

Ciudadanos y no súbditos

Guía en la ciudad democrática

Reyes Mate



.....

Ciudadanos y no súbditos

Guía en la ciudad democrática

.....

.....

Ciudadanos y no súbditos

Guía en la ciudad democrática

.....

Reyes Mate



Mate, Reyes.

Ciudadanos y no súbditos: Guía en la ciudad democrática / Mate Reyes. – Bogotá : Universidad Santo Tomás, 2015.

120 páginas.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-631-914-0

1. Democracia 2. Filosofía política 3. Libertad 4. Ciudadanía I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 323.6

Co-BoUST



© Reyes Mate, 2015

© Universidad Santo Tomás, 2016

Ediciones USTA
Carrera 9 n.º 51-11
Bogotá, D. C., Colombia

Teléfonos: (+57) 5878797 ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://www.ediciones.usta.edu.co>

Dirección Editorial: Daniel Mauricio Blanco Betancourt.
Coordinación de libros: Marco Giraldo Barreto.
Diagramación y diseño de carátula: Andrés Hernández.
Corrección de estilo: Óscar Arango Arboleda.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-631-914-0

Primera edición, 2016

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://doi.org/10.15332/li.lib.2016.00135>

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

*A Tere,
maestra en la escuela y en la vida*

Contenido

Luces en la ciudad democrática. Reflexiones sobre la educación ciudadana.....9

Presentación. Ciudadanos, no súbditos: un reto para la memoria
Alberto Antonio Verón..... 13

CAPÍTULO I. Ser ciudadano: La ciudad de las luces

1. El ser humano necesita de los demás para sobrevivir 27
2. Los débiles son excluidos..... 30
3. Nacemos iguales y libres 32
4. Conquista de los Derechos Humanos 37
5. La fragilidad de los Derechos Humanos 39
Bibliografía..... 44

CAPÍTULO II. Responsabilidad

1. El tema de nuestro tiempo..... 45
2. Somos responsables de lo que hacemos..... 46
3. ¿Somos responsables de lo que no hemos hecho? 49
4. La responsabilidad es anterior a la libertad..... 52
5. ¿Existe una responsabilidad histórica?..... 56
6. El deber de memoria..... 58
Bibliografía..... 62

CAPÍTULO III. Tolerancia

1. Los tres grandes escritos sobre la tolerancia	63
2. La figura de Natán el Sabio.....	66
3. Tres modelos de tolerancia	68
4. Repensar la laicidad, forma moderna de la tolerancia.....	73
Bibliografía.....	79

CAPÍTULO IV. Educar para la paz

1. La justicia, condición de la paz	81
2. El discutible prestigio de la violencia.....	84
3. La visibilidad de las víctimas	86
4. Las injusticias que acarrea el terror.....	90
5. Sobre el perdón y la reconciliación.....	94
Bibliografía.....	98

CAPÍTULO V. Cinco mensajes en una botella

1. Crimen contra la humanidad.....	99
2. Ciudadanos, no súbditos	101
3. Luces en la ciudad	102
4. El valor del dinero.....	103
5. El encanto de los sueños diurnos	105

Epílogo: Paz con Justicia. Conferencia pronunciada en el XV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. "Diálogos sobre memoria, justicia y utopía". Colombia, julio del 2013.....	107
---	-----

Luces en la ciudad

democrática

Reflexiones sobre la educación ciudadana

Presentación

1. Durante la dictadura franquista se impartía en España una disciplina hoy en desuso. Se llamada “Urbanidad” y allí se enseñaba la buena educación: cómo y dónde saludar; cómo comportarse en la mesa, lo que incluía desde el manejo del cuchillo, a la colocación de la servilleta, pasando por la colocación de las manos; cómo caminar o vestirse o iniciar una carta o dirigirse a los mayores.

Cómo no había lugar para una educación para la ciudadanía, porque no había *civitas* ni *demos*, los esfuerzos se agotaban en cómo andar por casa. En lugar de polis -para que la hubiera tendría que darse un espacio público y libre que los habitantes conformaran a su gusto- lo que quedaba era un modesto *oikos*. Lo doméstico ocupaba el lugar de lo político.

En democracia las cosas son diferentes porque la ciudadanía es posible, por eso en lugar de enseñar urbanidad hay que hablar de civilidad o educación en la ciudadanía. No sólo hay espacio para hablar de lo que interesa a todos, sino que tenemos la responsabilidad de intervenir activamente en las propuestas y

decisiones que acabarán moldeando la vida en común. No se trata sólo de cómo comportarse en público sino de cómo construir el país en el que vivimos.

Para esa tarea la escuela es un lugar privilegiado porque ahí se forjan hábitos o comportamientos que pueden encaminarse a la tolerancia o a la intolerancia, a la responsabilidad o a la irresponsabilidad. También porque en la escuela se enseñan ideas y valores que afectan a la vida privada y a la vida pública.

2. Hay que reconocer que es una tarea exigente esta de “educar en la ciudadanía” porque remite de alguna manera a los fundamentos de una ética política, si por ello entendemos la referencia a las bases de una convivencia moderna. Al decir convivencia moderna estamos refiriéndonos, en primer lugar, a la innegable pluralidad de credos, morales, visiones del mundo que circulan en nuestra sociedad; en segundo lugar, a la responsabilidad que tenemos de encontrar reglas de juego comunes que emanen de nuestra libertad y cuya práctica aseguren esa justicia sin la que es impensable la democracia.

No se trata por tanto de generalizar un credo (ni siquiera en alguna versión laicista) como ocurre en sociedad dudosamente democráticas en las que la ética del Estado es la moral de una religión. Se trata por el contrario de encontrar reglas comunes que garanticen el ejercicio de todos las creencias pero que se basen en principios de convivencia aceptables por todos. Más que decir lo que hay que hacer en cada caso lo que importan es enseñar las normas que hay que respetar a la hora de tomar decisiones. Esto no puede ser un código de conducta sino una familiarización con los principios de convivencia. Esta guía del buen ciudadano es un mero indicativo de los principios que deben guiar al ciudadano en las decisiones que tenga que tomar en su vida concreta.

3. Una respuesta a la altura de una ética política propia de la democracia es lo que pretenden libros como este que se ocupan de educación para la ciudadanía. Allí se tienen en cuenta las virtudes de convivencia que hay que fomentar y los vicios de malvivencia que evitar. También se enseñan los derechos y deberes propios de un ciudadano y cómo ejercerlos responsablemente en una democracia como la nuestra. Nuestro propósito aquí es más modesto en el sentido de que sólo nos vamos a fijar en unas pocas actitudes básicas, representativas de lo que el profesor Aranguren llamaba la democracia como moral. Es impensable la vida en democracia sin acciones libres, respeto a las reglas, resolver los conflictos dialogando, decidir con sentido de la responsabilidad, reconocer la autoridad, practicar la tolerancia o respetar el medio ambiente. Pues bien, lo que hemos hecho es agrupar esas exigencias morales en cuatro grandes capítulos que conforman aquellas virtudes cívicas que son imprescindibles en una convivencia adulta.

En primer lugar y a modo de introducción, la ciudadanía. Un recorrido por el ser ciudadano nos recuerda que el hombre no está solo en el mundo, que hay una constante tendencia a excluir de la vida en común a los pobres pese a que todos nacemos iguales y libres, que una cosa son los dichos o declaraciones y otras los hechos, y que queda aún mucho por hacer.

Luego viene la responsabilidad que es el tema de nuestro tiempo. De ello se habla mucho pero no es fácil explicar su alcance. Aceptamos que somos responsables de lo que hemos hecho y del mundo que dejaremos a nuestros nietos, pero ¿somos responsables de lo que hicieron nuestros abuelos o a ellos les hicieron?. La responsabilidad histórica aparece así en el horizonte de nuestro sentido de la responsabilidad.

La tolerancia, tema del tercer capítulo, parecía archivada como tema de reflexión cuando ahí está de nuevo debido a la presencia de la intolerancia. De la mano de los clásicos de la tolerancia vamos viendo que hay distintos modelos de tolerancia, que no hay sujetos históricos de por sí tolerantes o intolerantes, que ha habido de todo y que no hemos dado aún con un modelo de tolerancia que sepa respetar las diferencias sin renunciar a la universalidad.

Finalmente, la paz. Una paz sólida no fue hacerse a costa de la justicia. Avanzar hacia la paz significa repasar críticamente el culto que hemos dado a la violencia y sobre todo tener presente a las víctimas. Hablamos en general pero teniendo muy en cuenta las injusticias del terrorismo que nos es más cercano. Una política de paz, es decir, acabar con la violencia en política es imposible sin tener en cuenta la justicia a las víctimas.

Al final del libro se proponen unos ejercicios que el lector podrá ampliar a su gusto. Se trata de mostrar la riqueza convivencial que se esconde tras los relatos o imágenes que nos rodean. En una historia de Borges, en una película de Charlot o en un cuento de nuestra infancia están estilizados con una sabiduría sorprendente los vicios y virtudes de los humanos en su modo de vivir juntos. El libro concluye con una intervención del autor en el XV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, pronunciada el día 3 de julio del 2013.

Quiero agradecer a la Editorial de la Universidad de Santo Tomás de Bogotá el interés por esta publicación.

Madrid, octubre del 2013

Presentación

Ciudadanos y no súbditos: un reto para la memoria

Génesis de la memoria en Reyes Mate

En *Ciudadanos y no súbditos. Guía en la ciudad democrática* lo que el autor desarrolló y puso a la orden del día fue toda una serie de conceptos propios de la filosofía política, los cuales sometió a una fuerte crítica desde las orillas de su propio pensamiento, un pensamiento que había pasado por el marxismo de la Escuela de Frankfurt, la teología política europea y finalmente el encuentro y diálogo con un pensador de primer orden como Walter Benjamin.

Casi todo lo que conocemos del autor español ha sido publicado por las editoriales ibéricas, a pesar de que los lazos de Reyes Mate con Latinoamérica y especialmente Colombia sean de vieja data y de que entre las preocupaciones del autor se encuentra el pensamiento iberoamericano. De allí que en el XV Congreso de Filosofía Latinoamericana, realizado en la Universidad Santo Tomás de Bogotá en el año 2013 —el cual estuvo centrado en el tema de la memoria, el filósofo y lo que su pensamiento ha inspirado—, se le permitió al público estar con Reyes Mate y posteriormente se llegó hasta la publicación del presente trabajo. Un trabajo, digámoslo, colombianizado, en el sentido de que muchas de sus temáticas, en especial el último capítulo del presente libro, analizan un tema tan urgente y tan esperado como es el proceso de paz.

Reyes Mate, en su larga trayectoria de reflexión y escritura, se ha ocupado de lo que se considera *marginado* por el pensamiento universal. Ese interés por lo *residual* pone en primer lugar de su reflexión a las víctimas de la historia, ubicándolas por encima de una universalidad justificada desde el logos. Su trabajo acerca del ciudadano y de sus virtudes en una sociedad que se levanta a partir de la memoria y de las víctimas puede proponernos un camino distinto al que solo se centra en la razón, en los valores ilustrados o en la guerra.

La reflexión acerca de una cultura de la paz encaja en el proceso que se vive en Colombia, por lo que el autor plantea algunos interrogantes: ¿se puede hacer la paz sin promover soluciones acerca de las causas de la justicia? Lo segundo es que esa violencia que hoy cuestionamos cuenta todavía con mucho éxito, tiene seguidores y es justificada, como se pudo percibir en los debates y la campaña publicitaria para las elecciones presidenciales colombianas del año 2014. Eso equivale a decir que la violencia ha tenido justificaciones y cómplices.

Pensemos en el caso de la violencia revolucionaria: se entendía como un medio para lograr fines justos, tal como lo analiza Walter Benjamin en su famoso trabajo *Para una crítica de la violencia*. Los militantes de los movimientos de izquierda en Latinoamérica durante los años sesenta y setenta, motivados en su momento por el egoísmo de los sectores económicamente dominantes y por la sordera de los gobiernos, justificaron esa violencia haciendo de una consigna como *la combinación de todas las formas de lucha* (tanto la lucha política como la armada) un camino para la superación de las diferencias abismales en la vida social. Con posterioridad, en los años ochenta y noventa, quienes combinaron de manera radical todas las formas de lucha fueron las fuerzas de extrema derecha, las cuales formaron un modelo contrainsurgente que llegó a los límites del horror, arremetiendo contra la población y constituyendo a escala regional y local vínculos con los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, lo que se evidencia en la cantidad de funcionarios públicos y personas que terminaron siendo investigadas por su vinculación a esas organizaciones.

Reyes Mate ha desarrollado una de las astillas que tanto destacara Benjamin en su nueva teoría del conocimiento: la crítica a la historia como *continuo* de violencia. Quienes, como Reyes, se reconocen en las posturas de Benjamin consideran que el pasado tiene una vida propia, una vida que no se aloja en algo museificado o archivado en el pasado, lo que sin duda resulta una posición que pone en vilo al *facticismo* de nuestros tiempos centrado en el presente y temeroso de cualquier riesgo en una caída metafísica. Contra ese imperio de los hechos, la memoria deja entrever que los muertos y las víctimas encerrados en su pasado tienen una segunda oportunidad: la de ser *redimidos* a través de un reconocimiento que debe llegar por medio de la memoria o que de lo contrario permanecerán encerrados en la idea de un pasado sin salida.

La memoria es una manera de llegar a ese pasado y para ello el testimonio resulta su fuente principal. Con la memoria, el historiador benjaminiano construye, dota de sentido el presente, lo que resulta bien diferente del historiador

convencional formado en la sola reconstrucción de los hechos pretéritos. Mientras que el historiador convencional se encuentra realizando una historia a secas, el historiador, según Benjamin, incursiona en la política por medio de la memoria que busca reparar a través del lenguaje, lo que equivale a realizar una apuesta en la que *nombrar es también sanar*.

Para Reyes Mate, en *Medianoche en la historia*, la operación que se realiza con la memoria es la de un desplazamiento, digámoslo, epistemológico, por medio del cual la categoría de “memoria” pasa de ser un concepto entre muchos a transformarse en el concepto central de una corriente filosófica posterior a los valores más duros de la razón y la ilustración:

Para hacer frente al crimen contra la humanidad que se estaba perpetrando había que convertir a la memoria en la nueva categoría del pensar, a expensas del “logos” tradicional. No bastaba con recordar esto o aquello; había que entronizar la memoria como la categoría fundamental del conocimiento. Y junto al tiempo en equilibrio, el tiempo en suspenso. El concepto de suspensión nos remite al gesto de Josué mandando parar al sol hasta que consumara su trabajo (2006).

Para el autor, la memoria es una actividad hermenéutica que consiste en visibilizar lo invisible. Es una memoria de justicia y es un imperativo categórico de recordar el horror, lo nefasto. Por medio de la interpretación, lo oculto —como Auschwitz— sale a la luz con todo su horror. Esa hermenéutica le hace justicia a lo olvidado, a todas esas víctimas que la historia condenó a ser solamente una cifra.

Es importante destacar que el maestro de Reyes fue discípulo de Johann Baptist Metz. La vigencia de este pensador alemán en la filosofía y la teología contemporáneas recae justamente en introducir la idea de anamnesis (memoria) en el sentido de una memoria de las víctimas, tal cual lo reconoce Habermas en *Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?*:

[Metz] Entiende la fuerza del recuerdo en el sentido de Freud, como la fuerza analítica del “traer a consciencia”, pero sobre todo en el sentido de Benjamin, como la fuerza mística de una reconciliación retroactiva. El acto de recordar, de mantener el recuerdo, salva de la ruina aquello que no queremos perder y que, sin embargo, se halla en el mayor de los peligros. Este concepto religioso de “salvación” excede sin duda el horizonte de aquello que la filosofía puede hacer plausible bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico. Pero a partir del concepto de rememoración salvadora, se abre el campo de aquellas experiencias y motivos religiosos que tuvieron que hacerse oír durante largo tiempo ante las puertas del idealismo filosófico hasta que finalmente fueron tomados en serio y, desde dentro, pudieron sembrar inquietud en una razón dirigida en principio sólo al cosmos.

Al tiempo que Metz venía trabajando la memoria como un compromiso teológico, Reyes introduce la idea en el campo filosófico situándose desde Iberoamérica.

Para Reyes existe una memoria que no olvida, una memoria que lo recuerda todo, tanto lo grande como lo pequeño: se trata de la memoria divina. Para los antiguos, la memoria resultaba un sentimiento consistente en traer al presente hechos del pasado. La memoria restauraba y conservaba. Pero en el momento actual con todo el *boom* de la memoria se trata de que la memoria no sea apenas un *sentimiento*, ni una restitución de lo que fue, ni tampoco una reproducción fiel del pasado. A lo que nos abocamos con la memoria es que ella nos invita a terminar con la historia del horror: esta es su *responsabilidad histórica*.

La responsabilidad histórica

Para evitar complicidades con toda historia recibida, Reyes invoca a la responsabilidad histórica, en *Responsabilidad histórica: Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Tanto Auschwitz como el genocidio de la empresa conquistadora en el *Nuevo Mundo americano* son dos momentos singulares en los que ética y política, desde una perspectiva de responsabilidad con el pasado, producen la invitación a no olvidar, pues el conocimiento es recordación, recordación de la experiencia¹, recordación del saber. Los inquietantes interrogantes acerca de la responsabilidad histórica tienen un punto de partida: la pregunta que se hacen durante buena parte del siglo XX los intelectuales germanos acerca de la culpabilidad del pueblo alemán frente al genocidio judío; los alcances que tiene en el tiempo esa responsabilidad, su carácter colectivo. La pregunta se hace extensiva a los países colonizadores ante los países colonizados: ¿es responsable la España del siglo XXI de aquello que pasó en América hace quinientos años? Si lo que es hoy Latinoamérica resulta un fruto de esa responsabilidad de apariencia tan antigua, ¿qué acciones pueden realizarse con naciones que fueron sometidas y saqueadas?

En la expresión *responsabilidad histórica* usada por Reyes se cristaliza la articulación entre el individuo (historiador) y la sociedad (lectora de la historia). El historiador tiene un compromiso moral excepcional con lo que fue, con los desastres, con las víctimas que en nombre de la historia produjo el pasado, la idea de civilización y de progreso. Tanto las víctimas de los campos de concentración como las víctimas de la esclavitud negra y de la servidumbre indígena se nos aparecen hoy —en parte, gracias a Reyes Mate— como fruto de una razón histórica que excluye e incluye, salva y condena en aras de unas metas superiores —casi siempre ideales—, y también catastróficas.

1 La temible inquietud acerca de la responsabilidad histórica tiene también un punto de partida: la pregunta que se hacen durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX los intelectuales germanos sobre la culpabilidad del pueblo alemán frente al genocidio judío, los alcances que tiene en el tiempo esa responsabilidad, su carácter colectivo. La pregunta se convierte en extensiva por parte de los países colonizadores ante los países colonizados. ¿Tiene responsabilidad la España del siglo XXI con aquello que pasó en América hace quinientos años? Si lo que es hoy Latinoamérica resulta un fruto de esa responsabilidad de apariencia tan antigua ¿qué acciones pueden realizarse con naciones que fueron sometidas y saqueadas?

La responsabilidad histórica es un tema ético de la filosofía con respecto de la historia: ¿somos responsables *de los otros*? ¿Somos responsables *con los otros*? La responsabilidad tiene unos interrogantes previos que en el caso de Latinoamérica ponen de presente, entre infinidad de consecuencias, una cuestión sin zanjar: ¿qué tipo de relación se terminó constituyendo entre esas dos inmensas geografías históricas, América y Europa? Por el solo acto de que España y sus aliados penetraran las costas del Nuevo Mundo y sus territorios, destrozando y levantando una civilización distinta a la que existía allí, obtuvimos que la existencia posterior de esos mundos —Europa y América— quedara más que entrelazada, se hicieran mestizos, colonizadores y colonizados, pero también, y eso sería lo más importante para una agenda de justicia, “prójimos”, en el sentido que ofrece Cohen en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Para él, ser humano es ante todo un prójimo, un próximo, sea que pertenezca a nuestra misma nación, un compatriota o un forastero o extraño. Esta consideración acerca del prójimo dicha en tiempos de la construcción de los nacionalismos europeos contiene una fuerza provocadora y anticipadora de los odios raciales y nacionales.

Existe también un segundo sentido del término *responsabilidad histórica* para Reyes, en La ética ante las víctimas: se necesita una nueva *relación con la historia*. Esta, que ha sido considerada como el tribunal que juzga y decide, es ahora llamada a un juicio que evalúa *los efectos de sus decisiones*. Quien realiza esa evaluación es: 1) un nuevo tipo de historiador y 2) las víctimas y descendientes de las víctimas que la historia arroja. Tanto el nuevo historiador como la víctima o su descendiente descubren que lo inédito de su *responsabilidad* estriba en potenciar la *memoria* que ha sido un ámbito subsidiario de la historia. Para el autor, la filosofía de la historia es más *una manera de recordar* que una teoría científica de la realidad.

En esta tarea ético-política de responsabilidad histórica, la memoria de las víctimas de Auschwitz y la memoria de las víctimas negras e indígenas del Nuevo Mundo se funden en el objetivo del filósofo que piensa y escribe en español y entiende que su tarea no solo se circunscribe a la experiencia cultural del continente europeo sino que, por conocidas razones, tiene con las antiguas colonias una relación inaplazable. *Mestizaje activo* llama Reyes, en *Pensar en español aquí y ahora*, a esa reflexión filosófica que toma conciencia histórica de la opresión. El genocidio judío y el genocidio americano son dos instancias singulares, pero también instancias de una universalidad que permite hablar de una filosofía que se reconoce en el sufrimiento y en la necesidad de su erradicación.

El rescate de *lo pequeño* realizado por Benjamin favorece que Reyes ahonde en dos ideas abiertas por este, en *Memoria de Auschwitz*: el significado del sujeto de la historia y el testimonio como crónica del sufrimiento. El gran logro que brilla en la perspectiva histórica de Benjamin es *construir una historia universal a partir del lado olvidado y perdido de la historia*. Este lado olvidado es la versión de los vencidos, que no es ni mucho menos el relato de la insubordinación, de la resistencia, de la revolución. Es también la historia de la sumisión voluntaria de los oprimidos. Quien ha estado bajo el zapato del amo continúa reproduciendo el discurso de quien lo pisa, a pesar de encontrarse en una posición tan desdichada.

En el caso del historicista, los sujetos que movilizan las fuerzas de la historia son los príncipes, los guerreros, hombres vestidos de poder. Si bien en las tesis Benjamin señala como el sujeto de la historia a “la clase que lucha”, Reyes entiende que esta clase adquiere las dimensiones de un sujeto revolucionario cuando va más allá de considerar que la revolución es apenas un asunto de armas. El poder que adquiere el sujeto de la historia de Benjamin es el de articular en letras la conciencia amarga de su sufrimiento. Por encima de la praxis revolucionaria está el conocimiento de la historia y de sí. Pero a diferencia de la historia, que está por fuera del sujeto, el desarrollo que hace Reyes Mate de Benjamin es el de una historia en la cual el sujeto que sufre se constituye y crece en la medida en que encuentra en su pasado, en las generaciones que le antecedieron, una matriz similar de felicidad no cumplida y postergada, de injusticias que se expresan en el rostro de los abuelos sacrificados en nombre de las políticas de futuro, y de una solidaridad intergeneracional con aquellos que ya no están, que ya fueron sacrificados y que si bien no cuentan en los cálculos de la política, sí pesan en los de la memoria.

El *recuerdo* de la humillación sufrida se convierte en relato. El descendiente del humillado, el que recoge la voz de la víctima que no pudo hablar, el sobreviviente que testimonia su dolor comparte con otros la capacidad de no dejar que la experiencia muera. Tenemos, entonces, que si la utopía se instala en el futuro, la experiencia tiene un índice que nos remite al pasado.

