Mate, 2006, p. 5).

En contraste con la interpretación de democrática que se debe a las víctimas, este presupuesto de delegar la acción política del sufrimiento a la institucionalidad despersonalizada, es decir, que se haga política del sufrimiento sin las víctimas como agentes de participación, agudiza la exigencia de justicia de víctimas de contextos específicos como el colombiano, por ejemplo, en el numeral 2.3.6 del Acuerdo de Paz entre el Estado colombiano y la antigua guerrilla de las FARC, se señala el reconocimiento de la restricción a la múltiple participación de

la ciudadanía en la política colombiana, y por tanto el compromiso con la “*Promoción de la representación política de poblaciones y zonas especialmente afectadas por el conflicto y el abandono*” (2016, p. 54). En Colombia, las víctimas entienden que la exigencia de justicia también tiene que ver con la deuda de la participación política a la que se debe el sistema democrático, se resisten a la mera socialización del sufrimiento y de su testimonio como un instrumento que iluminará o no a los agentes que administran la justicia. Las consecuencias de este planteamiento sugieren diferentes cuestionamientos a la interpretación del modelo político en el que se refracta el valor teórico del testimonio tal como lo plantea Reyes Mate y, sobre todo, a la acción política de las víctimas como sujetos de conocimiento.

Es muy importante entender el tipo de justicia que piensa Reyes Mate en correspondencia con el modelo democrático, ver la posibilidad de justicia a las víctimas supone, según su teoría, un sólido modelo democrático, motivo por el cual las víctimas no participan de los mecanismos políticos ni judiciales del Estado. ¿Cómo entender su propuesta epistémica y política del testimonio en un contexto de fractura democrática? Si la exigencia de justicia cuestiona la aplicación particular de la democracia, más allá de que esta sea débil o imperfecta, como aseguran los políticos colombianos, ¿por qué los sujetos de conocimiento del sufrimiento no deberían participar como sujetos de la acción política? ¿Debería extenderse la crítica del purismo objetivista y cientificista histórico a la democracia? Si se afirma la confianza en la democracia y la toma de decisiones a cargo de las instituciones en las que no deberían participar las víctimas, ¿no se redundaría en la instrumentalización del testimonio y se resta importancia a su fundamentación epistemológica?

¿Por qué insistir en las consecuencias políticas de la epistemología del testimonio? El debate epistémico no se independiza del político, de hecho, se ha dicho que la interpretación de

las víctimas y de su testimonio es política en la medida en que exige otro sentido teórico y práctico. Sin embargo, en el límite de la discusión conceptual y epistémica que ha motivado este texto, y sobre la que se ha insistido en el testimonio de las víctimas como un fundamento de conocimiento de la realidad, las condiciones de posibilidad de justicia que se debe a las víctimas requieren de una revisión crítica de los presupuestos de participación democrática, la ausencia y privación de las víctimas en la discusión sobre las decisiones del Estado niega su fundamento epistémico sobre la realidad y la verdad como exigencia de justicia.

¿Debería, en primer lugar, fundarse o refundarse la democracia para atender la exigencia de justicia a las víctimas? La consolidación de la democracia no es un hecho aislado de la cultura, motivo por el cual el cuestionamiento no está dirigido propiamente al modelo democrático, sino a la pretensión de que su construcción sea a priori de la justicia a las víctimas o arbitraria con el fundamento de la realidad que supone el sufrimiento. Es importante que en la construcción del Estado democrático se radicalice la ética epistémica de la memoria y se asuman sus repercusiones en el escenario de la actividad política, si las víctimas importan porque su experiencia de sufrimiento constituye verdad sobre la realidad, la transformación del presente en el que se materializan sus esperanzas no puede prescindir de estas.

Bibliografía

Álvarez, J. (2017). *Verde tierra calcinada*. Bogotá, Colombia: Rey Naranjo Editores.

Alba, F. y Castañeda, T. (2014). “Hay que repensarlo todo a la luz de la barbarie” Entrevista a Manuel Reyes Mate. *Revista de Estudios Sociales*. Universidad de los Andes. (50). pp.179-186. Recuperado de: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/abs/10.7440/res50.2014.18>

Amengual, G. (2007). El concepto de experiencia: de Kant a Hegel. *Tópicos*. Universidad Católica de Santa Fe de Argentina. (15). pp. 5-30. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/288/28811907001.pdf>

Arendt, H. (2005). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, España: Debolsillo.

Arreola, J. (2012). El búho. En: *Obras completas* México: Fondo de cultura económica. pp. 361.