En el marxismo clásico, la clase en lucha se convierte en sujeto al hacerse consciente de su lugar desfavorable, alienado, frágil, en los medios de producción. En cambio, para Reyes, la clase en lucha se vuelve sujeto cuando el conocimiento del pasado es *conocimiento nuevo de sí del sujeto*. El pasado se hace *nuevo* justamente en el presente, punto desde el cual se recuerda. El sujeto de la historia de Benjamin descubre de esta manera la *subjetividad histórica*.

La *subjetividad histórica* es un nuevo conocimiento de sí. Hasta Benjamin, el sujeto necesitado vivía su necesidad como *privación*; se trata ahora de que la necesidad capte el pasado que escapó a la ciencia y a la razón del satisfecho. Es el encuentro de un conocido “*inédito*” y un cognoscente “*necesitado*”. Cuando la clase que lucha haya podido alcanzar ese conocimiento podrá cambiar el presente. El “*cognoscente*” necesita una comprensión del mundo distinta a las explicaciones heredadas, por eso el *sujeto conocido* es poseedor de una experiencia que ha sido escamoteada y reducida.

De ese nuevo reto que descubre aristas inéditas en el conocimiento quedan descartados todos los satisfechos, los que no necesitan interpretar de nuevo la historia porque con aquella que tienen o con la que han recibido les va bien. Solo el contemplativo tiene conciencia del conocimiento que ha sido reducido y olvidado. Lo que hace, entonces, un historiador de los vencidos —y esta es una primera conclusión de la lectura que hace Reyes de Benjamin— es liberar una mirada de la historia, dejar que hable una perspectiva desconocida del historiador acerca del mundo, introducir una narración emergente, que no se encontraba en el orden del día. Esa mirada emergente contiene unas implicaciones ético-políticas tanto

para el que cuenta la historia como para aquellos que se reconocen en ella. Para quienes cuentan la historia, el uso de la subjetividad también tiene aparejada la *responsabilidad histórica*.

El filósofo ante la historia

Hemos llegado al aspecto que tiene para nosotros mayor relevancia: urgimos de alguien que narre la historia desde la orilla de los vencidos. Esto significa que las identificaciones producidas por nuestro historiador benjaminiano, sus afinidades y sus empatías están con aquellos sujetos y aquellos discursos borrados o de los que se apropiaron quienes marchan en el carruaje de los vencedores. En el otro extremo, quedan los receptores de ese discurso, quienes lo reciben para tomar conciencia de su pasado y así transformar su presente.

Por eso, la tesis III de Benjamin, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, nos presenta la figura del cronista. Esta figura no es la del historiador que distingue entre los pequeños y entre los grandes acontecimientos, y que valora al príncipe por encima de otros actores de la historia. Rememorar exige una redención integral del pasado, lo bueno y lo malo, lo grande y lo pequeño. Basta con olvidar el sufrimiento de un solo ser humano para que la posibilidad de liberación fracase. De este modo el cronista anticipa el juicio final.

Afirmar que *el filósofo benjaminiano es el cronista de las víctimas* también implica poner en la escena un lugar intempestivo para el pensamiento filosófico. Por poner al día esta novedad, Benjamin resulta la figura fundante de una filosofía de la memoria y Manuel Reyes Mate el continuador de este legado, en *Medianoche en la historia*. El cronista acoge la voz de los vencidos; en otros casos él mismo es un vencido. Es una voz particular, porque desde la memoria recoge las leyendas, los cantos, la experiencia en la que se consigna este dolor que se puede traducir en acción política —justamente la que Hegel no valoraba—. El cronista toma dos formas: Primo Levi en Auschwitz y los cronistas de Indias como De las Casas y Montesinos, quienes ponen en evidencia lo injustificado de la conquista. En ambos se plantea la discusión entre verdad, justicia y memoria.

La memoria depositada en la crónica es la respuesta a una injusticia². La injusticia ha generado un sufrimiento que resulta condición de toda verdad. Con aquellos contra quienes se ha cometido una injusticia tenemos una responsabilidad de tipo histórico. Esa responsabilidad nace de frecuentar autores que han captado la relación entre la justicia y la memoria. De allí que la memoria en Reyes Mate tenga dos propósitos: ser forma de *conocimiento y de transformación* política. Esto de inmediato nos conecta con el papel que cumple un cronista: lo que rescata, lo que cuenta, lo que recuerda es conocimiento, un conocimiento que sirve en la lucha política de las víctimas que la historia arroja a su paso.

2 Es importante distinguir que si las ciencias influenciadas por el positivismo buscan la verdad, la memoria lo que desea es que se haga justicia a una injusticia.

“El sujeto de la historia como conciencia del sufrimiento versus el sujeto trascendental como conocimiento aséptico”. De este enunciado parte el trazo epistemológico con el que Reyes Mate ha contribuido al pensamiento iberoamericano. La víctima de la historia como conciencia del sufrimiento favorece la relación con la verdad y con la escritura.

Las experiencias de sufrimiento producen cronistas e historiadores que muestran lo espantoso de acciones calificadas de puntos elevados para la civilidad, pero que a su base chorrean sangre. Reyes se refiere a la conquista, la invasión y devastación de los pueblos indígenas como muestra de una injusticia del pasado que persigue al presente:

Lo que está en juego es una interpretación de los hechos que justifique no ya la práctica de la guerra, sino el olvido de la violencia que tuvo lugar. Tan importante como la justificación en su momento de que la guerra contra los indios era justa es ahora el olvido de los sufrimientos de los indios: si estos aparecen como injustificados, la legitimación de la guerra se verá seriamente cuestionada (*Preguntas del nuevo al viejo mundo*).

El cronista benjaminiano no distingue entre pequeños y grandes acontecimientos cuando se trata de confrontarnos con la verdad. Mientras que un historiador de cuño historicista separa de entre los granos aquellos que parecen ser los definitivos en la transformación del mundo, el cronista reivindica el peso que lo pequeño y lo anónimo también puede poseer. En esto reposa una de las más profundas diferencias entre lo que se conoce como memoria y ese otro discurso establecido y canonizado que es la historia. En el relato:

La memoria apunta al pasado de los fracasados, de los perdedores, de los que han quedado en la cuneta del progreso; en una palabra, de las víctimas de la historia, y si se les recuerda es para acabar con esa lógica de la historia que sólo sabe caminar sobre ruinas y cadáveres. La memoria nos convoca para que esa historia acabe de una vez (*Preguntas del nuevo al viejo mundo*).

Manuel Reyes Mate ha reconocido en el dispositivo de la crónica una manera de acercarse a los *hechos*: el filósofo tiene una reflexión acerca del tiempo y de su *propio tiempo*. El relato contiene una filosofía crítica de la historia. Para este propósito Mate explora en la experiencia de los campos de concentración de los nazis y en las crónicas producidas por los religiosos españoles en el Nuevo Mundo. En ambos tipos de experiencia, los cronistas introducen un reconocimiento que es a la vez defensa de lo pequeño, de lo que no aparece, de lo ausente como espacio para que pueda cimentarse la realidad presente. Así el mundo americano se hizo bajo la presencia y reconocimiento del hombre blanco y con la ausencia del indígena, mientras que en la Europa moderna se ha erigido a partir de la ausencia nada más que la destrucción del judío.

El testimonio

Según nuestro planteamiento, el relato configura o constituye un tipo especial de territorio de experiencias sobre el que se asienta la temporalidad de la historia. La criatura humana expresa su persistencia ante la muerte, testimoniando su vida gracias al relato. La voz del testimonio, un género tradicionalmente poco valorado en el canon literario, nos confronta con la pregunta ¿qué es aquello que de verdad resulta importante para contar?

El testimonio nace de una interioridad que se encuentra lastimada, una voz que regresa con vida del lugar que pocos han regresado con vida³. Quien testimonia es un testigo, un superviviente. Ahondar en el testimonio de la víctima es ir en sentido contrario de la universalidad del historicismo: es iniciar el viaje desde lo grande a lo pequeño; allí donde están las flores que fueron pisoteadas para favorecer su paso al tren del progreso. Esas flores pisoteadas o en peligro de serlo son las que interesan al pensador de la memoria.

¿Y qué tan fiables son esos testimonios para, por medio de ellos, cambiar la historia? A esto, Agamben sugiere que:

tomar en serio el enunciado “yo hablo” significa de hecho dejar de pensar el lenguaje como comunicación de un sentido o de una verdad de un sujeto que aparece como titular y responsable de ellos; significa más bien considerar al lenguaje en su puro tener lugar y considerar al sujeto como la inexistencia en cuyo vacío prosigue sin tregua el difundirse indefinido del lenguaje (*Lo que queda de Auschwitz*).

No se trata acá de la tradicional autoridad de quien habla —el escritor, el autor—, sino de la experiencia que trasmite este, como experiencia merecedora de ser conocida por las generaciones posteriores.

Los testimonios nos remiten a una forma determinada de contar la historia. Quien testimonia tiene un recuerdo que puede ser escuchado, pero no necesariamente creído. El testigo agrega a la historia elementos fácticos, subjetivos, inéditos, dolorosos. Los testigos son “el resto” de Auschwitz; no son ni los muertos, ni los supervivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que queda entre ellos. Su carga comunicativa se encuentra atravesada por *el aquí y el ahora del sufrimiento* que ha visto, pero también padecido. De ese *resto* está compuesta la memoria como filosofía, un manojo de flores filosóficas maltrechas, de las cuales el filósofo, como cronista de las víctimas, ofrece su testimonio reflexivo.

3 Está viva la polémica acerca del valor de verdad del testimonio que presenta la víctima. En el modelo de justicia dominante, el testimonio de sufrimiento está viciado por la subjetividad, lo cual provoca que el discurso de la víctima sea un elemento más entre muchos que deben de tenerse en cuenta.

Acerca del futuro

Hoy el futuro parece achatado. Nadie en su fuero interno se toma en serio el mañana. El sacrificio se hace a nombre de un futuro próximo. Reyes Mate sugiere que, mientras el pasado se narra y se cuenta, *el futuro se prepara. La batalla por el futuro se decide en un presente que, no sabe todavía nada del porvenir*. La planeación del futuro es un asunto de intereses. La guerra, las medidas de Estado, los crímenes políticos tienen como lugar un presente en donde cada uno de los contrincantes realiza, como en un juego de ajedrez, algún tipo de movimiento conducente a un fin futuro. Quien hace movidas con el futuro visualiza unos resultados, estando dispuesto a asumir, pero no necesariamente a pagar los costos de su movimiento.

La *preparación* del futuro nos pone ante el orden de lo que hay por hacer, de lo que se debe construir. Tengamos presente la imagen que hace de la historia Reyes Mate con respecto a Hegel: esta es una gran mesa de sacrificio donde hombres y mujeres concretos son sacrificados a nombre de algún propósito ubicado en el futuro, el cual se padece o se vive en el “ahora”. Las mentes contemplativas no lo realizan, ya que este es un trabajo para el hombre de acción. Quien narra el futuro entra en el territorio de la literatura de *ciencia ficción* o en el camino de una profecía que toma la forma del *marketing* político. Tenemos entonces que parte de la propuesta de un tiempo distinto al *continuo de la injusticia repetida* pasa por una narrativa filosófica de la historia, que asuma un compromiso de justicia con aquellos pasados olvidados.

De cómo el filósofo desafía a la historia y la muerte

El filósofo como pensador de la historia se atreve abordar aquello que la filosofía desechó por ser *no-ser*, la muerte. El filósofo puede y debe desafiar a Caronte, ir hasta la orilla del Aqueronte, en el límite entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos a intentar traer el testimonio de un alma, lo cual Caronte no está dispuesto a permitir, pues los muertos deben permanecer muertos.

Para el filósofo, contrariamente, abordar a las víctimas no puede ser solamente un asunto teórico. Las víctimas no son conceptos, son hechos, son realidades, son historias. La muerte no es, como ya se había percatado Franz Rosenzweig, un asunto que haya interesado a la filosofía. Por eso su viaje tiene un sentido contrario: él va tras la memoria de los muertos o por lo menos a partir de las lecciones que emergen de esta experiencia busca algún tipo de respuesta para la filosofía. Tal vez no encuentre al final una respuesta epistemológica, pero sí se encontrará con *un algo ético*, a través de aquellos que emprendieron el viaje sin regreso. Nos han dicho de manera empecinada que el presente se construye desde los vivos, ¿pero tienen estos muertos, cuerpos a la deriva, cortados, eliminados de su tiempo y arrojados a las aguas espesas, algo para decirle a este presente?

Primo Levi, Teodoro Adorno y Walter Benjamin se enfrentaron en la Europa de la primera mitad del siglo XX al paisaje de la violencia. La respuesta de Adorno en

aquellos tiempos, donde, como lo escribe Víctor Sergei y lo usa Reyes Mate en su título, “era media noche en la historia”. De esa oscuridad nació el imperativo de Adorno, donde estaba prohibido el olvido y donde la postura de Walter Benjamin fue la de agarrar la historia entre las manos y cepillarla hasta que emergiera de su pelambre lo que se escondía, esa historia contraria a la de los vencedores o sea pensar a los vencidos de la historia.

Los campos de concentración y las políticas masivas de exterminio fueron las formas más aterradoras que adquirió la irracionalidad moderna. El Hades de los años cuarenta fue el Lager, y la barca, el tren con su cargamento de futuros muertos. Se trata hoy de una violencia que tiene otro escenario: el agua, el río donde los muertos de la violencia han sido arrojados para que se hundan, para que los animales los devoren y los desfiguren, para que no tengan tumba posible.

El filósofo se encuentra en este caso entre dos maneras de construir olvido: la incineración del campo de exterminio nazi y la desfiguración de los muertos arrojados a las aguas de los ríos. El *filósofo* en el que estoy pensando tendrá en este caso un nuevo lugar de enunciación, la circunstancialidad histórica de esta violencia que puede ofrecer nuevos elementos a la memoria.

Desde Auschwitz, se pensó en borrar las huellas que los criminalizaran; desaparecer e incinerar los cuerpos fue la solución. Pero al contrario, aquí se hizo a la colombiana: se desmembró, picó y se tiró los cuerpos a los ríos. Este tratamiento en la época de “la violencia” recuerda al texto de María Victoria Uribe: *Matar, rematar y contramatar*, en el que la autora afirma que existe una estética del horror, una estética macabra. La violencia ofrece su propia estética macabra como así lo afirma María Victoria Uribe, donde intenta no solo aleccionar⁴ a los vivos sino también a los muertos, burlándose de estos y degradándolos de tal manera que ni siquiera la muerte sea el paso final para la víctima. El paso final es matar la muerte, como lo sentencia perspicazmente.

La memoria, más que una filosofía, es una reivindicación, lo cual implica que aquello en juego son las deudas imprescriptibles con las víctimas de la historia. Las víctimas son tantas y de tanto tipo que apenas en los últimos veinte años dimensionamos esa catástrofe, ese hueco, esa interrupción, ese silencio dejado por todas esas vidas destruidas. Este es un tema que desde la primera década del siglo XXI se empezó a discutir, principalmente en países asolados por experiencias de violencia traumáticas. Siendo la colombiana una sociedad atravesada por décadas de violencia en unas condiciones distintas a las de una dictadura o un totalitarismo de Estado, una situación que Estanislao Zuleta llamó una “democracia enigmática”, una sociedad donde la impresión que se tiene es que las experiencias dejadas por

4 “Pero estos emblemas son del terror en la medida que buscan, a su manera, silenciar y aleccionar, enmudecer y paralizar. No solo imponen una doctrina sino que además, en su fuerte sentido histórico, afirman un tiempo congelado que a pesar de pasar no transcurre como si la historia fuese desde su inicio siempre la misma”. Moneta. Ensayo emblemas, cuerpo y memoria colectiva. [Tomado de internet el 12/07/10]. <http://premionalcritica.uniandes.edu.co/2009/emblemascuerpoymemoria.pdf>

esa violencia no han hecho mella en sus gobernantes y donde la violencia sigue bajando por las aguas de sus ríos.

¿Pero si la memoria es una reivindicación, qué quiere denunciar esa reivindicación? Se trata de la denuncia de un orden de lenguaje que ha legitimado un orden social atravesado por la injusticia. En esa jungla de heridas abiertas, el historiador y el filósofo tienen un nuevo lugar de preocupación y de ocupación. La memoria no se hace sola sino que la memoria existe porque hay personas como el filósofo y el historiador, quienes pueden reconstruir pasados e injusticias olvidadas, las cuales pueden ser incorporadas a unas virtudes ciudadanas, donde se reconozca la amistad, la tolerancia, la responsabilidad y la educación como principios cardinales de un deber ser basado en la memoria, cuyo sitio de vivencia es una ciudad que aspira a encontrar la democracia por el camino del reconocimiento de aquellos que han ocupado sus márgenes y que han permanecido acallados.

La memoria como moda

Durante siglos las víctimas no importaron, eran simplemente cifras, las cuales se mostraban en una imagen; costos inevitables de la guerra, de la escasez de recursos, de la naturaleza, del progreso, de la barbarie. Eran muchas, pero mejor resultaba olvidarlas, enterrarlas, incinerarlas y que el mundo siguiera adelante. Los victimarios en cambio sí han importado; han ocupado los primeros lugares de las páginas de los periódicos y de los libros. Con ellos se tiene siempre que establecer algún tipo de negociación y antes o después de haber sido victimarios terminan ocupando importantes cargos en el poder político. La historia ha tenido buena prensa para ellos, sus acciones han sido justificadas, mientras que las víctimas han sido despreciadas, resultan lastimeras y responsables de su propia situación. Son en últimas los vencidos o los costos colaterales del progreso y de la guerra.

En Colombia, las víctimas han florecido a las orillas de los caminos veredales, en los semáforos de las grandes ciudades, en los andenes. Ríos por donde pasaban los muertos, fosas comunes en territorios campesinos, cuerpos triturados en pedacitos, tal como ha salido a la luz pública con el tema de las víctimas en la ciudad portuaria de Buenaventura. La mirada de esas víctimas interpela y en ocasiones molesta, ante la sensación de que es poco lo que se puede hacer por ellas, preferimos ocultar la mirada y seguir de largo.

El 9 de abril, fecha simbólica del inicio de la violencia en Colombia, mereció ser reconocido como día de víctimas, título otorgado gracias las más recientes cifras de muchísimos colombianos: 5.468.366 por desplazamiento forzado, 57.806 por actos terroristas, 144.443 por amenaza, 98.106 por desaparición forzada, 711.216 por homicidio, 10.714 por minas antipersonas, 76.899 por pérdida de muebles e inmuebles, 32.169 por secuestro, 6816 por tortura. Cada una de ellas exige reparación y que su sufrimiento sirva de ejemplo y de no repetición.

En eso ha consistido el “giro” de la memoria, luego de la Segunda Guerra Mundial, luego de las dictaduras militares del cono sur latinoamericano, luego de las guerras civiles y en medio del conflicto interno colombiano, las exigencias de la memoria y las voces de las víctimas aparecen allí en los debates, en el día a día de la sociedad y toman forma en el calendario cada 9 de abril. ¿Síntoma de humanización de la humanidad? ¿Reconocimiento con una deuda histórica? ¿Oportunismo? El gran peligro es que la justicia de esa causa sea aprovechada y banalizada por los de siempre, por los políticos en turno o por quienes se invisten de víctimas para conquistar algún beneficio de la historia.

El gran riesgo es que la memoria de las víctimas sea banalizada y que con ellas los de siempre ganen más privilegios. Por eso mismo es importante que la filosofía y que la historia discutan, polemiquen, reescriban acerca de los conceptos atinentes a la memoria del sufrimiento. Afortunadamente, las tendencias instrumentales no han desactivado el valor ético de la muerte y del dolor, y la muerte y el dolor son todavía reales y afectan el valor de la vida biológica y de la vida cultural.

Si la moda de la memoria permite que fuera de los privilegiados de la historia y del progreso se privilegie también a los pescadores, los campesinos, las mujeres, todo ese ejército de vulnerados por el desplazamiento y por la guerra, que sea reconocida su voz, que tengan importancia en la política de la historia, en la construcción de un territorio más justo, habrá que darle una bienvenida en la ciudad democrática a esa memoria.

No obstante, si de lo que se trata es de manosear los conceptos, de encerrarlos y manipularlos para la continuación de una injusticia epistemológica, habrá que seguir trabajando desde una matriz filosófica que sea capaz de reconocer la instrumentalización del lenguaje, capaz de dar esa batalla desde el lenguaje mismo por una memoria que no termine solo en una reparación material e individual de las víctimas, sino en la recuperación de esas virtudes ciudadanas que deben preocupar a ciudadanos y no a súbditos y que no consisten en *virtudes para la obediencia*, sino también en *virtudes para la convivencia* entre los seres humanos y de los seres humanos con los demás seres de la tierra.

Durante siglos, los pensadores han reclamado el cielo infinito de la universalidad, solo que a cambio han realizado un olvido o hasta un desprecio por su propio terruño. Dicho de una manera más pretenciosa: por ganar la universalidad han sacrificado su pequeña domesticidad. Frente a esa tradición universalista, algunos pensadores reclamaron el derecho al pequeño territorio y desde allí también hicieron la toma del cielo por asalto: Nietzsche o Benjamin son ejemplos europeos.

En la vereda, esos conceptos con los cuales los estudiosos tratan de arrinconar y reducir la realidad estallan, pues lo que se observa en el campo, en el mundo de la vida, en la calle, en el campo o como se quiera llamar no son entramados de conceptos sino hechos tumultuosos, dispersos, dolorosos, que emergen de la oscuridad del monte y de la cañada. Ese conflicto armado que nos ha costado entender a pesar de lo añejo de sus orígenes, esa lucha entre gentes del mismo

territorio es lo que sigue sin resolverse, es la cicatriz que muchos quisieran encubrir. De allí que pensar la memoria, recoger por el camino diminutas y humildes flores amarillas, represente el esfuerzo por desentrañar una realidad y una experiencia pura y dura que debería interpelar a la filosofía.

Alberto Antonio Verón
Profesor titular
Universidad Tecnológica de Pereira
Febrero de 2014

Capítulo I

Ser ciudadano:

La ciudad de las luces

1. El ser humano necesita de los demás para sobrevivir

Platón cuenta en uno de sus diálogos la particular creación de los seres vivos por los dioses griegos. Primero, se ocuparon de los animales y procuraron que nacieran con los pertrechos imprescindibles para poder sobrevivir: unos vinieron al mundo dotados de fuerza, otros de astucia o de velocidad o siendo diminutos para pasar desapercibido o muy grandes para disuadir a los violentos. Solo el ser humano nació desnudo, descalzo, sin ningún tipo de defensas incorporadas. Cuando Prometeo vio aquello, no le pareció justo, de ahí que ni corto ni perezoso robara a los dioses el fuego y lo que ellos sabían hacer con el fuego para entregárselo a los seres humanos. Con el arte del fuego los humanos podían hacer armas y de esa manera se equilibraba la competencia entre seres vivos. Y no hubo sorpresa cuando advirtió que con esas armas los humanos se defendían, desde luego, eficazmente contra las bestias, aunque también que se destruían entre ellos. Los dioses temieron, entonces, que la raza humana pudiera sucumbir, de ahí que decidieran enviar con toda presteza al más rápido de todo ellos para “que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia para que hubiera orden en las ciudades y convivencia acorde con la amistad” (Protágoras).

Lo que nos cuenta el relator de esta historia, el maestro Protágoras, es que el ser humano necesita de los demás para sobrevivir; es decir, los humanos no podemos

sobrevivir sin convivir. Y las bases de la convivencia son las dos virtudes que los dioses nos conceden a todos, a saber, la conciencia moral y la justicia; el sentido de lo bueno y de lo justo. Lo que, en definitiva, se nos dice es que la base de la convivencia no son las armas sino las virtudes cívicas.

Hablar hoy de virtudes parece arcaico. Relacionamos al ser virtuoso con el ser religioso y la religión, ya se sabe, es un asunto personal, íntimo, privado. ¿Cómo se les ocurrió a los griegos recurrir a las virtudes para explicar la convivencia ciudadana? Ellos entendían que las virtudes eran esas cualidades o valores que el ser humano tiene que hacer suyas, si pretendían lograrse, si querían dar de sí todo lo que llevaban dentro.

Las virtudes se adquieren mediante la educación y el ejercicio. Nadie nace siendo justo o prudente. El exigente aprendizaje de las virtudes consta de dos capítulos: información y práctica. Primero, hay que instruirse en lo que, por ejemplo, significa ciudadanía, un concepto que se ha ido elaborando poco a poco y que hoy, en plena democracia del siglo XXI, tiene una densidad característica. Pero luego hay que llevarlo a la práctica en la vida diaria, si queremos realmente adquirir la virtud cívica. En el relato platónico que hemos evocado se dice que las virtudes cívicas — la conciencia moral y la justicia — son un regalo del cielo; es decir, que cualquiera puede acceder a ellas, si lucha por ellas. Lo que se nos quiere decir es que cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad vale lo mismo la palabra de un carpintero que la de un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre. Lo que hay que saber para convivir o ser ciudadano está al alcance de todo el mundo. Basta con querer saberlo y con tener voluntad para ponerlo en práctica.

Notemos que aunque las virtudes cívicas estén al alcance de todo el mundo, eso no significa que todo el mundo se haya molestado en aprenderlas y practicarlas. El político ateniense Pericles se refiere a ello en un memorable discurso:

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos, sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal; y tampoco nadie en razón de su pobreza encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad(...) Somos en efecto los únicos que a quien no toma parte en los asuntos de la ciudad lo consideramos no como un despreocupado sino como un inútil porque, en nuestra opinión no son las palabras lo que supone un perjuicio (...) sino el no (...) proceder a lo necesario mediante la acción" (Tucidides).

Los atenienses eran unos raros al tomarse tan en serio la igualdad de todos ante el poder y la participación ciudadana. No distinguían entre pobres y ricos a la hora de contar con fuerzas vivas para el gobierno de la ciudad y tampoco celebraban a quienes no echaban una mano en los asuntos públicos porque consideraban

que ocuparse de lo que es común es una pérdida de tiempo. A estos les llamaban “idiotas”, gente que va a lo suyo. Lo que caracterizaba a la ciudadanía ateniense era esa conjugación del principio de “igualdad de derechos” (*isonomía*) con el de “igualdad de palabra” (*isegoría*): la misma ley para todos y todos con la misma capacidad de decidir. Todos, pues, eran legisladores y todos igualmente súbditos de la ley acordada.

Para ser justos con la democracia ateniense hay que hacer dos puntualizaciones. La primera, que era una democracia muy limitada. Hablamos con mucha soltura de “todos”, pero eran unos pocos: para empezar, tenían que ser varones, libres, adultos y atenienses. No formaban parte de esa ágora democrática las mujeres, los esclavos, los niños o los extranjeros. Habida cuenta de que Atenas era una ciudad de unos 300.000 habitantes y que la inmensa mayoría no reunía las condiciones para ser ciudadanos, se puede estimar su número en torno a 6.000. Entre ellos, eso sí, todo iguales; pero superiores respecto a todos los demás, a los que tenían por súbditos y no por conciudadanos. La ciudadanía tiene ahí, en la pregunta de quién es ciudadano, un largo camino por recorrer.

La segunda puntualización se refiere a la naturaleza de la virtud cívica en los griegos. La *polis* o la *cives* o, como diríamos ahora, “la nación” era tan importante que la conducta individual, si quería ser buena o virtuosa, tenía que ajustarse a las leyes, a las costumbres o a los intereses de la misma. La libertad de decidir sobre asuntos de interés público tenía que ajustarse a las leyes de la ciudad. Eso podía llevar a serios conflictos entre los intereses de la nación y las exigencias de la propia conciencia. Sócrates, un gran ciudadano ateniense, modélico desde el punto de vista moral, fue condenado a muerte porque su moral iba contra las leyes de Atenas. El dramaturgo Esquilo immortalizó ese conflicto entre la conciencia y las leyes en la tragedia *Antígona*. Ahí, *Antígona* desafía la voluntad del rey porque entiende que su orden va contra los dictados de su conciencia. El rey Creonte decidió, en efecto, que el cuerpo de su hermano muerto no fuera enterrado como mandan los dioses, sino que fuera arrojados extramuros de la ciudad para que fuera pasto de los buitres. *Antígona* prefiere seguir su conciencia, desafiando la ley de la ciudad, lo que significaba morir ahorcada.

Lo que de aquí se desprende es que la ciudadanía, tal y como la entendían los griegos, es decir, como virtud cívica, tiene un recorrido limitado por el punto de partida. Los ciudadanos griegos no pueden, en efecto, hacer que la voluntad popular sea ley. Esa voluntad tiene que amoldarse a unos principios previos que son las leyes antiguas o las costumbres consagradas de Atenas. Uno no puede ir por libre sino que su libertad es la vida libre “con los padres, hijos y sobre todo con los amigos y conciudadanos”. Como luego diría un filósofo alemán, Federico Hegel, “los antiguos eran éticos pero no morales”; es decir, podían ser buenos ciudadanos si ponían en sintonía su libertad con los intereses de la ciudad, pero no podían permitirse cuestionar la autoridad de las leyes de la ciudad en nombre de los dictados de su conciencia. Para los griegos, ser bueno era ser buen ciudadano, es decir, someterse a los usos, costumbres y leyes de la ciudad. ¿Y qué pasaba si uno quería cambiar las leyes? Pues que se preparaba un buen conflicto. Al fin y al

cabo, cambiar las leyes es una forma de decir que las que hay no son buenas y, por lo tanto, no merecen ser respetadas.

Aristóteles, que era uno de esos ciudadanos convencidos de que Atenas había llegado a un punto en el que “lo mejor era cambiar”, tuvo que hacer grandes equilibrios para casar la necesidad del cambio con el respeto a las leyes existentes. Lo explicó recurriendo a la idea de que la ciudad, igual que un ser vivo, tiene una infancia, una época adulta y un momento de decrepitud. No hay que pensar, entonces, que lo más antiguo fuera lo mejor porque nuestros antepasados habitaran más cerca de los dioses que nosotros. Lo pasado era la infancia y lo que a ella sigue puede ser la madurez, de ahí que sea necesario adaptar las leyes a los nuevos tiempos sin que esa adaptación haya que interpretarla como desprecio a las leyes anteriores, sino tan solo como el desarrollo de ese núcleo de partida que llamamos naturaleza.

Como bien se puede observar, incluso en estos progresistas, el cambio tenía que atenerse a lo que pedía la naturaleza de la ciudad, que no es estable sino que está en movimiento, en tensión hacia su fin o perfección. El ser humano no podía permitirse muchos experimentos sobre cómo organizarse políticamente porque las reglas de la política ya estaban dadas por la naturaleza de la ciudad.

2. Los débiles son excluidos

Estas dos limitaciones que hemos señalado —a saber, que la democracia ateniense era para pocos y que la voluntad del individuo no podía enfrentarse a la autoridad de las leyes, so pena de muerte— indican ya cuáles obstáculos tendrá que superar el concepto de ciudadanía, si quiere llegar a un punto de madurez todavía no alcanzado.

Hay un momento en la historia de Europa en el que se dan las condiciones para afrontar con posibilidades de éxito esos dos obstáculos que vienen de lejos. Ese momento de madurez histórica le conocemos como “modernidad”, lo situamos en el siglo XVIII y está caracterizado por una mentalidad que llamamos “Ilustración” o “Iluminismo”. Este periodo se presenta a sí mismo como un tiempo o iluminado, por oposición a otros tiempos oscuros u oscurantistas en los que no brillaba la luz de la razón. Entonces, un párroco berlinés tuvo la feliz idea de preguntar a los más famosos pensadores alemanes qué era eso de lo que tanto se hablaba, qué era la Ilustración. De todas las respuestas, una, la que dio el filósofo Immanuel Kant, se ha convertido en cita obligada:

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y de valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude*. ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He ahí el lema de la Ilustración. (Kant, 1988).

Según este texto, la Ilustración sería el tiempo de madurez de la humanidad porque se atreve a pensar por su cuenta. Es un tiempo que clausura un largo periodo de la humanidad en el que el ser humano, en vez de pensar, daba por bueno todo lo que la religión le decía. Esa época de inmadurez era, a diferencia de la infancia biológica, culpable porque el ser humano disponía de la razón, pero no se atrevía a hacer uso de ella. Eso debe acabarse. Hay que atreverse a pensar libremente. Hay que hacer uso público de la razón. Ese es el signo de los nuevos tiempos que también llamamos “modernidad”.

¿Pero qué significa pensar por cuenta propia o hacer uso público de la razón? Lo explica el mismo Kant en el Prefacio a la *Crítica de la Razón Pura*: “nuestra época es la época de la crítica a la que todo debe ser sometido. Hay quien —como la religión— trata de sustraerse a ella en nombre de su santidad, su legislación y su majestad. Pero esa postura acarrea la justa sospecha contra ella y entonces no puede esperar respeto de la razón, algo que solo se otorga a quien pase el examen de la crítica libre y pública” (cf Reyes Mate, 1973).

Pensar por cuenta propia significa someter a crítica, a la crítica de la razón, todo lo que circule entre nosotros como verdad indiscutible, por ejemplo, la religión. Si la religión quiere presentarse ante la humanidad como verdadera, tendrá que cambiar de estrategia. Ya no vale decir que es verdadera porque Dios lo ha revelado; ahora tendrá que pasar por taquilla y someterse al examen “público y crítico” de la razón. El cambio es mayúsculo, pero si se mira bien afecta no solo a la religión sino también a las leyes de la ciudad que en Atenas se presentaban ante los ciudadanos como inviolables y dotadas de una autoridad propia. También las leyes de la ciudad tendrán que pasar por taquilla y someterse a la autoridad de la razón. Antígona ha encontrado, veinticinco siglos después de su desafío a la autoridad vigente, un aliado de primer orden.

Tenemos, pues, que el ser humano moderno lleva en sus genes la responsabilidad de construir el mundo; es decir, de organizar la convivencia partiendo del uso crítico y libre de la razón. Eso significa que a partir de ahora los cimientos de la política no pueden ser impuestos por ninguna autoridad extraña al ser humano — la religión o las leyes heredadas —, sino que tienen que ser decididos por él mismo.

El ser humano es autónomo y, al mismo tiempo, responsable de lo que ocurre en el mundo. En esta última afirmación se esconden los dos grandes principios del ser moderno, a saber, el de autonomía y el de universalidad, dos principios que son vitales a la hora de dar una respuesta a esos problemas que la humanidad arrastra desde los tiempos antiguos (recordémosles: la democracia ateniense era para pocos y la voluntad del individuo no podía enfrentarse a la autoridad de las leyes, so pena de muerte). Autonomía significa que el único legislador legitimado para hacer leyes que exijan la obediencia del ser moderno es el propio ser humano. Por supuesto, una comunidad necesita leyes que hay que cumplir, pero a un ser libre solo le puede exigir obediencia su propia decisión libre; es decir, las leyes que él mismo se ha impuesto con los demás, por supuesto. Si yo soy libre, los demás también, y juntos decidimos lo que sea bueno para todos; es decir, las leyes que

nos deben regir. Ahí asoma el segundo principio: el de la universalidad. Lo que yo decida libremente; si ello busca alcanzar la categoría de “moral” no basta que solo sea bueno para mí: debe serlo también para los demás. Bueno es aquello que siendo bueno para mí lo sea también para los demás; buena es aquella decisión mía que de alguna manera compromete a toda la humanidad.

Lo que se desprende del doble principio ilustrado es que en una sociedad moderna, construida bajo la inspiración ilustrada, todos los seres humanos tenemos que ser al mismo tiempo legisladores y súbditos. Somos legisladores porque nada nos puede obligar si no es decidido por nosotros mismos: no hay autoridad superior a nuestra propia voluntad. Eso es exactamente lo que decimos cuando afirmamos que el pueblo es soberano o cuando se escriben leyes como la Constitución española, cuyo primer artículo estipula que “la soberanía nacional reside en el pueblo español del que emanan los poderes del Estado”. Y al mismo tiempo, todos súbditos en el sentido en que todos quedamos sometidos al imperio de la ley porque la ley no es el resultado de una voluntad libre que se impone sobre los demás, sino de todas nuestras libertades conscientes de que la libertad encuentra su grado de bondad cuando toma una decisión teniendo en cuenta el bien de todos.

Si todos somos legisladores y todos súbditos, podemos, entonces, encarar de una manera nueva los dos problemas políticos que tenemos pendientes. Si todos somos legisladores, se acabará con la idea de que solo pueden ser ciudadanos una élite de privilegiados. Y si todos tenemos que someternos a lo que libremente decidamos, el rey de Tebas estará en la misma posición que la ciudadana Antígona. De entrada, vale tanto la voluntad de uno como de la otra. Y lo que convierte a la voluntad de cada cual en ley es su dimensión universalista, esto es, su capacidad de incluir a los demás, de tener en cuenta los intereses de los demás a la hora de fijar el suyo propio.

3. Nacemos iguales y libres

No se piense que todo esto son solo ideas. Convendría recordar, a propósito de las ideas, aquella historia del escritor inglés Thomas Carlyle, donde hablaba el hombre de letras con un banquero suizo sobre lo divino y lo humano. En un momento determinado el hombre de negocios le espetó al entusiasmado pensador inglés: “ideas, eso son solo ideas”. A lo que el inglés replicó: “ideas, ¿solo ideas? ¿Sabe usted que con esas ideas un puñado de hombres confeccionaron una *Encyclopédie* y que la segunda edición de la misma se hizo con la piel de los que se habían reído de la primera?”. Se refería lógicamente a los hombres ilustrados; la enciclopedia en cuestión era la que editaron Condorcet y D’Alembert y los que en ella escribieron, los famosos enciclopedistas, contribuyeron poderosamente a cambiar el mundo.

El primer fruto político de las ideas ilustradas fue la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, aprobada el 26 de agosto de 1789 por la Asamblea Nacional

convocada por el rey de Francia, Luis XVI, para levantar una nueva constitución a la altura de los tiempos. Los diputados entendieron que la nueva Carta Magna debía ir precedida de una declaración que empezaba así:

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los Gobiernos, han decidido exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, con el fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde permanentemente sus derechos y deberes.

En el preámbulo se decía a los futuros legisladores que a la hora de tomar decisiones concretas debían atenerse a unos principios fundamentales cuyo olvido, desconocimiento o desprecio han sido la causa de todos los males políticos y de la corrupción de los gobiernos. Era esta una idea que venía de los Estados Unidos, más exactamente de la *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia*, del 12 de junio de 1776, santo y seña de la revolución americana.

Estos principios, que amparan a los representantes del pueblo y a su posteridad y que son base y fundamento del gobierno, son los Derechos Humanos. La Asamblea Nacional francesa, “en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo”, hace una enumeración solemne: que los hombres nacen libres e iguales en derecho, no aceptándose más diferencias sociales que las que convengan al bien común (artículo 1); que el principio de toda la soberanía reside en la nación, de suerte, nadie, ni individuo ni institución, disponen de más autoridad que la que emane de la nación (artículo 3); que la libertad consiste en hacer todo lo que no dañe a otro (artículo 4); que la ley es expresión de la voluntad general y que todos están llamados a participar según su capacidad (artículo 6); que todo hombre es inocente mientras no sea declarado culpable (artículo 7); que nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso las religiosas (artículo 10); que la sociedad puede pedir cuentas a todo funcionario público (artículo 15); que la propiedad privada, puesto que es un derecho inviolable y sagrado, es intocable a no ser porque lo exija la necesidad pública y siempre con una justa indemnización (artículo 17).

Sabemos por la historia que estos derechos irrumpieron en aquella Asamblea con tal fuerza que se llevaron por delante a la monarquía que la había convocado con el ánimo de encauzar las inquietudes sociales y las exigencias políticas de un pueblo que ya no aguantaba las reglas de juego del “antiguo régimen”. Esos derechos inauguraban un tiempo revolucionario que acabaría decapitando al rey y derrumbando a la monarquía.

La pregunta que tenemos que hacernos es si con esa *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* todos los seres humanos empezaron a ser iguales, si se suprimieron las diferencias sociales producto de injusticias pasadas, si todos pudieron participar directa o indirectamente en la toma de decisiones, etc. Hay un hecho significativo que puede ayudar a dar una respuesta. Su protagonista

es Robespierre, el severo líder revolucionario que mandó entre 1792 y 1794. Este hombre y los revolucionarios que le siguieron sabían que la revolución en curso tenía por objetivo principal la plena incorporación a una sociedad republicana —es decir, a una sociedad de libres e iguales— de los hasta entonces excluidos por una sociedad aristocrática y por un régimen absolutista. Entre ellos, había dos grupos bien diferenciados: por un lado, “el pueblo burgués”, clase media acomodada; por otro, “el pueblo llano”. Uno y otro estaban interesados en conquistar la dignidad republicana, a saber, ser respetados como seres humanos, ser sujetos de derechos y poner fin al vasallaje medieval que aún padecía, por lo menos el pueblo llano.

Lo que observaron los jacobinos es que uno y otro deseaban llegar al orden republicano pero de manera distinta: mientras que al “pueblo burgués” lo que le interesaba era lo suyo, su incorporación, esto es, acabar con las rigideces, los privilegios, las cargas y las barreras del viejo régimen que les impedía su pleno desarrollo económico y social, ocurría que al “pueblo llano” lo que le interesaba era acabar con toda exclusión, consciente de que si el sistema disponía de una rendija para la desigualdad y la esclavitud, habría esclavos y desiguales.

El temor del “pueblo llano” de que la ola revolucionaria solo alcanzara a la burguesía empezó a confirmarse pronto. Pronto apareció claro, en efecto, que la igualdad y la libertad revolucionarias se traducían por “libre ejercicio de la industria y del trabajo”. Cuando el pueblo quiere aplicarse las consignas revolucionarias, mediante protestas porque no les llega para comer, se les responde con la represión. El pueblo ha quedado excluido de los ideales revolucionarios.

Robespierre aprovechó un debate sobre la composición social del nuevo ejército revolucionario, llamado Guardia Nacional, del que se quería excluir a los desposeídos porque no eran de fiar, para denunciar lo que estaba ocurriendo. El líder jacobino se preguntaba si las nuevas leyes “no han sido establecidas para proteger a la debilidad contra la injusticia y la opresión... Pero los ricos... han pretendido que sólo los propietarios son dignos del nombre de ciudadanos” (Domenech, 2005).

Para la República que anunciaba la Revolución francesa todos eran ciudadanos, también los pobres. Y para dejar bien claro que los ideales revolucionarios de libertad e igualdad a los que se refiere la *Declaración* de 1789 cobijaban también a los pobres, añadió a la *égalité* y *liberté*, el tercer miembro de la trilogía revolucionaria: *fraternité*. La fraternidad estará siempre ahí para recordar que los pobres también son libres e iguales.

El término está bien pensado. La fraternidad evoca la idea de que la sociedad es una familia y los hombres son hermanos. Si tenemos en cuenta que durante siglos ha dominado una “ley de familia”, en virtud de la cual algunos de sus miembros eran tratados como esclavos, el término de fraternidad exige para esos excluidos por la sociedad medieval pleno reconocimiento de sus derechos, tenemos que reconocer la novedad y provocación que llevaba consigo el término en cuestión. Para el pueblo llano, a partir de ese momento, “hermanarse” era un

gesto reivindicativo de gran valor: equivalía a emanciparse de la tutela a la que había estado sometido hasta entonces.

La fraternidad no tiene límites, por eso se habla de “fraternidad universal”. Hermanos son no solo los pobres de casa, sino también los esclavos de lejos y los colonizados por el imperio francés. Por eso, la fraternidad revolucionaria es inmediatamente traducida en abolición de la esclavitud y en renuncia a la conquista militar. “La más extravagante de las ideas que puede nacer en la cabeza de un político”, dice Robespierre:

es creer que basta que un pueblo entre a mano armada en un pueblo extranjero para que éste adopte sus leyes y su constitución. Nadie quiere a los misioneros armados, y el primer consejo que dan la naturaleza y la prudencia es rechazarlos como enemigos.

“Los hombres nacen y permanecen libres e iguales” decía el artículo primero de la *Declaración* de 1789. Como el artículo estaba en peligro de quedar en papel mojado, Robespierre y los suyos se encargaron de hacerlo realidad, por eso abolieron la esclavitud, renunciaron a las guerras coloniales, consideraron ciudadanos a los desposeídos e impusieron el sufragio universal. Todas estas explicaciones era lo que sobreentendían con el término “fraternidad”. Pues bien, contra esa ambiciosa democracia fraternal se sublevaron el 8 de termidor de 1794 fuerzas sociales y políticas que dieron al traste con el Estado jacobino, bajo el lema “es evidente que los propietarios, sin cuyo permiso nadie podría conseguir en el país alojamiento y manutención, son los ciudadanos por excelencia”.

Los nuevos revolucionarios abolieron el sufragio universal, volvieron las guerras de conquista de la mano de Napoleón y las prácticas esclavistas. A la vuelta de una de esas guerras, el 18 brumario de 1799, Napoleón dio un golpe de Estado inaugurando el llamado Consulado, en el que quedarían sepultadas la mayoría de las conquistas ganadas por la fraternidad.

Toda la historia posterior a la *fraternité*, es decir, a la universalización de las conquistas revolucionarias (igualdad y libertad), va a ser una lucha entre quienes se oponen y quienes se defienden. Lo nuevo es que esa oposición tiene como epicentro la propiedad. Lo decía tempranamente un agudo observador de lo que estaba pasando, Tocqueville:

Muy pronto la lucha política se entablará entre los que poseen y los que no poseen; el gran campo de batalla será la propiedad, y las principales cuestiones de la política discurrirán sobre las modificaciones más o menos profundas que habrá de sufrir el derecho de los propietarios (Domenech, 2005, p. 115)

Ahora ya sabemos qué hace que uno sea libre e igual: el título de propiedad. Habrá episodios en los que el pueblo llano se una al pueblo burgués para luchar juntos contra algún monarca absolutista, como ocurrió en 1830 y 1848, pero a partir de ese momento, los campos estuvieron definidos por la propiedad. De un lado, los que poseen, aunque sean unos volterianos y otros eclesiásticos; por otro, los

desposeídos, que no tendrán inconveniente en aliarse con cristianos sensibles a la “cuestión obrera”.

En todo ese tiempo, el término “fraternidad” fue como un resorte eficaz. Para los revolucionarios socialistas de 1848, la palabra iba asociada a la recuperación del sufragio universal, la supresión de la esclavitud en las colonias o el reconocimiento de los derechos de la mujer. Para los otros, los llamados “gens du bien” (que se oponían a la “gens du rien”) la palabra producía salpullidos. Un panfleto de 1848 respondía a la pregunta ¿qué es la fraternidad? de la manera siguiente: “la necesidad generalmente sentida por el pobre de saquear la fortuna del rico y si es preciso, de matarle”.