Benjamin, W. (2019). *Iluminaciones*. Barcelona, España: Taurus.

Brecht, B. (1973). *Bertolt Brecht Poesías*. [Traducción al español de José M. Valverde]. Montevideo: Ediciones de la banda oriental. pp. 107, 118-120. Recuperado de: http://ciml.250x.com/archive/communists/brecht/spanish/brecht_poesias_spanish.pdf

Claudel, P. (2007). *El informe de Brodeck*. Barcelona, España: Salamandra.

Delbo, C. (2020). *Ninguno de nosotros volverá*. Barcelona, España: Libros del Asteroide.

Etxeberria X. (2016). Memorar haciendo la paz. En: Fjeld, A., Paredes, D. & Quintana L. (Compiladores). *Intervenciones filosóficas en medio del conflicto: debates sobre la construcción de paz en Colombia hoy*. pp. 237-278. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.

Fernández, N. (2019). *Voyager*. Santiago, Chile: Penguin Random House.

Ferreira, D. (2014). *Rebelión de los oficios inútiles*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.

Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. [Traducido al español de Ricardo García Pérez]. Barcelona, España: Herder. pp. 1-60.

Fjeld, A., Paredes, D. & Quintana L. (Compiladores). (2016). Introducción. En: Fjeld, A., Paredes, D. & Quintana L. *Intervenciones filosóficas en medio del conflicto: debates sobre la construcción de paz en Colombia hoy*. pp. 11-31. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.

González, L. (1993) “*Filosofía en la etapa de la conquista*”, en Marquinez A. (edit.) *La filosofía en América Latina*. Bogotá: El Búho, pp. 46- 80.

Kant, I. (1996). Fundamentación de la metafísica de las costumbres. “*Segunda sección: Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres*”. Edición bilingüe (original alemán “*Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*”, 1785, traducción José Mardomingo). Ariel: Barcelona, pp. 142- 221.

Kristof, A. (2019). *Claus y Lucas*. Barcelona, España: Libros del Asteroide.

Levi, P. (2015). *Trilogía de Auschwitz*. Bogotá, Colombia: Planeta.

Mate, M., (2002). La mirada de la víctima. *Estudios de Deusto: revista de la Universidad de Deusto*. 50 (1). pp.230-243. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6946399>

Mate, M. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona, España: Anthropos.

Mate, M., (2003). *Memoria de Auschwitz actualidad moral y política*. Madrid, España: Trotta.

Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia*. Madrid, España: Trotta.

Mate, M. (2012). “Estos, ¿no son hombres?” La pregunta en tiempos de peligro. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. Universidad Santo Tomás. 33 (107). pp. 29-35.

Mate, M. (1991). Benjamin o el primado de la política sobre la historia. Isegoría: Revista de filosofía moral y política. (4). pp. 49-73. Recuperado de: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/353/354>

Mate, M. (2006). Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco. Laboratorio de alternativas. (96). pp. 1-58. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2880557>

Molano, A. (2001). *Desterrados*. Bogotá, Colombia: Punto de lectura.

Molano, A. (2020). *Cartas a Antonia*. Bogotá, Colombia: Penguin Random House.

Morales, C. 2020. *Lectura Fácil*. Barcelona, España: Anagrama.

Neruda, P. (1974). *Confieso que he vivido*. La palabra. Barcelona, España: Seix Barral. p. 72.

Ospina, W., (2019). *Guayacanal*, Bogotá, Colombia, Penguin Random House.

Pintor, A. (1993). La filosofía de la historia en la época del nihilismo. En: Ponencias Tomo I VII Congreso internacional de filosofía latinoamericana. Universidad Santo Tomás (Eds.) Bogotá. pp. 43-98.

Quintana, L. (2020). Cuerpos (in) alterados. Entre afectos, espectros y cadáveres indisciplinados. En: Cadahia, L. y Carrasco, A. (Eds.). *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*. Barcelona, España: Herder, pp. 89-120.

Restrepo, L. (2016). *La multitud errante*. Bogotá, Colombia: Debolsillo.

Rulfo, J. (1955). *Pedro Páramo*. D.F., México: Editorial RM.

Saer, J. (2020). *El entenado*. Bogotá, Colombia: Laguna libros.

Silva, R. (2020). *Río Muerto*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.

Tovar, L. (2021). La fractura: una lectura de las recientes movilizaciones sociales en Colombia. pp. 1-16.