Desde el momento en que la igualdad y la libertad se plantea en el terreno económico, la invocación a la fraternidad no basta. No bastan las declaraciones cuando los condicionantes son materiales. Llevar la igualdad al terreno económico significa dar un contenido material a la fraternidad. Lo que se impone entonces es cambiar o crear las condiciones materiales para que la libertad o la igualdad dejen de ser palabras vanas. Mientras no se abordan esos problemas, la burguesía podía mofarse de la fraternidad. Había que pensar en fórmulas más eficaces de cofraternización. Eso es lo que comprendió bien el socialismo y a eso se refería en este texto Karl Marx al criticar el recurso al término “fraternidad” como si fuera una palabra mágica capaz por sí misma de superar las diferencias económicas y sociales que dividían y enfrentaban a los seres humanos. Escribe:

La fraternidad —esa cómoda abstracción de los conflictos de clase, esa sentimental nivelación de los contradictorios intereses de las clases, esa ilusoria elevación por encima de la lucha de clases— fue el verdadero santo y seña de la Revolución de Febrero (se refiere a la revolución de 1848)... El proletariado parisino se disolvió en los goce de esa generosa embriaguez de fraternidad (Domenech, 2005, p. 122).

Lo que está diciendo Marx es que los obreros parisinos se pusieron del lado de la burguesía; juntos lucharon contra el gobierno despótico de turno. Cuando lo consiguieron, celebraron ese encuentro como un gran momento de fraternización. Pero pronto se dieron cuenta de que la burguesía había tratado a los obreros de “hermanos” solo mientras luchaban a su lado. Una vez hecho el trabajo y dejado el gobierno en manos de sus compañeros de armas, los burgueses las volvieron contra los obreros, sus enemigos de clase.

Si durante un tiempo el enfrentamiento social parecía ser entre modernos y antiguos, entre laicistas y clericales, es decir, entre los que se sentían ilustrados porque confiaban en la razón y los que añoraban la autoridad de la religión y del príncipe, ahora cambian las cosas o, mejor dicho, muestran su verdadero rostro. Ahora resulta en efecto que la verdadera división es entre ricos y pobres, entre poseedores y desposeídos, por eso se une la burguesía volteriana con la clerecía más reaccionaria. Un caso emblemático es el político liberal Thiers, antiguo comecuras, que ahora busca el apoyo de la iglesia. Este político ve peligro en el afán educador de esos “pequeños institutores laicos” que quieren insuflar en los obreros

el espíritu republicano cuando lo que hay que enseñarles son sencillamente las cuatro reglas. Pide entonces que “le traigan a hermanos de las escuelas cristianas”, a los que persiguió en otro tiempo, pero que ahora estima sobre todo, pues saben “propagar esa buena filosofía que enseña al hombre que está aquí para sufrir”. Y otro colega suyo, de la misma camada liberal, Louis Veuillot, apostilla: “la sociedad tiene necesidad de esclavos; no puede subsistir más que a ese precio. Es necesario que haya hombres que trabajen mucho y vivan perramente”.

El rechazo frontal de los gobiernos burgueses parlamentarios a las demandas obreras confirmó a los trabajadores que lo que esos estados ofrecían a los obreros no era una carta de ciudadanía sino algo parecido a una “dictadura de clase”. Vivían en una polis que no les reconocía como ciudadanos porque les hurtaba la participación en la política y también las condiciones mínimas de existencia. Solo encontraban ayuda y solidaridad entre los de la misma condición. Aparecía así la mentalidad de la “lucha de clases” y desaparecía la idea de una nación, de una patria común, de unas instituciones que fueran de todos. Los obreros tuvieron entonces que crear sus escuelas, sus economatos, sus centros culturales, sus editoriales, sus periódicos y hasta sus bancos.

Solo poco a poco se reconciliaron con las instituciones ciudadanas hasta entonces patrimonializadas por la burguesía. Fue cuando experimentaron que la acción política dentro del Estado burgués daba resultados; que además de la revolución había sitio para reformas graduales que mejoraran su suerte. Eso unido a la desastrosa experiencia de los totalitarismos del siglo XX, tanto del fascismo como del estalinismo, en los que no cabía el socialismo democrático, explica la asimilación por el socialismo de las instituciones civiles. Para ese socialismo, el Estado tiene que ser de Derecho —es decir, basado en el respeto a las libertades individuales— y además Social, esto es, consciente de que tiene que contribuir a mejorar la situación material de los más pobres. El Estado Social de Derecho es un valor en sí mismo, un patrimonio irrenunciable que tiene mecanismos, además, para avanzar en la mejora de las condiciones de vida de los menos favorecidos. De esta suerte, el socialismo de la socialdemocracia moderna se reconcilió con el concepto de ciudadanía, dándole el añadido de preocupación social.

4. Conquista de los Derechos Humanos

La Declaración americana de Virginia de 1776 y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, son hitos en la historia de los Derechos Humanos que son la auténtica carta magna de la ciudadanía. Conviene tener en cuenta que esos derechos no son fruto de un manifiesto, escrito por algún iluminado, sino conquistas arrancadas a los poderes del momento con muchos sacrificios. Bien podemos decir que estamos ante un proceso que no ha terminado aún.

Esa historia de lucha viene de muy lejos. Un ejemplo puede iluminar lo que se quiere decir. En 1510, diecinueve años después de la llegada de Colón, una modesta comunidad de dominicos recién llegados a La Española vieron cómo la

conquista americana por los españoles producía muertes, asesinatos, explotación y violación de todos los derechos divinos y humanos. Deciden entonces denunciar con un sermón a cargo de uno de ellos, de Antón Montesinos:

¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios?, ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas?, ¿cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer ni curarles de sus enfermedades? (Gutiérrez, 2003, p.46).

Detrás de esas preguntas están la experiencia de la esclavitud, de la violencia ilegítima de la conquista, del maltrato inhumano de los encomenderos. Ciertamente es que esas preguntas indignadas nacen de la idea de ser humano que tienen estos misioneros y que no es compartida, de ahí su última pregunta: “¿acaso no son hombres?”. Más aún. “¿no estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?”. Para muchos, los indígenas no eran humanos, al menos en el sentido que ellos lo eran. Como les consideraban seres humanos inferiores, podrían tratarlos como esclavos.

Fruto de la reflexión de muchas generaciones sobre el maltrato del ser humano por el ser humano es la conciencia, reflejada en las declaraciones de 1776 y de 1789, de que todos los seres humanos somos iguales en dignidad. Nace entonces la primera generación de Derechos Humanos conocidos como *derechos de la libertad* o derechos civiles. Su intención es proclamar el valor del individuo y de sus libertades ante la intromisión injustificada de los poderes políticos, religiosos o económicos. Los primeros derechos reconocidos son los de las libertades: libertad de religión, libertad de expresión, derecho de propiedad, derecho a la seguridad, derecho a tener un juicio justo.

Con esta primera generación de derechos se afirma que todos los hombres son iguales en la libertad o iguales ante la ley que protege las libertades. No era todo pero era mucho. Con esos derechos no hubiera sido posible, por ejemplo, la conquista de América, tal y como querían los dominicos de La Española y tal como no cesó de predicar Bartolomé de Las Casas, el heredero del “espíritu de Montesinos”. Digo que no era todo porque ni siquiera entonces se reconocían esos derechos a todos los seres humanos. Los mismos, en efecto, que proclamaron esos derechos, se los negaban a los esclavos, o a los pobres o a las mujeres. Los Estados Unidos tenían, sí, una constitución que proclamaba la libertad como un derecho universal pero no abolió la esclavitud. Quienes entonces se pusieron a hablar de fraternidad lo que querían era que se tomara en serio la libertad para todos.

Ya hemos visto cómo pronto la prédica de la fraternidad no fue suficiente. Había que dar un paso más. Era necesario completar esa primera generación de Derechos Humanos con los *derechos de la igualdad*. No de la igualdad en la libertad, sino de la igualdad material, al menos en lo fundamental. Sin unas condiciones generales de igualdad mínima en educación, en la seguridad social, en la protección de la salud, en el trabajo y en la vivienda, de poco servía proclamar la igualdad en la libertad. Es la hora de los derechos sociales que serán recogidos en la solemne Declaración

de los Derechos Humanos de 1948. Sin esos derechos materiales no hay justicia posible ni ciudadanía real.

Hay que señalar, finalmente, que estamos asistiendo a la emergencia de la tercera generación de Derechos Humanos, que se suman a los conseguidos por las dos grandes tradiciones de occidente: la liberal y la social. Son los llamados *derechos de la solidaridad*, que tratan de responder a los grandes retos de nuestro tiempo: la amenaza de la guerra total y del terrorismo internacional; la amenaza de los desastres ecológicos; la amenaza que suponen las enormes diferencias entre países pobres y ricos y finalmente la amenaza del desarrollo tecnológico que pone en peligro nuestro derecho a la intimidad e incluso a una muerte digna. Pues bien, los *derechos de la solidaridad* responden a esos peligros con la proclamación del derecho a la paz; a la preservación del medio ambiente, pensando en el mundo que dejaremos a nuestros nietos; a una justicia global y al uso de la ciencia y de la tecnología al servicio de los seres humanos y no al revés.

5. La fragilidad de los Derechos Humanos.

Los Derechos Humanos han sido una gran conquista porque consiguieron situar la dignidad humana no en la cuna sino en el nacimiento, en el mismo momento del nacimiento. A partir de ese momento, la ciudadanía era el despliegue de la dignidad humana con la que todos y cada uno de los humanos vienen al mundo. Pero una vez dicho esto conviene no perder de vista la gran fragilidad de los Derechos Humanos. Basta echar una mirada a nuestro alrededor o a las noticias para darnos cuenta de que siguen brillando por su ausencia en muchos lugares del mundo: aún hay esclavos, niños y niñas esclavizadas; pese a que nunca el mundo fue tan rico, siguen aumentando los pobres hasta el punto en que cerca de 18 millones de seres humanos mueren de hambre cada año, sigue la carrera armamentística y el expolio de los mares, la polución del aire y el envenenamiento de la tierra.

Lo que hay que decir enseguida es que esa fragilidad de los Derechos Humanos es congénita. La Declaración de 1789 decía en su primer artículo que “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales”. Somos libres por nacimiento, por el mero hecho de nacer humanos. Pero ya el artículo tercero recorta esa generosa afirmación al decir que “el origen de toda soberanía reside esencialmente en la nación”. ¿Entonces qué hay de nuestras exigencias?, ¿deben someterse y compaginarse con lo que cada nación decida? Ahí se anuncia un conflicto entre los derechos del ser humano y los papeles que da el Estado. Si resulta que los contenidos de los derechos se obtienen con la venida al mundo, los Estados solo tendrían que confirmarlos; pero si los derechos en cuestión se obtienen por ser miembro de un Estado, entonces de poco valen los derechos si no vienen acompañados de papeles.

Este no es un debate teórico. Entre las dos grandes guerras mundiales nacieron en Centroeuropa muchos Estados basados en las raíces étnicas mayoritarias. Las minorías que no pertenecían a esas etnias fueron desnacionalizadas y convertidas

en apátridas. Entonces hicieron la experiencia de lo que significa andar por el mundo sin más dignidad que la de ser humano: era no ser nada. Era mucho más rentable ser delincuente que apátrida inocente, pues el delincuente estaba sometido a las leyes del Estado, leyes que le condenaban, efectivamente, pero también que en ese acto de sanción le consideraban sujeto de derechos. Lo peor era ser considerado apátrida o refugiado porque era lo mismo que decir superfluo, que estar de más. Lo que esta gente experimentó, antes y después de la guerra, es que es no es lo mismo ser humano que ser ciudadano: era mucho más importante ser miembro de una nación, de una comunidad, que ser merecedor de los derechos solemnemente declarados por la ONU, y antes por los revolucionarios americanos y franceses. Como dijo en una ocasión un ministro español de Asuntos Exteriores, Abel Matutes, a propósito de una estampida xenófoba en un pueblo almeriense: “para el Estado el emigrante sin papeles, no existe”. Entiéndase bien, existe como mano de obra, como brazo de trabajo sin cuerpo humano, pero no como sujeto de derechos. Eso solo se consigue en el momento en el que el Estado le otorga los documentos.

Hoy como ayer, quien solo dispone de los Derechos Humanos preferiría canjearlos por la de ser miembro de un Estado, porque sabe por experiencia que es mucho más grave la pérdida de la nacionalidad que la violación de los Derechos Humanos. En efecto, cuando uno pierde la nacionalidad, pierde su pertenencia a la condición humana, cuando uno pierde su hogar, pierde el derecho a tener hogar, cuando uno pierde la protección de su gobierno queda incapacitado para conseguir la de otro.

Lo que esto significa es que la historia ha quedado atrapada por el artículo tercero. Para que fuera efectivo el artículo primero —a saber, “que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden ser privados...”. (Declaración de Virginia de 1776)— habría que disponer de un gobierno a la altura de la naturaleza humana, es decir, un gobierno mundial que vigilara y sancionara el cumplimiento de estos derechos innatos. Pero el único gobierno que conocemos es el de la nación —el del Estado-nación o el de una asociación de Estados-naciones como pueden ser la Unión Europea o la misma ONU—. Estamos pues lejos de un poder derivado de la naturaleza humana.

Muchos piensan que, pese a todo, hay que seguir hablando y defendiendo los Derechos Humanos porque, aunque no puedan imponerse por sí mismos, son una especie de conciencia moral mundial que saca los colores al país, grupo humano o persona individual que no los respete. Sin olvidar, por otra parte, que el espíritu que los anima ha ido encarnándose en muchas disposiciones de los Estados, los cuales sí son eficaces. Gracias a los Derechos Humanos se ha creado, por ejemplo, el Tribunal Penal Internacional, que persigue a los genocidas doquiera que estén; o se han establecido unos principios en bioética que guían las investigaciones y las prácticas médicas en estos campos.

Es verdad que los Derechos Humanos están resultando útiles al ser humano, pero habría que ser conscientes de que estamos ante un territorio aún inseguro que necesita grandes clarificaciones, también teóricas, para no caer en el autoengaño.

Señalaré, para terminar, dos extremos que exigen una reflexión más profunda. El primero lo tomo de Walter Benjamin. Este pensador se pregunta cómo es posible que digamos que los seres humanos somos iguales o libres, por nacimiento, cuando no lo somos, pues unos nacen herederos de fortunas y otros de infortunio. ¿En qué humano estamos pensando cuando decimos que nacemos iguales y libres y no es así? Evidentemente, no es el ser de carne y hueso que en su inmensa mayoría no queda afectado por los famosos Derechos Humanos. Estamos pensando en un ser abstracto, claro, o en tal y como debiera ser. Lo que en el fondo pensamos es que el ser humano debería ser tratado como igual y libre, etc. Para decirlo en la jerga filosófica, el sujeto de los Derechos Humanos no es el hombre real sino un hombre transcendental, que es una construcción ideal, cuyo inconveniente es que no existe.

Lo que es realmente preocupante no es esa construcción ideal del ser humano, que vale como utopía, sino el que no demos importancia al ser humano real que nace desgraciado. Si resulta, en efecto, que seguimos predicando la igualdad y la libertad en el ser humano por el hecho de nacer humano, aunque no sea ni libre ni igual, es porque pensamos que poco importa la situación real del ser humano a la hora de hacer una teoría sobre el ser humano. Cuenta más la idea que nos hacemos del hombre que su situación real. Y eso sí que es preocupante porque si nos importaran mucho los Derechos Humanos —y nos deben importar por lo que se juega en ellos—, entonces deberíamos reconocer que la igualdad es una tarea pendiente, una meta que tenemos que conquistar y no un hecho.

El segundo punto quiere señalar lo difícil de esa tarea. Hay Derechos Humanos —me refiero a los *derechos de la libertad*— que no se cumplen porque hay Estados totalitarios o corruptos que se oponen a los derechos más elementales. Otros derechos —los *derechos de la igualdad*— no se cumplen porque los Estados son pobres o no tienen medios para cumplirlos. Y otros —los *derechos de la solidaridad*— que no se cumplen porque van contra nuestros intereses y nuestras convicciones más profundas. De esto es de lo que hay que hablar.

Esta tercera generación de derechos —derecho a la preservación del medio ambiente y, de una manera más general, a la vida del planeta— se topan con el progreso, de suerte que estos Derechos Humanos con quien tienen que vérselas no es contra Estados corruptos o pobres, sino contra nosotros mismos. Lo que llama la atención es la sensibilidad existente sobre estos problemas. Los ecologistas, que hace 30 años eran vistos como radicales agoreros de desgracias inventadas, son ahora escuchados con ansiedad porque hemos empezado a experimentar sobre nuestras propias carnes la verdad de sus peores augurios.

El planeta Tierra muestra síntomas de agotamiento no por los años que lleva dando vueltas alrededor del sol sino por el daño que le hacemos los seres humanos. Enumeremos algunos de estas señales de peligro:

La brutal deforestación de Amazonia. En tres siglos de colonización se talaron unos 100 km²; pues bien, en tan solo 13 años de dictadura militar la de forestación alcanzó los 300.000 km² y la cosa sigue a ese ritmo. Si en 1950, el 30% de la superficie terráquea era bosque, hoy no llega al 5%.

El galopante avance de la desertificación del planeta que anuncia los cambios climáticos que ya conocemos.

El agotamiento de recursos y la destrucción de la biodiversidad. La Tierra es rica, pero sus recursos son limitados. Como decía Gandhi: “nuestro planeta ofrece todo lo que el hombre necesita, pero no todo lo que el hombre codicia”. Cada día desaparecen unas cuarenta especies animales y vegetales. La disminución de la capa de ozono, la barrera protectora de nuestra atmósfera contra las radiaciones ultravioletas del sol. La contaminación del agua, del aire, del mar y de la tierra. La carrera armamentística o la superpoblación del planeta.

A la vista de lo que está ocurriendo, caben dos salidas: asumir resignadamente, como algunos piensan, que “la meta final del hombre es la abolición del hombre”. Parafraseando al Makoki, habría que decir que el lema del ser humano es “de victoria en victoria hasta el fracaso final”. O bien, confiar en la capacidad ética del ser humano, capaz de dar un volantazo en los momentos de peligro y decir basta. El poeta Hölderlin decía que “cuando se acerca la salvación aumenta el peligro”; ha llegado la hora de invertir los términos y decir: “cuando aumenta el peligro, crece la necesidad de salvación”. En enero de 2007 la prensa mundial se hizo eco de unas declaraciones de varios científicos, entre ellos, el cosmólogo británico Stephen Hawking, que resumían así el estado de la cuestión:

Mientras nos acercamos al borde de una nueva era nuclear y a un período de cambio climático sin precedentes, los científicos tienen una vez más la responsabilidad de informar sobre los peligros que afronta la humanidad. Prevemos un gran riesgo si los gobiernos y las sociedades no actúan para dejar obsoletas las armas atómicas y para frenar el cambio climático.

Parecería lógico que el ser humano decidiera salvarse. Lo que tenemos que reconocer es que la salvación no es cosa exclusiva de los políticos, ni de que cumplan los protocolos de Kioto. El problema somos nosotros mismos o, más exactamente, nuestra idea de progreso. El progreso goza de un indiscutible prestigio. Cualquier político que se precie de serlo dirá que su programa es “de progreso”. Ese prestigio tiene que ver con la mentalidad moderna. Cuando esta irrumpe en el siglo XVIII en Europa, se presenta como lo opuesto al “antiguo régimen” empeñado en conservar las cosas, en impedir el cambio, en hacer valer la tradición y el pasado. Los modernos, por el contrario, quieren inventar la realidad, creen en la novedad y prometen un mundo nuevo. Para ello tienen que dar la espalda al pasado y entregarse al progreso. Recordemos cómo influye esto en la universidad. Durante siglos, la universidad era el lugar donde se transmitían los saberes, es decir, se pasaba a las nuevas generaciones lo que las viejas habían recibido de sus mayores. Pero se pensaba que los contenidos eran siempre los mismos: *philosophia perennis*.

La universidad moderna, ideada por el ilustrado Humboldt, nació bajo el convencimiento de que la universidad que no investiga no sabe enseñar. El acento se pone en el descubrimiento de saberes pero empezando por los profesores. Hay que enseñar sobre todo lo que se descubre y no solo lo que se recibe. Todo esto es inobjetable ¿Cuál es, entonces, el problema? Esta manera de ver las cosas trajo un desarrollo espectacular en la ciencia y, consecuentemente, en la tecnología, en la industria, en la economía, en la medicina, etc. del que se ha beneficiado una parte de la humanidad. Pero ha tenido un costo muy elevado: el desarrollo industrial del siglo XIX se hizo en buena parte gracias a la universalización del esclavismo; se están agotando los recursos energéticos; hemos contaminado el agua, el aire y la tierra; la tierra está amenazada en su existencia por armas que nosotros mismos hemos creado.

Todo eso es progreso —la llegada del ser humano a la luna y la construcción de la bomba atómica— de ahí que tengamos que preguntarnos sobre la calidad del progreso. Esa pregunta puede ser formulada así: ¿está el progreso al servicio de la humanidad o la humanidad al servicio del progreso? No es lo mismo. Si la humanidad está al servicio del progreso, entonces será bueno todo lo que haga avanzar el conocimiento. Lo demás será secundario. Por “demás” hay que entender dos cosas: en primer lugar, el contenido de lo que se investigue. Da lo mismo inventar la bomba atómica que descubrir una vacuna que salve vidas. Lo importante es conquistar nuevos mundos para el conocimiento. En segundo lugar, no debe importarnos el costo humano y social del progreso. Si hay que hacer una guerra para probar las nuevas armas, se hace. Debería dar de qué pensar el hecho constatado de que el motor de la investigación en el siglo XIX (sobre todo en la química) y en el siglo XX (sobre todo en la física) haya sido la guerra. Otra cosa muy distinta es si el objetivo del progreso es la humanidad. En este caso, el progreso es un medio al servicio de la humanidad y será el hombre el que marque, por ejemplo, las prioridades de la investigación. Entre financiar el descubrimiento de un arma más letal o una vacuna que salve vidas, optará por la vacuna. No descartará la investigación farmacéutica en enfermedades que afecten a sectores pobres de la población porque le será menos rentable, sino que medirá su importancia en función de los beneficios humanitarios que se deriven. Y así sucesivamente.

Esta crítica al progreso no significa por tanto negarle, ni abogar por la vuelta al candil. De lo que se trata es de saber si el progreso es para cada uno de nosotros fin o medio. Digo “para cada uno de nosotros” porque de lo que hay pocas dudas es de que el progreso es, para nuestro tiempo, el gran objetivo, la meta, el dios al que todo se inmola. Por eso precisamente hemos llegado al punto de peligro en el que nos encontramos. No pensemos que esta situación es cosa de hoy. Viene de lejos. Ya a mediados del siglo pasado hubo quien se dio cuenta de que la lógica del progreso llevaba al desastre. La humanidad había saludado la irrupción de la ciencia y de la tecnología, en el siglo XIX, porque creían ingenuamente que se iban a multiplicar las riquezas de tal manera que por fin se podrían realizar los viejos sueños de felicidad de la humanidad. Pero los espíritus más agudos pronto vieron que el nuevo mundo no era para el hombre. Comprendieron que el ser humano había desencadenado un proceso que, como en la *Colonia Penitenciaria* de Kafka,

amenazaba a su propio creador. Uno de ellos hizo entonces el diagnóstico más certero que sigue vigente:

Marx dice —escribía Walter Benjamin en 1939— que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá sean las cosas de otra manera. Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia.

Un progreso al servicio de la humanidad exige que hagamos un alto, que detengamos el tren en marcha, que revisemos la lógica de progreso que invade la política, la economía y hasta la cultura de nuestro tiempo si no queremos ir a la catástrofe. Hoy el contenido de la palabra “revolución” no remite a aceleración del tiempo, sino a interrupción de la lógica del progreso. Bertolt Brecht, que captó la gravedad del momento y también la incapacidad de reacción, escribió: “cuando llega el crimen, cuando cae la lluvia, ya nadie dice ¡basta!”. A nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, nos parecen de otro mundo las palabras del jefe indio Seattle, pronunciadas en 1856 ante el gobernador de Washington que quería comprarle tierras: “cada parte de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Somos parte de la tierra. La tierra no pertenece al hombre. Es el hombre el que pertenece a la tierra”. Nos suenan extrañas y son quizá palabras salvadoras.

El ciudadano del siglo XXI no puede esperar pasivamente a que se den las condiciones para la puesta en práctica de los Derechos Humanos de las distintas generaciones. Tiene que ubicarse junto al freno de emergencia y tratar de parar el tren que camina desbocadamente y no precisamente hacia la felicidad.

Bibliografía

- Beuchot, M. (1994). *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Anthropos.
- De Las Casas, B. (1957-58). *Historia de las Indias*. Obras Escogidas II. BAE.
- Domenech, T. (2005). *El eclipse de la fraternidad*. Madrid: Debate.
- Gutiérrez, G. (2003). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: Cep.
- Kant, E. (1988). *¿Qué es la Ilustración? “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?”* Madrid: Tecnos.
- Reyes Mate, M.. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*. Madrid: Trotta.
- Platón. Diálogos. (Protágoras). Madrid: Biblioteca Clásica, Gredos.
- Reyes Mate, M. (1973). *El ateísmo problema político*. Salamanca: Sígueme.
- Sánchez Ron, J. M. (1992). *El poder de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Tucídides (2000). *Historia e la Guerra del Peloponeso. “Discurso Fúnebre de Pericles”*. Madrid: Gredos.

Capítulo II

Responsabilidad

1. El tema de nuestro tiempo

Uno de los rasgos distintivos de la especie humana a lo largo de los siglos es la ética, es decir, la reflexión continuada sobre lo que es bueno y malo. Demasiado bien sabemos por experiencia que no es cosa fácil decir en qué consisten el bien y el mal, y mucho menos saber si alguien es bueno o malo. El saber popular ha recogido esta experiencia al decir que las cosas no suelen ser negras ni blancas. Por algo existe el gris con toda su gama de variantes.

Esta dificultad explica que la reflexión ética siempre esté activa, buscando en cada momento el modo de decir esto está bien o esto está mal. La prueba de esa reflexión constante es que cada época tiene sus acentos propios. Los antiguos, por ejemplo, pensaban la ética desde la virtud. Ser bueno era ser virtuoso. Los modernos, por el contrario, todo lo cifran en el deber. Ser bueno es hacer lo que se debe, sin preocuparse mucho del costo del deber y ni siquiera de sus consecuencias. En nuestro tiempo, es decir, para nuestros contemporáneos, la palabra clave no es “virtud”, ni el deber, sino “responsabilidad”. Ser bueno es ser responsable. Tenemos pues que hablar de la responsabilidad.

Hace años, allá por mediado de los noventa, hubo una sonada manifestación en Madrid, protagonizada sobre todo por jóvenes. Pedían que el Estado español asumiera sus compromisos con el Tercer Mundo, asignando el 0,7% de su riqueza para ayuda de los países pobres. Los manifestantes se habían apoderado de la

gran arteria madrileña, La Castellana, planteando en el trecho que va del Estadio Bernabeu a la Plaza de Castilla, un sinfín de pequeñas tiendas de campaña donde pernoctaban en las largas semanas que duró la protesta. Como el tráfico estuvo muy pesado por ese lugar uno podía permitirse leer los carteles que colgaban de las tiendas. Abundaban los que decía “El 0,7% es de justicia” o “Es nuestra responsabilidad”. Era manifiesta la buena intención de sus autores, pero si uno se detenía un momento y se preguntaba cómo explicar que no dar ese porcentaje de nuestra riqueza era una injusticia, pero que al mismo tiempo éramos responsables de una pobreza que muchos de los que pasábamos por allí habíamos contribuido a producir, la cosa se ponía realmente oscura. Uno no sabía qué decir. Era como si las buenas intenciones fueran por delante de la razón. Una cosa es la ayuda, la solidaridad o la caridad y otra, muy distinta, la justicia o la responsabilidad. Estas son ya palabras mayores.

Ahí se ponía de manifiesto lo elástico e impreciso que es un término como el de la “responsabilidad” que está en todas las bocas. Porque la verdad es que se habla mucho de ello. Hoy se exige responsabilidad por todo. Comete un fallo el director general de un ministerio y rápidamente se piden responsabilidades al ministro que lo nombró; se cae alguien delante de tu casa porque resbaló en la acera te piden responsabilidades. Si nos fijamos bien, la mayor parte de las responsabilidades exigidas son indemnizaciones. Responsabilidad equivale a pasar por caja. Si exigimos responsabilidades al médico que nos operó mal, lo que estamos planteando a la Seguridad Social es dinero a modo de reparación.

Otro de los rasgos característicos de uso y abuso del término “responsabilidad”, además del crematístico, es el desinterés por el sujeto de la responsabilidad. Ponemos tanto empeño en la indemnización de la víctima que no vemos en el sujeto del atentado más que al pagano, al pagador de la indemnización. Alguien ha llegado a decir que lo que caracteriza nuestra manera de entender la responsabilidad es la exculpación. Estamos ante una responsabilidad sin culpa. Naturalmente, que para que haya indemnización tiene que haber un culpable, pero solo es culpable en cuanto autor de la indemnización. Hasta hace poco tiempo era difícil que un conductor temerario que hubiera provocado la muerte de un peatón fuera condenado por homicidio ni siquiera involuntario. Se le declaraba más bien culpable civil de una acción con el objeto de poder indemnizar a la víctima. El desinterés moral por el sujeto de la acción era compensado con la caza de un responsable civil para que hubiera indemnización.

2. Somos responsables de lo que hacemos

Esto es lo que suele ocurrir en el mundo de las leyes y también en la vida ordinaria. Pero los moralistas, los que se dedican a la reflexión moral ¿cómo entienden la responsabilidad?. Ellos sí que dan importancia, evidentemente, al carácter moral de la acción de la que se derivan responsabilidades. Para la moral sí es importante el sujeto de la responsabilidad. Una mala acción no solo produce desperfectos en aquel que la sufre sino también en aquel que la causa y, también,

en el entorno de uno y otro. La moral sabe que los desperfectos de una acción no se resuelven solo con dinero. El daño que un criminal hace al otro y se hace a sí mismo afecta a la humanidad de cada uno y eso no se arregla con dinero, por eso la responsabilidad, en sentido moral, es mucho más exigente que la mera indemnización.

Cuando alguien hace algo malo, por ejemplo quien lesiona a un paseante por ir muy deprisa, infringe una ley que manda circular a velocidad moderada al pasar por un pueblo donde puede haber gente paseando. La mala acción es un delito. La responsabilidad del delincuente que ha violado la ley es sentir el peso o la autoridad de la ley que se expresa en unas penas previstas para estos casos. Pero las cosas no van a parar ahí. Cualquier acción humana, ya sea buena o mala, tiene una serie de consecuencias que afectan a terceros y que solemos llamar “daños colaterales”. Pensemos en la invasión de Irak. Las potencias invasoras tenían una intención — la de acabar con el tirano Sadam —, pero esa acción bélica ha desatado una serie de reacciones, como la guerra civil en la que viven actualmente los iraquíes, que forman parte de esa acción o intención primera. En estos casos, la responsabilidad no se resuelve reponiendo la autoridad de una ley (por ejemplo, consiguiendo de la ONU que declare legal la invasión), sin hacerse cargo de los “daños colaterales”.

Las consecuencias de la acción afectan al presente y al futuro. Imaginémonos un conductor imprudente que atropella a un paseante en un paso de cebra por un vehículo que iba a velocidad excesiva. Resulta que la víctima era un padre de familia de quien depende la economía familiar. Su muerte va a afectar al destino de unos hijos adolescentes que tienen que abandonar sus estudios para buscarse la vida, etc. El culpable no solo tiene que enfrentarse al peso de la ley que manda circular a una determinada velocidad y respetar el paso de cebra, sino a las consecuencias de una acción que va a alterar el futuro de varias personas.

Una vieja película española, titulada *Sierra Maldita*, explica muy bien cómo una acción puede producir un seísmo en la vida de los contemporáneos. Cuenta la historia de un pueblo sobre cuyas mujeres pesa la maldición de la esterilidad. Eso explica que los varones en ese pueblo busquen desde tiempo inmemorial pareja en lugares cercanos. Hasta que uno de ellos decide casarse con una belleza del pueblo maldito, desoyendo las maldiciones ancestrales. Esa decisión altera la vida del pueblo: la de las mujeres que han tenido que aguantar la maldición sin poder casarse y la de los hombres que no han tenido el valor de casarse con quien querían por miedo al tabú. Todo ese mar de fondo provocará una reacción que acabará en tragedia. Las tragedias griegas están construidas sobre el supuesto de que una decisión humana, como la de Edipo al casarse con Yocasta, alterará el orden del cosmos (resulta que son madre e hijo y la boda atenta contra el tabú del incesto). Del desorden creado tiene que hacerse cargo el autor que paga de su persona la responsabilidad que le corresponde (muriendo ciego y abandonado).

Aunque también afectan al futuro. En el caso de accidente de peatón, supongamos que uno de los hijos tiene que abandonar sus estudios y ponerse a trabajar. La dureza de un trabajo para el que no estaba preparado le lleva a buscarse

formas más rápidas de hacerse con dinero como el tráfico de drogas, por el que acabará en la cárcel. Las acciones humanas, en efecto, desencadenan consecuencias que no estaban en la intención de la causa (el conductor sólo quería ir deprisa), pero que son inexplicables sin el accidente que causa.

Todo esto es muy viejo, pero algo nuevo ha ocurrido que ha obligado a dar una importancia nunca vista a las consecuencias de nuestras acciones. Esta atención desconocida ha cristalizado en una ética basada en lo que Hans Jonas llama *principio de responsabilidad*. El hecho nuevo al que me refiero es el colosal desarrollo de la ciencia y de la tecnología en virtud del cual el ser humano dispone de un poder inimaginado hasta ahora, a saber, el poder de destruir la vida sobre la tierra. Por el momento el ser humano ya tiene el poder de producir daños irreversibles, como está ocurriendo con la desaparición de especies milenarias en la flora y en la fauna por efecto de la depredación de los mares y de los bosques, o por el calentamiento del planeta por el lanzamiento a la biósfera de gases... Pero no solo esto. También tiene medios para hacer volar el planeta Tierra.

Con todo, lo más grave de esta situación no es que podamos cortar la rama del árbol sobre la que vivimos, sino esa amenaza se ha independizado de nuestra voluntad. De alguna manera ya no somos libres para dar marcha atrás. Hace unos años el que fuera director del Centro de Armas Atómicas de Inglaterra se asombraba de que la gente se opusiera a la necesidad de recurrir a los experimentos nucleares. Explicaba que había que hacerlo... por nuestro bien. Resulta, nos decía, que el arsenal atómico existente se va deteriorando con el paso del tiempo, de tal suerte que es necesario seguir investigando para controlar los efectos del deterioro, si no queremos el viejo material explote entre las manos. Para saber cómo mantener material deteriorado hay que seguir investigando y, por tanto, experimentando. No hay vuelta atrás.

La conciencia de que tenemos el poder de destruir la vida da origen a un nuevo concepto de responsabilidad. Es nuevo porque no se refiere a acciones ya realizadas y a efectos conocidos, sino a la vida misma. De lo que hay que hacerse responsable es de la vida misma, de la perpetuación indefinida de la humanidad. Puesto que el hombre tiene la posibilidad de destruir la humanidad, tiene entonces la obligación de evitarlo. Este es el punto de partida de la llamada ética basada en el *principio de responsabilidad*. Como se puede ver, la responsabilidad no deriva del acto ya realizado sino del *poder hacer*. Hay que reconocer que este planteamiento tiene un punto a su favor: si hemos llegado a un grado de desarrollo tecnológico en el que la acción del ser humano puede acabar con el planeta en el que vivimos, hay que calcular muy bien cada decisión que tomemos ahora para impedir que a largo plazo se pueda producir el desastre. Si somos capaces de general acciones de incalculables y fatales consecuencias, deberíamos también ser capaces de calcular, de conocer, cuáles actos llevan a esas consecuencias. Ese es el punto fuerte de esa ética de la responsabilidad.

El punto débil es que no sabemos cómo medir o calcular cuáles actos o cuáles modalidades de nuestra acción son la que llevan al desastre. ¿Podemos saber con

exactitud, por ejemplo, si lo que ahora destinamos en los presupuestos del Estado a investigación física alimentará esa línea de investigación o desarrollo que pueda conducir al desastre? No hay manera de saberlo. Lo único seguro es que podemos ir al desastre. Y esa conciencia genera un sabio temor que debemos tomarlo muy en serio.

El temor al desastre nos informa sobre lo que está en juego y lo que podemos perder: la vida. Como hay una obligación incondicionada de existir, se sigue que no podemos hacer nada conscientemente que la ponga en peligro. Hay riesgos que no se pueden correr. No podemos, por ejemplo, aceptar que haya que investigar todo lo investigable como si el conocimiento fuera de por sí un bien absoluto. Hay cosas que mejor es no haber descubierto, como la bomba atómica. Ni se pueden producir bienes a cualquier precio. Hay medios químicos en la producción de alimentos, cuyos efectos colaterales obligan a que los suspendamos. Tenemos que recordar aquí lo que el filósofo Adorno decía a propósito del progreso: no es lo mismo poner al progreso como objetivo de la humanidad que a la humanidad como objetivo del progreso. En el primer caso subordinamos el bienestar del ser humano a las exigencias del progreso, de la investigación, del conocer más, del tener más, aunque haya que sacrificar el bienestar de una parte de la humanidad o la integridad del planeta. En el segundo caso, la humanización de la vida sería el objeto del progreso, el bienestar pasaría a ser un medio en manos del ser humano. Son dos perspectivas radicalmente distintas.

La mayor debilidad de la ética de la responsabilidad, tal y como aquí se expone, reside en que es difícilmente comprensible por los políticos, que son los que a la postre tienen que tomar las grandes decisiones. Esta ética, como bien se ve, está pensada en el mundo que dejaremos a las generaciones futuras. Es por ellos, por nuestros descendientes, por los que tenemos que sacrificarnos ahora. El inconveniente de estos protagonistas de la ética de la responsabilidad es que no están todavía aquí. Ni juzgan, ni votan. Y como los políticos dependen de los que les votan, hay que pensar que van a estar más pendientes de lo que queremos nosotros que de lo que en su día quieran nuestros nietos. Por eso es importante que seamos nosotros, los que votamos ahora, los que incorporemos a nuestra escala de valores esta preocupación por el futuro. Solo así los políticos nos harán caso.

3. ¿Somos responsables de lo que no hemos hecho?

Todo lo que hasta ahora hemos dicho de la responsabilidad tiene un denominador común. Estamos hablando de la responsabilidad que deriva de nuestra libertad. Somos responsables de nuestras acciones: de las que hemos ya hecho o de las que podemos hacer. Habría que añadir: y de nuestras omisiones porque la indiferencia puede ser causa del crimen, sobre todo, del terrorista. El espectador indiferente no hace nada contra el mal, por eso lo consiente y, consecuentemente, es causa del mal que acontece.

Cuenta Primo Levi al final de su libro *Los hundidos y los salvados* que doce años después de que apareciera en italiano le escribió un editor alemán que quería traducirlo. Aquella propuesta desasosegó profundamente al templado Levi porque enseguida pensó que su libro, el libro de un superviviente de los campos de exterminio, iba a tener por lector al alemán que había asistido con indiferencia al genocidio de su pueblo. Le costó aceptarlo, pero accedió a la traducción esperando que las reacciones a su libro le ayudaran a comprender el incomprensible comportamiento de los alemanes normales. Las respuestas le dejó aún más perplejo.

De una manera u otra, todos tienden a exculparse en un lenguaje, eso sí, muy amable: que si no sabían, que si nada podían hacer, que si Hitler les engañó a todos, etc. Levi les responde sin contemplaciones que de las culpas y de los errores cada uno debe responderse a sí mismo; que Hitler no fue un traidor a la causa alemana, sino un claro exponente de ella; que si no podían soportar que el pueblo judío fuera “el pueblo elegido” se debía a que lo era el pueblo alemán; que sí, que no era fácil rebelarse en un Estado totalitario, pero que hay mil maneras, mucho menos peligrosas, de manifestar la solidaridad propia con el oprimido que pudieron hacer muchas pequeñas cosas contra el horror nazi, pero que no hicieron nada. Los lectores no querían mirarse en el espejo que les ponía Primo Levi, relatando lo que por su silencio les ocurrió a los judíos. No asumieron entonces la responsabilidad de un ser humano y ahora no son capaces de reconocerlo. Las omisiones pueden ser tan culpables como las comisiones. Tenemos la obligación de ser responsables de todo lo que hemos hecho o podemos hacer o no hemos hecho pudiendo hacerlo.

Pero no está todo dicho si reducimos la responsabilidad a la libertad, es decir, si solo nos tenemos que hacer cargo de las consecuencias de nuestros actos. ¿Qué pasa con los actos de los demás? ¿Nos podemos encoger de hombros? He aquí un par de pensamientos sorprendentes. El gran Dostoievski escribe en *Los Hermanos Karamazov*: “Todos somos responsables de todo y de todos. Y yo más que nadie”. El filósofo francés de origen judío Emmanuel Lévinas sigue por el mismo camino:

Yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida.
La recíproca es asunto suyo. Él yo tiene siempre una responsabilidad de más que los otros. Mi responsabilidad es intransferible, nadie puede sustituirme. Esa carga es una suprema dignidad del yo. Yo soy en la medida en que soy responsable.

Lo que el escritor ruso y el filósofo francés están diciendo es que somos responsables también de lo que no hemos hecho. No solo tenemos que hacernos cargo de las consecuencias de nuestras acciones sino también de las de los demás.

Haríamos mal pensando que este modo de hablar es una exageración, una licencia literaria, una desmesura que está bien como frase, pero que no hay que tomársela al pie de la letra. Nos equivocáramos si tal hiciéramos. Resulta en efecto que hay toda una tradición acorde con este modo de pensar. Más aún, esa tradición pertenece a lo mejor de nuestra reflexión ética, aunque no se lleve mucho. No podemos olvidar que somos hijos de nuestro tiempo —de eso que llamamos

modernidad o Ilustración—, cuya característica principal es la proclamación de la soberanía del yo. El yo es la fuente de toda razón y de toda idea moral. Esa conciencia moderna se traduce en la idea de que la responsabilidad deriva de la libertad. Responsables, sí, pero solo de nuestros actos y no de los del vecino o de los de nuestros abuelos. ¿Por qué entonces habríamos de ser responsables de los actos de los demás?

Es una buena cuestión sobre la que ha reflexionado largamente la tradición judeo-cristiana, tanto en su versión religiosa como secularizada o filosófica. Dos filósofos modernos, Rousseau y Kant, han sabido captar su importancia. La reflexión que hacen sobre el alcance de la responsabilidad se produce en el preciso momento en que el ser humano moderno, adulto, se hace con las riendas de la historia, es decir, tiene lugar cuando Europa ha llegado a la edad adulta —eso es la Ilustración del siglo XVIII— y aborda los retos políticos de su tiempo como un ser adulto, responsable. La mayoría de edad para aquella Europa moderna significaba afrontar los problemas de convivencia recurriendo a la razón y no a la religión, como se había hecho hasta entonces. Observemos que esta reflexión tiene lugar en un momento solemne, fundacional, por eso nada extraña que busque inspiración en algo tan fundante como el mito de la expulsión del hombre y la mujer del paraíso.

Estos pensadores, para explicar bien el alcance de la responsabilidad política y ética del hombre moderno, empiezan describiendo el estado natural, cómo era la vida en el paraíso. Pues bien, según Kant, los primeros humanos estaban colocados en una especie de jardín, con clima moderado y a salvo del ataque de las fieras. El instinto, auténtica voz de Dios de los animales y de ese hombre paradisíaco, era el mecanismo regulador de sus deseos y el que llevaba a un perfecto acoplamiento del hombre y la mujer con la naturaleza. Por lo que hace a la relación entre los seres humanos, apostilla Rousseau que vivían en *estado de igualdad*. Por supuesto que se daban diferencias físicas y mentales, pero esas diferencias no eran razón para sometimiento o dominación de unos sobre otros. Estamos en un estado natural, es decir, en la infancia de la humanidad, en la que tanto la razón como la moral están incubando, por eso habla Rousseau de que aquellos primeros seres humanos estaban desprovistos de vicios y virtudes aunque más próximo de estas que de aquellos gracias al instinto regulador.

La intención de estos grandes pensadores no fue hacer literatura sobre el estado natural sino decir algo muy importante para entender nuestro presente. Ese mensaje está oculto en lo que la Biblia llama *la caída* que tuvo como consecuencia la expulsión del paraíso. Según la explicación que de la *caída* dan los filósofos modernos, la caída consiste en la pérdida del estado natural por obra y gracia del uso de la razón y de la libertad. Cuando el ser humano decide echar mano de su libertad, en lugar de fiarse del instinto, es cuando aparecen en el mundo las desigualdades. Dice Rousseau:

El primero que al vallar un terreno se apresuró a decir esto es mío y se encontró con gentes lo bastante simples para creerle, fue el primer fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, cuántas guerras, cuántas miserias y cuántos horrores habría

Responsabilidad

ahorrado el género humano aquel que, arrancando los postes o rellenando los fosos, hubiese gritado a sus semejantes: guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdido si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no pertenece a nadie.

El mensaje del filósofo es claro: es la sociedad civil la que “deprava y pervierte al hombre”, es decir, es la sociedad civil la que acaba con el estado de igualdad natural e introduce violentamente las desigualdades que hay que tratarlas como injusticias. El uso de la razón y de la libertad significa no solo que el ser humano ha llegado a la edad adulta, sino también que aparece un tipo de desigualdad desconocido en el estado de naturaleza.

Una vez establecido que las desigualdades sociales entre los seres humanos no son naturales, sino resultados de decisiones libres, lo que se sigue es que el ser humano actual tiene que hacerse cargo de ese pasado. Esa es la tarea de una nueva concepción de la política a la altura de los tiempos. El objetivo de una política adulta o moderna consiste en restablecer la igualdad, pero no volviendo al estado de naturaleza —en ese sentido bien se puede decir que las puertas del paraíso están definitivamente cerradas— sino partiendo de las armas del humano adulto: la razón y la libertad. La nueva política nace bajo el concepto de “responsabilidad” por las desigualdades sociales; el nuevo sujeto moral es un sujeto responsable, alguien que finalmente se hace responsable de los problemas de su tiempo y busca una solución.

4. La responsabilidad es anterior a la libertad

¿Por qué ha de hacerse uno responsable de lo que no ha hecho? ¿Basta decir que los problemas los ha causado el ser humano, así en abstracto, para que nos sintamos obligados a hacernos cargo de tantas obligaciones? ¿Qué me corresponde a mí como persona en la solución de los grandes males del mundo?