Villa, E. (2002). Cambios en los ritos fúnebres de la vida contemporánea. En: Credencial historia. (155). Bogotá. Banco de la República. Recuperado de:
<https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-155/creencias-y-practicas-del-morir>

(2016). Acuerdo final Gobierno de Colombia- FARC-EP para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Bogotá, D. C. Recuperado de:
<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/finAcuerdoPazAgosto2016/12-11-2016-Nuevo-Acuerdo-Final.pdf>

Recursos audiovisuales

Hassan, M., Herrero, G., Wood, A. (productores) y Wood, A. (director). (2004). *Machuca* [cinta cinematográfica]. Chile: Coproducción Chile-España; Wood Producciones, Tornasol Films.

Faure, B. (productora) y Lanzmann, C. (director). (1985). *Shoah* [documental]. Francia: Les Films Aleph / Historia / Ministère de la Culture de la Republique Française.

Dancingers, Ó., Kogan, S., Menasce, A. (productores) y Buñuel, L. (1950). *Los olvidados* [cinta cinematográfica]. México: Ultramar Films.

Felt, I. (productor) y Urushadze, Z. (director). (2013). *Mandarinas* [cinta cinematográfica]. Estonia: Coproducción Estonia: Georgia; Allfilm / Georgian Film.

Frenkel, D., Krausz, D., Labadie, J., Stocker K., (productores) y Lanzmann, C. (director). (2013). *El último de los injustos* [documental]. Francia: Coproducción Francia-Austria; Synecdoche / Le Pacte / Dor Film Wien.

Galdos, G. (productor) y Horne, K. (directora). (2018). *El testigo* [documental]. Colombia: Pacha Films / Ronachan Films / Horne Productions.

Gattiker, R. (productora) y Torres, R. (director). (2014). *Algùn dia es mañana* [documental]. Colombia: Fundación Chasquis, Peña, J., Castiblanco, A. Suiza: Associazione REC, Schrade, A., Cerri, O., Lanfranconi, T.

Piñeyro, M. (productor) y Puenzo, L. (director). (1985). *La historia oficial* [cinta cinematográfica]. Argentina: Historias Cinematográfica / Progress Communications.

Sachse, R. (productora) y Guzmán P. (director). (2010). *Nostalgia de la luz* [documental]. Francia: Coproducción Francia-Alemania-Chile; Blinker Filmproduktion / Westdeutscher Rundfunk (WDR) / Cronomedia / Atacama Productions.

Aponte, C. (productora) y García, C. (director). (2011). *Silencio en el paraíso* [cinta cinematográfica]. Colombia: Ocho y Medio Comunicaciones.

Pauls, A., Rechsteiner, E. (productores) y Agresti, A. (director). (1996). *Buenos Aires viceversa* [cinta cinematográfica]. Argentina: (sin datos)

Áćimović, T. (productora) y Zabanic, J. (directora). (2006). *Grbavica Sarajevo, mon amour* [cinta cinematográfica]. Bosnia y Herzegovina: Coproducción Bosnia y Herzegovina-Croacia-Austria-Alemania.

Sørensen, S. Herzog, W. (productores) y Oppenheimer, J. (director). (2014). *La mirada del silencio* [cinta cinematográfica]. Dinamarca: Final Cut for Real.

Yepes, A. Zimeermann, M. (productores) y Melo, J. (director). (2012). *Jardín de Amapolas* [cinta cinematográfica]. Colombia: Machines Producciones y Chirimoya Films.

Carracedo, A., Bahar, R. (productores y directores). (2018). *El silencio de los otros* [documental]. España: Coproducción España-Estados Unidos-Francia-Canadá; Semilla Verde Productions, Lucernam Films, American Documentary POV, Independent Television Service, Latino Public Broadcasting (LPB), El Deseo.

Conferencias

“Conversando sobre Benjamin, la memoria, la política y la vida intelectual” impartida por Ricardo Forster y Alberto Berón Ospina. Jueves 25 de abril de 2019. Conversatorio organizado por el doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

“Arte de memoria política en el hemisferio sur” impartida por Andreas Huyssen. Jueves 27 de febrero de 2020. Fragmentos, Espacio de Arte y Memoria, el contramonumento construido en el centro de Bogotá por la artista Doris Salcedo con las armas fundidas depuestas por la antigua guerrilla de las FARC.

Ciclo de conferencias “Walter Benjamin: el tiempo, la historia y la memoria” impartidas por Antonio de Pedro Robles. Conferencia 1: El tiempo apocalíptico. Viernes 24 de abril de 2020. Conferencias virtuales organizadas por la Maestría y el Doctorado en Historia de la UPTC y el Banco de la República.