A estas preguntas ha habido dos tipos de respuesta. Unas que tienen por origen explicativo lo que podríamos llamar la autoridad del sufrimiento. La responsabilidad es respuesta a la injusticia del sufrimiento, al grito del inocente. El ser humano no ha podido aceptar pasivamente el sufrimiento del inocente, por eso recurrió a la idea de la justicia divina. El judío, el cristiano o el musulmán creyeron en un Dios todopoderoso y bueno que al final hacía justicia y por eso declaraban bienaventurados a los que sufrían, porque se les haría justicia. Como esa firme creencia coexistía con la experiencia persistente de la injusticia, tenía que surgir un conflicto entre creencia y experiencia. Fue en los campos nazis de concentración donde el conflicto se agudizó, pues nunca fue tan bárbaro el sufrimientos de inocentes y nunca tan sonoro el silencio de ese Dios todopoderoso y bueno. Por eso entre los creyentes mismos se produjo un cambio radical: por alguna razón desconocida, el Dios bueno callaba ante el sufrimiento que se infligía a su pueblo, de ahí que la responsabilidad de hacer justicia pasara a la humanidad. Nació así el concepto mundano de “responsabilidad absoluta”, pero esta vez como asunto del

ser humano: si el sufrimiento lo causa el ser humano, todo ser humano tiene que responder de ello.

La expresión más dramática de esta nueva conciencia consistió en el deseo de salvar al mismo Dios. De las entrañas de la mística Etty Hillesum, aseinada en Auschwitz, del teólogo y filósofo Hans Jonas o del poeta Paul Celan — todos ellos judíos — surgió un grito nunca oído: “Si Dios deja de ayudarme, tendré que ser yo quien le ayude... No eres tú quien puedes ayudarnos sino nosotros a ti y haciendo eso, nos ayudamos a nosotros mismos”, decía la joven judía holandesa, poco antes de morir en la cámara de gas. Celan lo dejó dicho en el poema *Tenebrae*: “ruega, Señor/ ruéganos/ estamos cerca”. Nacía así, como dice Lévinas, comentando esta experiencia religiosa, la idea de un Dios que acompaña al ser humano en su sufrimiento y en su lucha por la justicia, pero que no le sustituye.

Que el ser humano llegue a hacerse cargo de Dios no debe ser visto como desmesura mística, sino como un gesto humanizante: en la medida en que se hace cargo de lo que Dios ha significado, está salvando lo divino del hombre. Independientemente de que nosotros ahora compartamos o no las creencias de estos hombres y mujeres, en lo que hay que fijarse es en el fenómeno que surge ante nuestros ojos: el concepto de responsabilidad absoluta, que durante siglos la humanidad había confiado a la divinidad, pasa en un momento histórico a ser responsabilidad del ser humano. A partir de ese momento se entiende la proclama de Dostoievski: “Todos somos responsables de todo y de todos. Y yo más que nadie”.

No han faltado voces que han protestado por una concepción tan exagerada del ser humano. Dicen que se nota demasiado el peso de la religión en esa manera tan exigente de plantear la responsabilidad. Había que depurar de la moral todo lo que es excesivo, de lo que supera la capacidad del ser humano. Habría que hacerlo porque tanta responsabilidad no hace feliz a la humanidad sino más bien desgraciada. Ese exceso religioso aparece disfrazado de mil maneras, por ejemplo, en los Derechos Humanos. Dice, por ejemplo, el ensayista alemán Hans Magnus Enzensberger:

a la idea de Derechos Humanos se asocia una obligación que en principio no tiene límites. Ahí se muestra un núcleo teológico que ha sobrevivido a toda secularización. Cada cual tiene que hacerse responsable de todo. En esa exigencia anida la obligación de ser semejante a Dios, puesto que supone la omnipresencia o, mejor, la omnipotencia. Ahora bien, dado que todas nuestras posibilidades de acción son finitas, se abre cada vez más el abismo entre deseos y realidad. Pronto se habrán superado los límites de la hipocresía objetiva, entonces aparecerá el universalismo como una degradación moral. —Y concluía— Ha llegado el momento de liberarse de todas las fantasías morales omnipotentes.

El concepto de “responsabilidad absoluta” no hay quien lo aguante, sobre todo el ser humano finito. Esa sobrecarga nos hace más desgraciados porque pone como objetivo del ser humano algo que no está en sus manos.

Ya es hora de aceptar al ser humano como es: un ser limitado en sus posibilidades y en sus deseos. Decir, como no se cansan de repetir los filósofos, que el sentido del ser humano en el mundo va unido a preguntas tales como: ¿qué debo hacer porque no todo está permitido? o ¿qué puedo conocer porque el conocimiento es limitado? o ¿qué me cabe esperar porque hay sueños que son imposibles? Es una exageración peligrosa que lo único que consigue es hacerle desgraciado. Lo daba a entender recientemente el premio Nobel de literatura, J. M. Coetzee, comentando la novela *El hombre en suspenso* de Saul Bellow. Coetzee escribía:

al convertirse el hombre en el centro del universo, la Ilustración, especialmente en su fase romántica, nos impuso unas exigencias psíquicas imposibles que tienen como resultado no sólo pequeños arrebatos de violencia o aberraciones morales, como la búsqueda de la grandeza a través del crimen, sino quizá también la guerra que está consumiendo el mundo.

O sea, que las grandes exigencias morales pueden tener efectos perversos, como la guerra. Si el ser humano se empeña en salvar al ser humano acaba como la Inquisición que sacrificaba los cuerpos para salvar las almas.

Todas estas opiniones apuntan en la misma dirección, a saber, que el mundo carece de sentido y de que esas grandes cuestiones que hemos relacionado con el ser humano son anticuadas y tienen efectos demoledores porque nada tienen que ver con lo poco que da de sí la existencia del ser humano en el mundo.

A este tipo de reflexiones que, hay que reconocerlo, expresan muy bien la mentalidad del ser humano normal contemporáneo, lo único que se puede decir es que ese ser humano, al que se quiere liberar de la responsabilidad absoluta, supone la muerte del ser humano que hemos conocido, ese tipo de ser humano que Occidente ha ido conformando a lo largo de los siglos. Fin de ese ser humano que a trancas y barrancas es capaz de plantearse hoy la necesidad de una justicia global que tenga en cuenta las injusticias de todo el mundo y en todo los tiempos. Lo que se ofrece en su lugar es un ser inocente, sin conciencia de culpa, ni de moral, incapaz de distinguir entre el bien y el mal.

El otro tipo de respuestas a la pregunta “¿por qué hacernos responsables de los demás?” es mucho más contundente: porque solo así nos constituimos como sujetos morales. No nacemos humanos, ni se nos da con el nacimiento el certificado de humanidad. Eso es una tarea, una conquista que dura toda la vida. El camino para esa conquista es la responsabilidad por el otro. Es el otro el que nos abre a la vida. Quien piense que nadie tiene derecho a pedirme responsabilidades más que de mis actos, ese tal no saldrá de sí mismo. Nunca se encontrará con el otro, ni con el mundo, pero tampoco con su propia humanidad. “Sólo mediante el Tú puede constituirse el Yo”, decían los filósofos del siglo pasado. Y lo decían con toda la seriedad del mundo.

Solo nos constituimos en sujetos morales, es decir, solo podemos ser buenos, si nos hacemos cargo del otro sufriente. Lo podemos explicitar con la ayuda de

un relato. La filosofía, cuando llega al límite de su capacidad argumental, recurre a un relato, a un mito, una historia para dar a entender al lector lo que la razón no acaba de aclarar. Lo mismo pasa a propósito de lo que ahora nos ocupa, a saber, ¿cómo el ser humano se convierte en un ser moral? El relato en cuestión es muy conocido, tan conocido y recitado que hemos llegado a perder su sentido. Hemos conseguido darle la vuelta y hacerle decir lo contrario de lo que cuenta. Esta historia la conocemos como la “Parábola del Buen Samaritano”. Aunque es un relato tomado de los evangelios — Lucas 10: 13-37 —, lo que propongo es leerla como un relato más de la historia de la literatura mundial, como puede ser el relato de las sirenas de la Odisea.

Recordemos el contexto. Un teólogo profesional pregunta a un laico, a un no profesional en la materia (al propio Jesús), sobre la manera de alcanzar la felicidad. La pregunta quiere ser técnica, teórica, pero Jesús le responde remitiéndole a la praxis: de nada valdrá tu saber si tu vida no está presidida “por el amor al prójimo”. Y el hombre de letras le replica: “¿quién es mi prójimo?”. No es una pregunta retórica, ya que vivían en una cultura en la que la obligación de amar o de ser solidario tenía sus límites. Los fariseos, por ejemplo, excluían de la igualdad de trato y tratamiento a los no fariseos; los esenios, por su parte, declaraban odio eterno “a los hijos de las tinieblas”, por no citar una máxima popular que declaraba odiables a los enemigos.

Notemos el cambio de perspectiva: los oponentes de Jesús quieren saber hasta dónde hay que ser bueno, es decir, quieren que Jesús les precise el alcance del prójimo: ¿los de casa?, ¿los del mismo pueblo o sangre?, ¿los forasteros?, ¿los enemigos? Pero Jesús no les responde a eso sino que se plantea algo previo. El problema no es precisar los límites dentro de los cuales mi acción podrá calificarse de buena (es decir, la pregunta no versa sobre el alcance de la proximidad), sino saber cómo cada ser humano se convierte en un sujeto moral, en “prójimo”. Por eso, la respuesta de Jesús se detiene en el sujeto (versículo 36: “¿Cuál de estos tres se hizo prójimo?”); no ve otra manera de explicar en qué consiste la moralidad y cómo se constituye uno en sujeto moral. La diferencia es substancial porque en el caso del teólogo judío que pregunta por la proximidad se supone al sujeto moral ya constituido y lo que le falta es delimitar bien el campo de acción; en la respuesta de Jesús, sin embargo, el campo de acción no existe al margen de la constitución del ser humano como sujeto moral.

El preguntante puede interesarse por el alcance de la proximidad, de la acción buena, porque él se considera ya sujeto moral constituido. Jesús, sin embargo, cuestiona esa subjetividad moral ya constituida, es decir, no se cree que el rabino sepa por los libros o hurgando en su conciencia en qué consista ser bueno. Eso no se encuentra en los libros ni está en lo más recóndito de la conciencia: se es bueno, por el contrario, al hacerse uno cargo del necesitado, como el samaritano de la parábola. La proximidad es aproximación; se es sujeto moral o “prójimo” en la medida en que uno se aproxima del caído y hace suya su causa. Ser sujeto moral es ser prójimo, esto es, responsabilizarse del caído.

Esta es la gran lección del viejo relato. Pero algo hay en ese planteamiento que nos resulta insoportable porque lo que todo el mundo ha llegado a pensar de una manera instintiva, cuando se le pregunta por quién es su prójimo, es que ese tal es el caído, el pobre o el que sufre. Pero no es eso lo que dice el relato. Ahí lo que se dice es que el “prójimo” es el que se aproxima y se responsabiliza del otro. En el citado relato, no se dice que el prójimo sea el caído sino “el que tuvo compasión de él” (del caído). Lo insoportable para nuestra mentalidad es que para ser bueno, para ser un sujeto moral, no valgan los dictados de la conciencia ni los buenos sentimientos, sino la responsabilidad por alguien que ni conocemos, pero que nos necesita. No es más fácil echar una mano al caído que aceptar que sin él no somos nadie.

5. ¿Existe una responsabilidad histórica?

No podemos hablar seriamente de la responsabilidad, en estos inicios del siglo XXI, sin entrar en consideración de la responsabilidad histórica. La responsabilidad por el otro, en efecto, puede tomar dos formas siempre y cuando el otro sea un contemporáneo nuestro que vive en otro espacio (en el margen de nuestra sociedad o lejos en el Tercer Mundo) o bien el otro sea alguien de los nuestros que vivió en un tiempo lejano. Si en el primer caso podemos hablar de una responsabilidad espacial (y de ellos está hablando mucho la justicia global), en el segundo es de una responsabilidad temporal o histórica. La pregunta que nos hacemos en este caso es si los nietos o descendientes de abuelos a los que les hicieron injusticias o las hicieron tienen alguna responsabilidad histórica que asumir.

Es de esta segunda, de la responsabilidad histórica, de la que se habla mucho ahora. En el 2001, Gabriel García Márquez y otros intelectuales colombianos protestaron ante la Unión Europea por el visado que exigían a quienes venían de Colombia:

Los hispanoamericanos no podemos ser tratados por España como unos forasteros más. Aquí hay brazos y cerebros que ustedes necesitan. Somos hijos, o si no hijos, al menos nietos o biznietos de España. Y cuando no nos une un nexo de sangre, nos une una deuda de servicio: somos los hijos o los nietos de los esclavos y los siervos injustamente sometidos por España. No se nos puede sumar a la hora de resaltar la importancia de nuestra lengua y de nuestra cultura, para luego restarnos cuando en Europa les conviene. Explíquenles a sus socios europeos que ustedes tienen con nosotros una obligación y un compromiso histórico a los que no pueden dar la espalda. La rueda de la riqueza de las naciones se parece a la rueda de la fortuna; no es conveniente que en los días de opulencia se les cierre en las narices la puerta a los parientes pobres. Quizá un día nosotros (en ese riquísimo territorio donde ustedes y nosotros hemos trabajado, sufrido y gozado) tengamos también que abrirles a los hijos de España las puertas, como tantas otras veces ha ocurrido en el pasado (*Carta de Intelectuales colombianos, contra la política migratoria de España, 22 de marzo del 2001*).

Que hace unos pocos años alguien viniera a la España democrática con facturas de hace cinco siglos sonaba a broma. Hoy ya no porque son muchas las voces que se están dejando oír. Los descendientes de esclavos preguntan a los países que practicaron la esclavitud y la trata de esclavos, que son todos los que conforman el rico y desarrollado Primer Mundo, por las injusticias pasadas; como también lo hacen los descendientes de los países colonizados. Son los nietos quienes, en el caso de España, más empeño ponen en saber qué ocurrió con los abuelos de los que nadie habla. Ese interés del nieto por el abuelo une pasado y presente y arroja sobre el tapete la pregunta de la responsabilidad de las generaciones posteriores, no solo sobre las anteriores sino también respecto a actos cometidos por otros.

Es, como se ha indicado, una cuestión difícil y esto no solo porque la memoria abre viejas y dolorosas heridas, sino también porque aquí nos topamos con un modo de pensar, el moderno, nada dispuesto a que el pasado determine el presente. Prueba de esta prevención respecto a la memoria es la emoción con la que la sociedad española recogió la propuesta de La Junta Islámica española de poder orar en la antigua Mezquita de Córdoba, hoy catedral católica. Lo hacían recordando un pasado en el que las mezquitas fueron también lugares de culto cristiano. Evocaban la convivencia medieval española entre las tres creencias en la que el islam tuvo un protagonismo indiscutible. En la iglesia de San Martín de Arévalo, en Ávila, que parece ser una antigua mezquita, hubo culto islámico y cristiano a la vez. Cuando Alfonso VII vuelve a esta ciudad castellana en 1139, victorioso tras su triunfo sobre los almorávides: “los tres pueblos: cristianos, sarracenos y judíos salieron a su encuentro con laudes y cítaras, címbales y otros instrumentos musicales, entonando loas a Dios y al vencedor, cada uno en su idioma”. Y lo mismo ocurrió tres siglos después, en el citado templo, con ocasión de las honras fúnebres en honor del Rey Don Juan II y la llegada al trono del Enrique IV. No parece que el caso de San Martín de Arévalo fuera una excepción.

Cuando hablamos de la España de las tres culturas hay que pensar en una vida cotidiana donde los intercambios eran habituales: moros y judíos que celebraban la llegada del nuevo obispo de Palencia, Alonso de Burgos, que además eran un converso; un tal Samuel Rabí, un físico de Cuéllar, que hablaba en la sinagoga sobre la teología de Santo Tomás con gran éxito, por lo visto pues uno de sus oyentes era el mismísimo corregidor, aunque bien es verdad que veinte años después, cuando se acabó la convivencia, tuvo que dar cuenta de su asistencias ante la Inquisición.

La presencia de moros y judíos en las iglesias de los pueblos debió ser harto frecuente pues el Concilio de Valladolid, en 1322, condena “el hecho de que se lleve a los infieles a participar en esas vigiliass nocturnas o de incitarles al escándalo de sus voces e instrumentos”. Cuando la peste de Sevilla se “autorizó a los judíos a que pasearan procesionalmente la Torá por las calles de la ciudad detrás del Santísimo Sacramento”. Nos gusta a los españoles de hoy en día exhibir ese momento de tolerancia medieval como prueba de que estábamos muy encima de la intolerancia que se llevaba en Europa. Pero si alguien quiere hacer ese pasado para decir algo al presente, sacamos el otro registro, el de la historia que enseña que los musulmanes

fueron vencidos y expulsados de España. El pasado que invocan no les da derecho a nada.

Estamos preguntándonos por la responsabilidad histórica y vemos que no es fácil explicarla porque nos gusta el pasado del otro como adorno, pero sin exigencias. Nos gusta pasear por el pasado colonial español o por el pasado cultural árabe o judío, pero nos incomodan las preguntas de García Márquez o las propuestas de la Junta Islámica española.

Contra esa cómoda forma de pensar está la idea moral de la responsabilidad —lo que hemos llamado “la proximidad”— que afirma que solo haciéndonos cargo del otro, del otro caído, accedemos a la categoría de seres morales.

6. El deber de memoria

Ahora hay que dar un paso más y decir que hay un deber de memoria. Tenemos la obligación de recordar: lo que somos y lo que tenemos es el resultado de un proceso construido sobre el sudor de unos y el sufrimiento de otros que son invisibles al ojo humano, pero no al de la memoria. Si queremos entender lo que somos y dónde estamos tenemos que echar mano de la memoria. Recordemos lo que decíamos a propósito del relato bíblico de la caída o de la expulsión del paraíso, tal y como la entendían los filósofos ilustrados. Ese relato lo que quiere decirnos es que las desigualdades sociales entre los hombres, las relaciones de dominio y explotación no es algo natural. Lo natural era la igualdad. Fue cuando el ser humano se hizo adulto, entró en sociedad y empezó a hacer historia cuando llegaron las desigualdades, la explotación y la injusticia. La memoria nos recuerda que la humanidad tiene una historia común y nada de lo que ha pasado en ella nos puede dejar indiferente porque todo lo ocurrido nos está afectando de una manera u otra.

Tenemos, pues, que hablar de memoria si queremos entender el alcance de la responsabilidad. La memoria es un viejo tema aunque si la responsabilidad golpea tan fuerte a nuestra conciencia en estos tiempos es porque solo en estos últimos tiempos la memoria ha llegado de alguna manera a su mayoría de edad. Durante siglos, en efecto, la memoria tenía un recorrido menor, es decir, era un sentimiento. Tenía por tarea traer del pasado al presente determinadas formas vistas, oídas, olidas, en una palabra, sentidas. Incluso podía hacer algo más.

Jorge Semprún cuenta que cuando estaba en el campo de concentración de Buchenwald los deportados discutían cómo dar testimonio de la experiencia tan extrema que estaban viviendo y cuyo horror superaba todo lo que el ser humano había vivido hasta ese momento. Unos decían que había que ser muy sobrios y muy precisos, sin quitar ni añadir nada, otros, como él mismo, decía que el relato a palo seco no era suficiente porque podría, sí, contar lo que allí pasaba, pero no algo de las emociones que ellos tenían. Por eso defendía la necesidad del arte, del arte de narrar, de la creación literaria a la hora de hablar de sus experiencias. Eso

es lo que ha hecho Semprún a lo largo de su vida literaria: arrancaba de recuerdos que él transformaba en relatos con los que conseguía conmovernos. Sus novelas no buscan informarnos científicamente de la vida en los campos sino provocar sentimientos que nos aproximen a sus propias experiencias.

Eso es lo que siempre ha sido la memoria, pero también ha llegado a ser en los últimos tiempos algo más. Max Horkheimer, un filósofo judío muy atento a la significación del fascismo y del terror nazi, nos lo cuenta con toda la claridad deseable. Dice él que los actos criminales que uno comete o los sufrimientos injustos que causa a otro están presentes en quienes los sufren, pero para aquellos que sobreviven a esa vivencia hay que recurrir a una conciencia humana que les recuerde. Sin esa memoria, aquellos hechos y aquellas experiencias se extinguen y no se podrá entonces decir que tuvieron lugar. El olvido afecta a la verdad y a la existencia del hecho. Ese es el destino para la mayor parte de los padecimientos de la humanidad. Para que pudiera seguir siendo verdad y existiendo habría que recurrir a una memoria que no olvida, es decir, a la memoria divina. Sin esa memoria, el pasado injusto se extingue y no hay justicia que valga. Llegados a este punto, el filósofo marxista y agnóstico lanza este desafío: ¿puede alguien interesado por la justicia no tener en cuenta la figura de la justicia divina? Esta es la gran cuestión de la filosofía: cómo pensar una justicia absoluta sin memoria divina.

Lo que plantea este texto es que sin memoria no hay justicia porque el olvido ataca, destruye o disuelve la verdad y la existencia de la injusticia. Una vez disuelta la memoria de la injusticia no hay razón para la justicia. Por supuesto que esa disolución no significa satisfacción: la injusticia ha sido disuelta no porque haya sido saldada, sino porque se ha hecho invisible. De ahí que si alguien se toma en serio la justicia, es decir, la justicia universal que no solo atiende a lo grande y significativo sino también a lo pequeño e insignificante, tiene que recurrir a una memoria que no olvida (la memoria divina).

Lo nuevo de esta concepción de la memoria es que ya no es un mero sentimiento, la substancia a la que tenía que recurrir el artista literario para producir emociones, sino algo que produce conocimiento: sin el testimonio de los testigos no conoceríamos la verdad de muchos hechos; y sin la mirada de la memoria que hace visible lo invisible muchas injusticias no serían saldadas. La memoria no es solo sentimiento, ahora también es conocimiento.

Y algo más. También es un deber. De esto se empezó a hablar después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el mundo reconoció lo que había ocurrido en los campos de exterminio. La derrota de Hitler interrumpió un programa de exterminio sistemático de los judíos europeos. Fue de tal magnitud el crimen cometido contra el pueblo judío, que el tribunal de Nüremberg que juzgó a algunos dirigentes nazis tuvo que inventarse una nueva figura jurídica —la de crimen contra la humanidad— para aproximarse al genocidio que habían perpetrado. Lo singular y diferente de este genocidio era haber sido un proyecto de olvido: nada tenía que quedar para que desapareciera de la faz de la tierra este pueblo

y la memoria del crimen. Por eso los cuerpos debían ser quemados, los huesos triturados y las ceniza aventadas.

La victoria de los aliados interrumpió el plan de exterminio que ya había sido ejecutado en seis millones de judíos. Los supervivientes no supieron decir otra palabra, al salir de los campos, que “nunca más”. La humanidad no podía permitirse otra catástrofe parecida porque las nuevas no solo acabarían con la integridad física del género humano sino, sobre todo, con su humanidad, si por ello entendemos las conquistas civilizatorias del ser humano a lo largo de los siglos. Y en aquellos momentos de desolación y esperanza no se encontró mejor antídoto contra la barbarie que la memoria de lo ocurrido.

En el preciso momento en que Europa trataba de ponerse de pie, erguirse y conquistar un futuro que no fuera nunca más repetición del pasado, en ese momento se convocaba a la memoria. La memoria del sufrimiento como principio de futuro. Fue, entonces, cuando apareció el deber de memoria. El filósofo Adorno expresó ese sentimiento sapiencial generalizado diciendo que la humanidad, a partir de ahora, tenía que guiarse por un nuevo imperativo categórico, el deber de memoria, que él formulaba así: “reorientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repita”. Notemos la precisión de la formulación sobre todo en comparación con esa otra formulación del deber de memoria que dice “hay que recordar la barbarie para que no se repita”. Esta última más parece una conjura que un imperativo categórico. Como si bastara acordarse de las barbaridades pasadas para que nunca más volviera a tener lugar.

Este tipo de simplismo ha hecho mucho daño a la memoria, pues como los genocidios han tenido lugar, lo que cabe deducir es que el antídoto no es eficaz. Pero el asunto no es acordarse sino dar contenido a la memoria. Y para eso la formulación de Adorno es impagable: recordar es pensar la verdad, la política y la moral, teniendo en cuenta Auschwitz. Y eso ¿qué significa? Significa, en primer lugar, que no hay que reducir la realidad a lo que hay, a lo que ha tenido lugar, es decir, lo fáctico. Eso es solo la parte emergente de la realidad, la que ha conseguido salir adelante, pero en el camino han ido quedando jirones que son parte de la realidad aunque hayan sido vencidos o hayan quedado frustrados. Como esa parte oscura e invisible es una historia dolorosa es por lo que el filósofo Adorno abreviaba la respuesta a la pregunta ¿qué significa pensar la realidad teniendo en cuenta a la barbarie?, diciendo que reconociendo que el sufrimiento es la condición de toda verdad.

En segundo lugar, que hay que pensar la política teniendo en cuenta la ambigüedad del progreso, santo y seña de la política moderna. Propio del progreso es conquistar nuevas metas, sin importarle el costo humano y social que eso suponga. Un caso típico de política progresista es la globalización actual. Gracias a ella, el mundo ha conseguido ser más rico que nunca, pero la situación de los pobres ha empeorado. La crítica al progreso no significa abogar por retroceder a la edad de piedra. Significa solo que no convirtamos al progreso en objetivo de la

humanidad, sino que la humanización del ser humano y del mundo sea el objetivo al que se subordine el progreso.

Finalmente, pensar el bien como respuesta al mal existente. No nacemos seres morales, ni nos convertimos en ello hurgando en la propia conciencia, sino haciéndonos cargo de la inhumanidad del otro. La humanización del ser humano es la superación del estado inhumano en el que se encuentra el otro. En Auschwitz quedó patente que el sufrimiento es una injusticia, de ahí que el ser justo esté ya irremediabilmente ligado a la lucha contra todo sufrimiento inferido por el ser humano al ser humano.

Podemos volver ahora a la pregunta inicial: ¿hay una responsabilidad histórica? La pregunta puede ser entendida en dos sentidos muy distintos. En primer lugar, como responsabilidad que afecta a los herederos del pasado, es decir, a los descendientes de indígenas y a los descendientes de conquistadores. La pregunta es ¿somos herederos de un pasado común? Lo somos, con la diferencia de que unos han heredado las fortunas y otros los infortunios. Como sabemos que esas diferencias son producto, al menos en parte, de un pasado común, es por lo que las generaciones actuales tienen una responsabilidad adquirida. Esa responsabilidad histórica es la que invocaba García Márquez a propósito de los visados europeos para colombianos.

Pero ¿qué pasa con las generaciones pasadas? ¿Hay forma de reparar el daño material y espiritual causado a las víctimas? A esta pregunta, también formulada en los años treinta por Walter Benjamin, respondía Max Horkheimer que era una pregunta teológica y que, por tanto, la dejara en paz. Pero precisamente porque es una pregunta teológica no conviene dejársela solo a los teólogos. Es la pregunta que obsesionó al filósofo Benjamin. En la segunda parte de sus *Tesis sobre el concepto de historia* escribe: “a nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos”. Cada generación presente tiene respecto a las generaciones anteriores un poder, un débil poder mesiánico que estamos obligados a activar. No se trata, como en el caso anterior, de reparar los daños materiales causados a los abuelos en las personas de los nietos, sino de reparar de alguna manera la injusticia hecha a los abuelos.

Bartolomé de Las Casas decía que los españoles tendría que reparar doblemente a los indígenas: por los bienes, robados, y por el buen nombre, injuriado. Si no reparamos su buen nombre y nos creemos lo que decían los conquistadores y sus secuaces, a saber, que los indígenas eran primitivos, sanguinarios e incapaces de organizarse, acabaremos justificando la conquista tal y como se hizo. Esa batalla hermenéutica es la que hay que dar ahora para que se vea claro la injusticia de la conquista. España construye un imperio sobre esa violencia, por eso la política tiene que ser deuda y duelo. Deuda por tantos bienes sustraídos a los países pobres con los que se han hecho grandes los ricos. Y duelo por tanto sufrimiento infringido a seres inocentes.

Bibliografía

- Gutiérrez, G. (2003). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Perú: Cep.
- Reyes Mate, M. (1997). *Memoria de Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- Reyes Mate, M. (coordinador) (2007). *Responsabilidad histórica*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (1999). *Lo justo*. Madrid: Editores Caparrós..
- Wertz, F-J. (1966). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia: Novatores.
- Horkheimer, M. (1966). *Apuntes, 1950-1969*. Caracas: Monteavila.

Capítulo III

Tolerancia

1. Los tres grandes escritos sobre la tolerancia

Hace unos años tuvo lugar en Francia un debate que no ha cesado a propósito del velo islámico en la escuela. Se discutía si ese velo con el que las jóvenes musulmanas llegaban a centros públicos de educación atentaba o no al espíritu republicano caracterizado por la igualdad, esto es, por la obligación que tiene la escuela de tratar a todos los ciudadanos por igual. En la escuela: a todos se les trata por igual y todos deben presentarse sin distinciones discriminatorias como ir cubierta con el velo islámico, por ejemplo. ¿En qué sentido “discrimina” esa prenda de vestir”? En varios: el velo podría suponer una imposición a la joven por parte de la familia o por el medio islámico al que pertenece; esa imposición iría contra el espíritu libre que debe presidir un lugar público como la escuela. También podría significar una distinción entre alumnos por razones religiosas, algo que va contra el sentir laico del republicanismo francés, que entiende la religión como un asunto privado sin lugar, por tanto, en una institución pública como es la escuela. Preguntado en ese contexto, Jean Daniel, un célebre periodista francés, fundador y director del semanario *Le Nouvel Observateur*, sobre qué pensaba de la tolerancia, un tema que parecía definitivamente superado pero que volvía de repente a la actualidad, respondió con suficiencia: “hablemos seriamente de lo que está pasando, es decir, hablemos de laicidad y no de tolerancia”.

La respuesta refleja bien la idea que tenemos de la tolerancia, un tema menor, incapaz de tratar con rigor los problemas de convivencia a los que se refiere porque,

en vez de soluciones, propone parches. La idea de tolerancia arrastra consigo la debilidad etimológica del término tolerancia, que viene del latín *tollere*, esto es, quitar o suspender. Lo que se da a entender con esa palabra es la idea de que se suspende la aplicación de una norma para permitir algo a alguien sin aprobarlo expresamente. El acento no se pone en el análisis de los problemas del otro, ni en la búsqueda de soluciones reales, sino en dejarle subsistir con sus problemas. Ante la flojera del término se entiende que el pensador francés prefiriera hablar de laicidad que es ya una respuesta clara a los problemas de convivencia que plantea la intolerancia.

La laicidad pone el acento en rasgos comunes a todos los ciudadanos, al tiempo que rebaja de significado aquellos que marcan la diferencia, como las creencias religiosas, relegándolas a asuntos privados. Pese a lo extendido de esta opinión, que da tanto crédito al tema de la laicidad y tan poco al de tolerancia, me permito disentir y reivindicar la importancia de la tolerancia por dos motivos: porque, contra todo pronóstico, arrecia la intolerancia por doquier y porque entiendo que, desde el punto de vista teórico, la tolerancia ofrece un marco general para el estudio de los conflictos convivenciales, imprescindible para estudiar luego fenómenos más concretos como los apuntados por la laicidad o la secularización.

A la tolerancia le han dedicado su atención escritores de tanto peso como el francés Francois Marie Arouet, más conocido por Voltaire, con su *Tratado sobre la tolerancia* (1763), el británico John Locke con *Ensayo sobre la tolerancia* (1677) y el alemán Ephraim Lessing, autor de *Natán el sabio* (1778). Todos tienen en común el hecho de pensar la tolerancia en relación con la religión y, con frecuencia, contra la religión.

El escrito de Voltaire es un apasionado alegato desencadenado por un acontecimiento que conmovió a toda Francia. Ocurrió, en efecto, que un buen día de 1762 apareció colgado de una viga el cuerpo de Marc Antoine Calas. Rápidamente, corrió el rumor por la ciudad de Toulouse que la muerte del joven, de religión protestante pero que estaba empeñado en convertirse al catolicismo, había sido causada por su propio padre que se habría opuesto a la susodicha conversión. El padre fue efectivamente detenido, condenado y ajusticiado. Voltaire se interesa por el caso, estudia las circunstancias y analiza el juicio, y llega a la conclusión de que todo ha sido una soberana injusticia. Arremete entonces contra la causa de la falsificación sistemática de pruebas y del perjurio de los jueces, causa que no es otra que el fanatismo del populacho católico que contagió a los jueces. De ahí nace el *Tratado sobre la tolerancia*, un brillante panfleto a favor de la inocencia del padre y contra la intolerancia que le llevó al cadalso.

Voltaire se pregunta si la intolerancia es de derecho natural, si fueron intolerantes los pueblos cultos, si lo fue el Dios de Israel, llegando a la conclusión de que “la escritura nos enseña que Dios no sólo fue tolerante con los demás pueblos sino que cuidaba de ellos paternalmente: y nosotros osamos ser intolerantes” en su nombre. La historia de la intolerancia está ligada a la ignorancia y a los intereses bastardos protagonizados con frecuencia por señalados hombres de Iglesia. Tampoco los habitantes de Toulouse —“pueblo supersticioso y colérico que mira

como a monstruos a quienes no son de su misma religión” — se van de rositas. Les recuerda que ellos fueron los que dieron gracias a Dios por la muerte de Enrique III y se conjuraron para degollar a los defensores del buen rey Enrique IV. Y les echa en cara la procesión con la que cada año festejan la masacre de cuatro mil ciudadanos herejes. Voltaire termina su diatriba con una *Plegaria a Dios* que desconcertará a más de un volteriano. Dice así:

No es ya a los hombres a los que yo me dirijo, sino a ti, Dios de todos los seres, de todos los mundos y de todos los tiempos... Tú no nos has dado un corazón para odiarnos ni manos para estrangularnos. Haz que nos ayudemos mutuamente a sobrellevar una vida de por sí dura y pasajera; que las pequeñas diferencias en la vestimenta que cubre nuestros débiles cuerpos, entre nuestros insuficientes lenguajes, entre las circunstancias que nos condicionan tan exageradas ante nuestros ojos y tan semejantes ante los tuyos; que todos esos pequeños matices que distinguen los átomos llamados hombres no sean signos de odio y de persecución; que quienes encienden velas a mediodía para honrarte soporten a quienes se contentan con la luz del sol; que quienes se cubren con tela blanca para expresarte su amor no detesten a quienes dicen lo mismo bajo un manto de paño negro; que valga lo mismo adorarte en una jerga tomada de una lengua antigua que en otra más reciente; que quienes tienen por costumbre teñir su ropa en rojo o violeta y que dominan una pequeña parcela de los barrizales de este mundo y que poseen fragmentos redondeados de un cierto metal, que esos tales disfruten sin orgullo lo que llaman grandeur y richesse; y que los demás les miren sin envidia, pues tú sabes bien que nada hay en semejantes vanidades de qué envidiar ni de qué enorgullecerse. Ojalá puedan todos los hombres recordar que son hermanos. Que se horroricen de las tiranías que se abaten sobre las almas, de la misma manera que maldicen los latrocinios de quienes se apropian por la fuerza el fruto del trabajo y de la sosegada laboriosidad. Si el azote de la guerra es inevitable, al menos que no nos odiamos, que no nos destrocemos entre nosotros en tiempos de paz y que empleemos el instante de nuestra existencia para bendecir en mil lenguas distintas, desde Siam a California, tu bondad que nos ha dado este instante.

El tono del escrito de John Locke es más sobrio, como corresponde a un tratado filosófico. El centro de gravedad de este escrito es la defensa de la libertad de conciencia y de la tolerancia religiosa, dos conceptos cercanos pero no idénticos, en nombre de la libertad personal. Por “tolerancia religiosa” se entiende el derecho del disidente a formar parte del grupo social o, dicho en otras palabras, que ningún credo, ni siquiera el mayoritario, pueda pretender convertirse en religión oficial. Esto no significa de por sí neutralidad religiosa del Estado o que todas las religiones valgan igual. Hasta ahí no llega el concepto. De momento, lo que se quiere decir es el reconocimiento de cierto grado de libertad para cada confesión religiosa. Por eso Locke también habla de “libertad de conciencia” que es más exigente: es el derecho innato en el individuo para la libre profesión y expresión de sus creencias.

Por naturaleza, el ser humano es libre y no hay coerción que valga tampoco en asuntos religiosos, de ahí la necesidad de reconocer la libertad de conciencia, por su supuesto, pero también la “libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad imparcial y equitativa”. Claro que sin pasarse. Por debajo de la libertad

hay unos consensos sin los que la vida política sería imposible. Esos consensos son los que nos hacen valorar lo principal, los que nos llevan a cumplir las promesas y juramentos, los que nos movilizan cuando lo fundamental de la convivencia está en peligro. Pues bien, de este consenso prepolítico no forman parte ni los ateos ni los católicos. Los primeros porque sus opiniones “son contrarias a las reglas morales que necesita una sociedad civil”. Locke piensa en este punto que “sin Dios todo está permitido”, como luego dirá Dostoievski; los segundos porque su fidelidad a Roma debilita el patriotismo británico. En fin que la libertad religiosa, sí, pero sin que eso suponga minar las bases del consenso social y de los intereses de la patria. Ateos y católicos pisan la línea roja.

2. La figura de Natán el Sabio

Pese al interés de estos dos escritos, fijémonos en la obra de E. Lessing *Natán el Sabio*. Es una obra de teatro, pero eso no es obstáculo para que en ella vierta toda una reflexión filosófica sobre los fundamentos de la tolerancia moderna de primer orden. Tiene por escenario a la Jerusalem en tiempos de Las Cruzadas y sus protagonistas son Saladino (el sultán musulmán), Natán (el sabio judío) y El Templario (un guerrero cristiano). Las tres “fes” están enfrentadas y en guerra declarada. Saladino, el político, quisiera acabar con ella, pero se da cuenta de que la paz poco tiene qué ver con una victoria militar. La raíz es cultural o, mejor aún, religiosa: cada una de esas tres poderosas religiones pretende poseer la verdad en exclusiva. Mientras las cosas de Dios se planteen así, la guerra entre los seres humanos está servida.

Pero ¿cómo pueden pretender tres religiones diferentes tener la verdad en exclusiva? Saladino debió pensar que si alguien tuviera argumentos con los cuales demostrar que su creencia es la verdadera, podría acabarse el conflicto porque si uno tiene verdaderas razones, las puede comunicar y los demás podemos comprenderlas. De ahí la pregunta de Saladino a Natán. “Tú eres sabio —le viene a decir— y, como tal, tienes que haber pensado un poco más que el cristiano, que es un guerrero, y el musulmán, que es un político ¿Por qué eres judío, por qué tu religión es la verdadera? Entonces le dice al hombre que se presume con más conocimiento: “hazme oír las razones en las que yo no he podido hurgar por falta de tiempo”. Natán responde con la parábola de los tres anillos.

La parábola mencionada es un relato antiguo que circulaba por Bagdad, en los siglos VIII y IX, que Maimónides conoció, que llega a la España medieval, que llega hasta Bocaccio y que todavía en el siglo XVIII es contado. La historia dice que había un hombre rico en Oriente que poseía un anillo el cual tenía la propiedad de hacer a su portador querido por Dios y por los hombres. Durante generaciones, este anillo iba siendo heredado al hijo predilecto del padre. Hasta que uno de esos padres se encontró con la difícil tarea de tener que elegir al heredero del anillo entre tres hijos igualmente queridos. No se le ocurrió otra cosa que mandar hacer otros dos anillos en apariencia iguales al original. Cuando le llegó la hora de la muerte mandó llamar a cada hijo para entregarle un anillo, pensando cada cual

que tenía el único. Cuando se vieron los tres frente a frente, portando cada cual su anillo, empezó la guerra por el reconocimiento del anillo verdadero.

Tras muchos años de guerra y sufrimientos decidieron acudir a un juez para que dirimiera el caso. Tras oír la historia, el juez preguntó que, puesto que el anillo verdadero tenía la virtud de que su portador fuera estimado por los demás, pues quien lo fuera portaría el verdadero. Como ninguno pudo responder, entendió que delante tenía a tres querellantes que venían a denunciar un caso de estafa cuando la verdad pura y simple era que eran tres estafadores. Los tres merecían por igual un castigo. Pero en vez de dictar sentencia, como ellos querían, prefirió darles un consejo: pensad que vuestro padre no os ha engañado sino que quizá no quiso someteros a la tiranía de un único anillo verdadero. Y algo más les dijo: que cada cual intente hacerle verdadero, esforzándose por ser querido de los demás. Y ya vendrá un juez “dentro de miles y miles de años” que a la vista de lo que cada cual logre, dictará la sentencia definitiva. De ese relato, así como del resto de la obra, se desprenden las líneas argumentales del ilustrado Natán sobre la tolerancia:

a) “Imposible demostrar cuál es el verdadero anillo —casi tan indemostrable como nos resulta ser la fe verdadera”, reconoce Natán. Es una respuesta sorprendente para un ilustrado esto de no poder conocer la verdad del anillo y sobre todo que relacione la posesión de la verdad con la tiranía o la intolerancia.

Lo que propone a cambio no es la condena de todas las religiones por falsas. Pueden ser verdaderas, aunque la verdad dependa de una verificación moral, más que científica. Dice Natán: “si cada cual recibió del padre su anillo, pues crea cada cual con seguridad que su anillo es el auténtico”. Esta creencia no es del orden teórico (aceptar dogmas), sino práctico: “vivir con cordial tolerancia, con buen obrar, con la más íntima sumisión a Dios”.

Precisamente porque nadie está en posesión de la verdad y porque su existencia depende de que quien crea en ella la puede hacer verdadera, es por lo que la relación del ser humano y del ilustrado con la verdad es de búsqueda. Nadie la tiene en propiedad. Lessing ha ilustrado esta idea con una fuerte imagen: “

Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: “¡jelige!”, yo caería, aún en el supuesto de que me equivocara siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: “¡dámela”, Padre ¡La verdad pura es únicamente para ti! .

Esto no significa, sin embargo, renunciar a la verdad, ni resignación relativista. En algún momento, “dentro de miles y miles de años... se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo, y hablará. Esto es lo que dijo aquel juez modesto”. No hay que renunciar a la verdad y la verdad es de este mundo, pero vendrá en su momento. Nosotros estamos en él “mientras tanto” y en este tiempo solo cabe la búsqueda.

b) El segundo argumento a favor de la tolerancia está insinuado en la virtud del anillo verdadero: ser estimado por los demás. En estos delicados asuntos que rozan la moral y la política, que nadie busque una verdad objetiva de tipo científico. El criterio de la verdad de una propuesta como estas de las religiones: hay que buscarle en el reconocimiento por los demás. El tribunal de la razón científica no es competente. Ese es, por el contrario, un asunto de la razón práctica. ¿Qué es lo que hay que entender por razón práctica? Lo que hace el juez de la parábola, que en vez dictar sentencia da un consejo. No se siente con autoridad para decidir sobre la verdad de las creencias: cada anillo puede ser verdadero... si se hace verdad lo que significa. Esa es la respuesta: verificar por la vía de los hechos lo que significa el anillo. ¿No se dice que el anillo tiene la virtud de ser querido por los demás? Pues que cada religión aporte la prueba y demuestre fehacientemente que su religión es querida por los demás. Toda verdad debe ser verificada, pero la verificación de las verdades morales no es asunto de un silogismo que se impone por la fuerza de la lógica, sino del reconocimiento que otorguen los demás.

c) Hay todavía una tercera razón, quizá la más definitiva, a favor de la tolerancia: que todos somos seres humanos antes que judíos o cristianos o musulmanes. Es una forma muy plástica de expresar el principio moderno de la igualdad: "porque ¿qué quiere decir "pueblo"? El cristiano y el judío ¿son cristianos y judíos antes que seres humanos? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en ti a uno de esos a quienes basta con llamarse humano". Primero somos seres humanos y como lo que caracteriza al ser humano como tal es la bondad, hacer el bien, basta ser humano, sin aditivos, para que la bondad fluya y la tolerancia también.

Tendríamos pues ya identificados los tres pilares de la tolerancia moderna: a) que lo propio del ser humano es buscar la verdad y no regodearse con su posesión, b) que el criterio de verdad de la propia creencia es el reconocimiento que se consiga entre los demás, c) que todos somos humanos antes que judíos, musulmanes o cristianos.

3. Tres modelos de tolerancia

Todo esto parece muy claro pero no lo es tanto. Resulta sorprendente que Lessing, un ilustrado del siglo XVIII, se vaya a la Edad Media a buscar ayuda para explicar cómo entender la tolerancia moderna. ¿Por qué, para explicar lo que es la tolerancia ilustrada, Lessing acude a la experiencia medieval española de la convivencia de las tres culturas? Es algo extraño y hasta paradójico porque los dos modelos son diametralmente opuestos en su estructura. Nada más extraño a la España de las tres culturas que la idea de que todos somos seres humanos antes que miembros de una comunidad. Eso es una afirmación moderna, no medieval.

Por supuesto que hubo un Natán medieval; es decir, un modelo de convivencia que podríamos ejemplificar en Maimónides, el maestro de quienes en el Oriente Medio oyeron la historia de los tres anillos que luego trajeron a España. Maimónides

tuvo que huir de su Córdoba natal cuando se acercaban los almohades. Se refugió primero en la ciudad cristiana de Almería y luego en la musulmana de Fez, integrándose plenamente en el mundo árabe; de ahí parte hacia Alejandría donde vive su hermano David, propietario de un buen negocio de piedras preciosas.

Cuando su hermano muere, el intelectual Maimónides tiene que buscarse la vida ejerciendo de médico. Lo hace tan bien que su fama llega a oídos de al-Fadil, secretario del famoso Saladino, que le nombra médico de la corte. Maimónides fue nombrado Príncipe de la aljama judía, título que nunca usó, pero que los árabes jamás omitían. La historia coloca al sabio judío en la corte del gran sultán Saladino y la filosofía reconoce en el filósofo cordobés un esfuerzo denodado a favor de la tolerancia. Puede ser por tanto la primera encarnación de Natán el Sabio.

Ahora bien, si nos fijamos en el funcionamiento práctico de esa tolerancia constatamos que se funda en los valores de cada religión. Son los valores judíos, cristianos y musulmanes los que explican la convivencia y son las comunidades judías, cristianas y musulmanas las que lo administran. La tolerancia medieval partía del reconocimiento de las diferencias, esto es, del hecho de ser judíos, musulmanes o cristianos, de pertenecer a comunidades diferentes, de vivir en barrios separados con usos y costumbres bien definidas. En esos huertos se cultivaba la tolerancia. Estamos pues muy lejos del Natán moderno que no ve compatibles esas diferencias tan marcadas con la tolerancia, por eso pide que se hagan invisibles o que se reduzcan a diferencias en el cocinar o en el vestir.

Aunque hoy nos resulte extraño las religiones monoteístas, que tanto han guerreado entre sí, disponen de caudalosas fuentes de tolerancia. Veámoslo, primero en el judaísmo. El filósofo judío alemán Hermann Cohen, en el escrito *El amor al prójimo en el Talmud*, desarrolla la tesis de que es en el monoteísmo judío donde surge el concepto moral de tolerancia y que esta consiste en tratar al extraño como prójimo: así como (los profetas) enfatizan la elección de Israel, así también recalcan el título de “amigo de los forasteros” (Dt. 10: 18-19). La idea de que Dios ama a los forasteros es el hilo conductor que conecta la vocación de Israel con la unidad mesiánica del género humano; es decir, pone en relación la figura de pueblo escogido con la de salvación de toda la humanidad. El judaísmo concibió ambas ideas, no solo una de las dos. Así, pues, el amor al extraño es el que alumbra el concepto del ser humano: se es humano por el extraño.

Y para la historia de las ideas morales tengo que dejar asentado el siguiente hecho: que el amor al prójimo o, para ser más exacto, el amor al que es extraño por su nacionalidad y su fe, es un mandamiento del judaísmo.

La importancia que da Cohen al descubrimiento del forastero como alguien de casa lo entendemos si recordamos que en esa equiparación reside el ser humano. El ser humano que uno quiere ser alcanza la condición de ser humano cuando el otro, en lugar de ser un bárbaro, es considerado como de casa. Este momento somero de la humanización del ser humano escapó a la ética griega que veía en el otro no al prójimo sino al bárbaro.

Por lo que respecta al mundo musulmán, esa fundamentación hay que buscarla en una ética basada en el principio de la hospitalidad. Frecuentes son los relatos de viajeros por el desierto sorprendidos por la hospitalidad de familias musulmanas que se desviven por el forastero. Hasta gente adinerada son capaces de dejar su cama al viajero que llega sin avisar. No es solo cortesía, ni costumbre explicable solo por las condiciones de vida en el desierto, sino un valor religioso. Nace de la idea de que todos los hombres somos hermanos porque somos hijos de Dios. De la hospitalidad musulmana nace una cultura altruista y solidaria que explica la convivencia premoderna.

Por lo que hace al cristianismo, ya hemos hablado de la compasión, forma eminente de respeto y atención al otro. Para el cristianismo, el ser humano se constituye en sujeto moral (en la jerga religiosa eso se llama “prójimo”) en la medida en que uno se aproxima al necesitado y hace suya la causa del otro. Esa es la lección del relato “El buen samaritano”, tal y como hemos visto.

Este es el primer Natán. Esta es la primera explicación de la tolerancia que pudo darse en la España de las tres culturas. Aquello fracasó, pero no porque las religiones cegaran sus fuentes sino porque se impuso desde la nueva política una idea de convivencia basada en la uniformidad cultural que hacía imposible la pluralidad de culturas. Frente a los nuevos vientos nada podían hacer la proximidad judía, la hospitalidad musulmana y la compasión cristiana. La tolerancia medieval —que existió, aunque no conviene idealizarla, pues desgraciadamente no faltaron momentos de grave intolerancia— fue sustituida por un nuevo orden político basado en el monopolio cultural del cristianismo. Los Reyes Católicos, protagonistas de la unificación política de España, estimaron que la salvaguarda de esa unidad requería acabar con el pluralismo de creencias que la había caracterizado secularmente. Se procedió a la expulsión de los judíos en 1492 y un siglo después a la de los moriscos. Esa temprana uniformización cultural inauguraba un tiempo, el de la modernidad, propio del cual era la utopía de la igualdad y, por consiguiente, la alergia a los valores que connotaran diferencia. En ese contexto se inscribe el Natán de Lessing, protagonista de la segunda teoría de la tolerancia, cifrada en el convencimiento de que todos somos seres humanos antes que judíos, musulmanes o cristianos. Hay grandeza, desde luego, en la utopía moderna de la igualdad, pero también serios daños colaterales.

Este nuevo Natán se convierte en la figura de referencia de la Europa culta, tanto judía como no judía, hasta los albores del la Primera Guerra Mundial. Natán es el signo del humano moderno, abierto al mundo; de ese tipo de ser que llamamos humanista. Pero su estrella palidece cuando surge el nacionalismo. Para un nacionalista, la vocación universal es señal de un grave debilitamiento del patriotismo. Natán empieza a ser sospechoso. Ernst Moritz, combatiente antifrancés, no se engaña al ver en la guerra franco-prusiana a muchos judíos combatiendo a su lado. Les mira con desprecio, pese a estar en la misma trinchera, porque considera que hay mucho Natán debajo de su patriotismo y eso debilita la causa. Con tanto amor a la humanidad no se podía desarrollar el odio suficiente para combatir eficazmente al francés, tan próximo a él. Valores indiscutibles de

la gran cultural ilustrada centroeuropea, como eran el universalismo y la amistad, van dejando su sitio al *Volkgeist* ("espíritu del pueblo"), que es su negación. Nada ilustra mejor este cambio como el destino de Hermann Cohen, el profesor judío-alemán que gracias a su inteligencia convirtió a una modesta universidad de provincias, Marburgo, en una referencia mundial. Pues bien, a este espíritu genial, que había amado la lengua y cultura alemana como nadie, sus estudiantes alemanes le prohibieron que hablara de Karl Schiller, un autor que le era particularmente caro, porque él, Hermann Cohen, era judío.

Pero el golpe definitivo contra Natán va a venir de las propias filas judías, de uno de los pensadores judíos más influyentes del siglo veinte, Franz Rosenzweig. Lo primero que este Rosenzweig echa en cara al autor de Natán el Sabio, Ephraim Lessing, es una mala utilización del material dramático. Si hubiera estado más atento a la historia de Natán, no la habría trivializado, como en realidad ha hecho, al crear un personaje que no tiene en cuenta sus circunstancias. (cf Rosenzweig, 2003. p. 121-125).

Rosenzweig está apuntando a la escena séptima del acto cuarto. Ahí nos enteramos, casi por sorpresa, de que este Natán perdió a su mujer y a sus siete hijos en la masacre de Gata, perpetrada por los cruzados. El número siete nos da a entender que en la historia de Natán está recogida la de su pueblo. Eso lo sabe Natán, y Lessing debería tenerlo en cuenta; debería saber lo que el judío sabe, a saber, que "el judío tiene (o debe tener) la violencia de una realidad"; es decir, que para el judío la reflexión sobre el sufrimiento es una constante de su identidad. Ese judío nunca se subiría a un escenario para proclamar que para ser seres humanos cabales hay que olvidar la propia historia; es decir, para proclamar que somos seres humanos antes que judíos o cristianos, ese tal no puede ser un judío. "Natán no es judío", enfatiza Rosenzweig.

¿Qué diría un Natán judío ilustrado sobre la tolerancia? Dos cosas. Primero que todos tenemos una casa; es decir, una lengua, una tradición, una historia de promesas y traiciones, una experiencia de sufrimientos. El ser humano "no es un sin techo". No es verdad que seamos seres humanos antes que judíos o cristianos. Una casa: ese es el punto de partida. Pero enseguida añade — y esta es la segunda consideración — que "el hombre es más que su casa". No se agota en lo recibido. El ser humano judío puede devenir hombre universal si supera los orígenes, si no se queda recluido dentro de los límites de la sangre y de la tierra conque se encuentra al nacer y si se libera de la ley. Cada hombre es un proyecto de vida que trasciende su tradición, que está abierto a la convivencia con seres diferentes y es capaz de superar todo lo recibido, incluidas las heridas.

Desde estos supuestos aborda Rosenzweig una nueva concepción de la tolerancia que invierte los términos del problema. Tolerancia ya no tiene que ver con el gesto mío de acogida del otro, sino de que yo no puedo ser yo sin tener en cuenta al otro, sin responder a la interpelación que me hace el otro, sin responsabilizarme de los demás. "Sólo porque tú eres Edom soy yo Jacob", dice Rosenzweig. Solo si tú eres tú y yo te acepto como eres, diferente de mí, puedo ser yo mismo. No se trata de un mero reconocimiento de la diferencia, sino que se da un paso adelante en el

sentido de que yo solo puedo ser yo, si me dejas interpelar por ti. Estamos ante un reconocimiento del otro en su diferencia que se transforma en interpelación de mí mismo, de suerte que mi identidad es de hecho una respuesta o responsabilidad respecto al otro.

Tenemos tres concepciones de la tolerancia, representada cada una de ellas por un tipo de Natán muy diferente. Por un lado, el Natán de la corte de Saladino o, mejor, de la convivencia en la España de las tres culturas. Si a eso queremos llamar tolerancia, hay que entenderla como convivencia de unas comunidades que se sabían y querían distintas, que eran conscientes de que esa coexistencia podía generar conflictos, pero fiaban su solución a la fuerza de sus convicciones y a la espontaneidad de la vida.

Luego, vino el Natán de Lessing, que subraya la humanidad común y rebaja las diferencias a circunstancias de “vestido, comida y bebida”, igual que hacía Voltaire. Esta tolerancia solo se explica si tenemos en cuenta la irrupción en la historia de la utopía de igualdad y en la política, la idea de la uniformidad cultural.

Finalmente, el Natán judío plantea la convivencia humana desde dos supuestos: en primer lugar, que cada ser humano tiene una casa, entendiendo por ello no solo una tradición propia, sino también una historia personal con sus heridas y cicatrices. En segundo lugar, que el ser humano es más que su casa. Por muy señalada que esté su historia a sangre y fuego, el ser humano puede sobreponerse y puede convivir con los demás, pues tiene la tarea de construir una humanidad común con los demás seres humanos. La tolerancia que nazca de aquí tiene que reconocer la diferencia existente entre los seres humanos: diferencias de cultura, lengua y gustos, pero también desigualdades e injusticias causadas por el ser humano, con el que nos planteamos la convivencia. Vistas así las cosas, hablar de tolerancia es hablar de respeto a las diferencias culturales y de responsabilidad respecto a las desigualdades sociales productos de una historia común de los seres humanos.

Este tipo de tolerancia remite al concepto judío de “universalidad” tal y como lo planteara Hermann Cohen, el maestro de Rosenzweig. La superación de la particularidad consiste en tratar al otro, al diferente, al extraño, al forastero, como igual a uno mismo. En vez de ser un “bárbaro”, como decía la cultura griega, ser “prójimo”. El surgimiento del concepto de “ser humano” coincide y consiste en el reconocimiento de humanidad en el otro diferente. Nótese que no somos seres humanos —y por tanto iguales en humanidad— porque hagamos abstracción de las diferencias, sino a partir de las diferencias. Es una igualdad que se hace visible como respuesta a la diferencia. Por eso escribe Cohen:

La primera, decisiva función del forastero fue contribuir al descubrimiento del ser humano. El ser humano aún no existía. Y nunca vio la luz del día en Grecia, aunque estuviera despuntando y rayando en el huésped forastero. El forastero residente hizo posible el descubrimiento del concepto de ser humano.

Esta idea de humanidad que Cohen extrae de una lectura filosófica del mesianismo, Rosenzweig la dramatiza al plantear la nueva tolerancia como relación entre quien causa la desigualdad y quien la sufre. La tolerancia es otro nombre para la justicia.

4. Repensar la laicidad, forma moderna de tolerancia

Si ahora volvemos a la pregunta inicial —tolerancia o laicidad—, hay que decir que la laicidad, tan bien representada por Natán, es la forma moderna de tolerancia; es decir, una tolerancia basada en el principio ilustrado de igualdad, una igualdad que se refiere a la dignidad y que surge de la presencia en todo ser humano de la misma razón.

Vistas así las cosas, hay que reconocer que la laicidad supone un gran avance sobre la tolerancia medieval porque la afirmación de la igualdad radical de todos los seres humanos es un acto revolucionario en una sociedad que medía la dignidad por las cunas o que asumía con toda normalidad que unos hombres (los de las metrópolis) fueran ciudadanos y otros (los de las colonias), esclavos.

El problema que se le planteaba a esta flamante laicidad, es decir, a esta conciencia política movida por el principio de la igualdad, era cómo gestionar las diferencias sociales y las diferencias étnicas. ¿Bastaba acaso proclamar revolucionariamente la igualdad para acabar con la esclavitud? ¿Qué consideraciones iban a tener otras etnias que vivían como pueblo dentro de los Estados, por ejemplo, los judíos? ¿Se les iba a tratar de la misma manera que a los cristianos? La respuesta inmediata es que no supo gestionar estas complicaciones, puesto que siguió habiendo esclavos en Francia o en los Estados Unidos, patrias de las dos revoluciones del siglo XVIII, y los judíos solo tardíamente recibieron la condición de ciudadanos que ya tenían los cristianos de Estados laicos.

Para entender estas contradicciones hay que ahondar algo más en la naturaleza de la laicidad que hemos definido hasta ahora como una tolerancia basada en la razón, que es universal, y no en las diferencias religiosas, como era el caso en la tolerancia medieval.

Hay que decir que la laicidad mantiene una relación muy compleja con la razón y con la religión. Para entenderlo debemos tener en cuenta que la laicidad es, tal y como hemos señalado, emancipación de la religión. Laicidad significa liberar a la política y a la ética de la tutela religiosa, colocando en su lugar a la razón. Fue una gran conquista en todos los órdenes. Desde luego para la política porque, como decía Voltaire, “la paz llegó a Europa cuando los Estados dejaron de hacer teología”.

La laicidad tuvo el valor de enfrentarse al “antiguo régimen” para decir que la política no podía estar tutelada por las iglesias, ni la soberanía del pueblo podía subordinarse a la religión. Otro tanto ocurrió con la ética: sociedades complejas

podieron encontrar reglas comunes de comportamiento, independientemente de sus credos y creencias, porque decían basarse en la razón, que es una facultad común a todos los seres humanos.

La laicidad acabó con el tópico secular de que sin Dios, el ser humano no podía ser moral; lo que hizo fue buscar en la razón o en los sentimientos o en la voluntad del ser humano fundamento para una ética de tejas abajo. Uno de sus productos hoy más celebrado son precisamente los Derechos Humanos. También supuso un cambio cualitativo para la ciencia. Cuando esta se liberó de los corsés que la imponía la religión o la ignorancia, la ciencia emprendió una vertiginosa carrera que ha transformado el mundo.

El espíritu laico tuvo el atrevimiento de afirmar que la ciencia consistía en descubrir las leyes de la naturaleza mediante la observación sistemática de sus fenómenos y no en acudir a los libros sagrados para ver qué decían del cuerpo, del ser humano y del mundo. Todo esto demuestra que en las raíces de la laicidad hay un esfuerzo denodado por emanciparse; es decir, liberarse del papel que la religión o la tradición ejerció en el pasado. Sabemos muy bien que ese enfrentamiento duró siglos y costó sangre, pues supuso guerra de religiones entre los pueblos, desgarros personales en el caso de cristianos que querían ser al tiempo fieles a su creencia e hijos de su tiempo. Se persiguió a liberales y socialistas; se condenó el liberalismo, el socialismo, el comunismo, pero también a la democracia, a la ciencia y a la ética autónoma. Todo eso fue verdad.

Pero también todo ese proceso es, por muy paradójico que suene, impensable sin la religión, hasta el punto de que bien podemos decir que la modernidad subyacente a la laicidad es un cristianismo secularizado. Es la tesis de la modernidad como secularización del cristianismo. Los argumentos que se pueden esgrimir para sustentar esta tesis son múltiples.

El sociólogo alemán Max Weber, cuando quiso rastrear cómo se había configurado la racionalidad occidental moderna (y el capitalismo), descubrió que la matriz de la misma era el cristianismo o, más exactamente, el protestantismo. La idea religiosa según la cual el éxito en la tierra era garantía de que uno pertenecía al grupo de los predestinados a la gloria, impulsó a una legión de hombres a agudizar el ingenio para que las cosas les salieran bien en campos como las ciencias, las artes, las industrias, los negocios y hasta la política. El mismo convencimiento encontramos en el filósofo Hegel cuando caracteriza a lo que él llama “espíritu universal”, que es como la punta de lanza del conocimiento y de la conciencia de la historia a lo largo de los siglos, de “cristiano y germánico”.

Quien encarna el sentido más avanzado de la historia es algo o alguien que lleva el sello del cristianismo. Un ejemplo tomado de la última entrevista dada por el filósofo francés recientemente fallecido, Jacques Derrida, explica de una manera muy concreta cómo la modernidad lleva el sello del cristianismo. Hablaba del matrimonio tal y como figura en el derecho civil de los pueblos occidentales. Ahí aparece como una institución “unida a la idea de fidelidad, procreación,

monogamia. “Derrida comenta entonces que el matrimonio civil es “una concesión del Estado laico a la Iglesia cristiana, en particular en lo concerniente a su monogamismo”. Resulta, en efecto, que para otras confesiones, como el judaísmo y el islam, el monogamismo era algo desconocido hasta que los europeos se lo impusieron en el siglo XIX. A partir de ese momento, judíos y musulmanes saben que si quieren ser modernos tienen que aceptar el matrimonio cristiano. Podemos estar de acuerdo en que la monogamia representa un progreso moral, sobre todo por lo que dice respecto al papel de la mujer, pero lo cierto es que es una herencia cristiana y no una invención del espíritu ilustrado.

¿Qué hacer si queremos tomarnos en serio la laicidad? Hay dos caminos posibles. El primero consiste en profundizar en la secularización como emancipación, liberación o desprendimiento de los contenidos cristianos y religiosos; el segundo, en repensar la relación entre laicidad y religión o tradición. Veámoslo más detenidamente.

a) Si emprendemos el camino de la depuración, hay que saber qué es lo que está en juego. He aquí un par de apuntes. En las navidades del 2004 el diario *Le Monde* informaba que en un liceo francés se había producido una protesta estudiantil contra la dirección del centro por haber puesto un “árbol de navidad”. La pregunta que se hacía el periódico — “¿El abeto tiene lugar en una escuela laica?” — tenía su lógica: si no podía haber “nacimientos” cristianos ¿por qué había que tolerar la presencia de un símbolo remotamente religioso aunque fuera precristiano, como el abeto de marras? Si emprendemos ese camino, no se puede eludir la inquietante pregunta de ¿hasta dónde hay que depurar a la sociedad de símbolos religiosos o de símbolos sin más? El problema no es solo estético. Recordemos lo que decíamos a propósito de los Derechos Humanos: para ciertos posmodernos, hasta los Derechos Humanos están bajo sospecha porque son el último ramalazo de una cultura judeocristiana.

La respuesta más directa a la pregunta que acabo de hacer es esta: ningún símbolo religioso puede pretender ser símbolo del Estado. El Estado representa a la totalidad de los ciudadanos; es decir, está conformado por una sociedad muy plural en concepciones del mundo, creencias o proyectos de vida. Ninguna creencia particular, por muy mayoritaria que sea, puede representar al conjunto de esa sociedad plural. Por eso es comprensible que los crucifijos, por ejemplo, no figuren en la cabecera de despachos oficiales.

Dicho esto, hay que añadir enseguida una reflexión complementaria: cualquier símbolo o expresión religiosa cabe dentro de esa sociedad como expresión cultural. El Estado puede y debe, por ejemplo, proteger los *frescos* de Goya en la ermita de San Antonio de la Florida de Madrid o la *Muerte del Conde de Orgaz*, del Greco, en la Iglesia de Santo Tomás de Toledo. Las cadenas públicas de radio pueden y deben en nombre de la formación intelectual emitir el *Oratorio de Navidad* de Bach o el *Mesías* de Händel o el *Requiem* de Bizet. Como en la areópolis de Atenas hay sitio para todos los dioses, incluso uno reservado al dios desconocido. Con lo dicho, lo que se pretende aclarar es el carácter aconfesional del Estado, su emancipación

respecto a la religión, la autonomía de lo político o el reconocimiento del pueblo como único principio legitimador de la política. Esto es la base de la laicidad que es absolutamente irrenunciable.

Debemos reconocer, sin embargo, que las cosas no son tan simples o, mejor, que con lo dicho se ha dicho lo esencial, pero no todo. Hemos remitido la expresión de las creencias al ámbito de la sociedad que es como bien sabemos un lugar creado por expresiones individuales. En la sociedad tienen su sitio las expresiones culturales de los individuos o de los grupos. Pero no pensemos que las expresiones culturales o religiosas solo tienen valor estético y privado.

El cuadro de *Jesús, Marta y María* de Julia Minguillón Iglesias del Museo del Prado en el que Jesús y María seducen al visitante por la intensidad de su comunicación, mientras una Marta alejada muestra su impaciencia con la hermana que no le ayuda en las tareas domésticas, es toda una declaración de principios sobre lo que es primario (el discurso o la contemplación a la que se entrega María) o secundario (la acción que corre a cargo de Marta) que ha marcado a una parte de Occidente. Hay una conexión profunda entre estética y ética. El arte enseña en el doble sentido de que muestra algo y educa en la mirada que ofrece. Estamos enseñados en esas tradiciones que han dominado nuestra historia; muchos de los valores que hoy integran la laicidad provienen de ahí, aunque luego hayan sido debidamente depurados y universalizados. Ahora bien, si hay una relación estrecha entre estética y ética, entre valores políticos y tradiciones que los engendra, nos tenemos que preguntar ¿pueden esos valores, ya secularizados y convertidos en moneda política, mantenerse sin esa relación a las tradiciones de origen?

Caben tres posturas a esta pregunta. La primera consiste en detenerse ante los valores de la secularización y preguntarse si todos ellos valen la pena. Quienes así piensan están convencidos de que dentro de la laicidad hay contenidos inaceptables. No se refieren a los símbolos religiosos, tales como los “nacimientos” o el “árbol de navidad”, sino a valores laicos celebrados como la utopía de la igualdad, de la fraternidad, de la dignidad, de la responsabilidad absoluta, etc. Todo eso, piensan los llamados polimitistas posmodernos, son restos religiosos que solo sirven para poner un peso excesivo sobre las frágiles espaldas del ser humano. El ser humano es poca cosa, no hay que pedirle demasiado. Pensemos en los Derechos Humanos: son impensables sin el monoteísmo. Y no es seguro que su práctica traiga la felicidad a quien los cumple. Si la razón no acepta el monoteísmo ¿por qué habría de cargar con sus consecuencias morales? Lo mismo cabe decir de las preguntas kantianas ¿qué debo hacer? ¿qué puedo conocer? ¿qué me cabe esperar? Son preguntas que no se le hubieran ocurrido nunca al hombre tout court. Olvidémoslas entonces.

La segunda postura es más convencional. Aceptemos que los valores laicos son impensables sin fuentes prepolíticas, que la igualdad política es impensable sin el concepto religioso de fraternidad, por ejemplo. Ahora bien, una vez que esos conceptos han sido metabolizados por la política, forman parte de la racionalidad laica. Ella se basta para gestionarlos, mantenerlos y revitalizarlos. Es la posición del

politólogo francés, Maurice Gauchet, en el debate que mantiene con el exministro de educación Luc Ferry. Ambos tratan de entender cómo en una sociedad donde cada uno va a lo suyo pueda subsistir la disposición a sacrificarse por algo distinto al propio provecho. Si estamos tan convencidos de que nada hay más importante que la propia vida, que el propio proyecto personal, ¿por qué arriesgar al vida en nombre de la defensa de la libertad o de la justicia? Esto, dicho en términos filosóficos, puede expresarse así: ¿Cómo explicarse la existencia entre nosotros del valor absoluto? Pues bien, uno y otro coinciden en que la idea de que hay valores superiores a la propia vida y al propio provecho personal es una idea de origen religioso. Eso no lo discuten. La discusión se centra más bien en saber si una vez que ese valor pasa a formar parte de nuestra cultural moral es necesaria o no la referencia al origen para que se mantenga. Hay argumentos para una y otra posición. Lo que conviene saber es que, más allá de lo que uno y otro sostienen, a ninguno de ellos se les pasa por la cabeza la idea de que la laicidad, los valores laicos, se los ha inventado la razón a secas.

La tercera posición está bien representada por el filósofo judío Walter Benjamin. Después de afirmar que un concepto político como el de “sociedad sin clases” es una secularización del concepto “mesianismo”, añade: “al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en interés de la propia política”. Es decir, si la política quiere mantener el impulso que un día la llevó a pensar y querer construir una sociedad sin injusticias sociales, no basta que se quede en el análisis político de la sociedad sin clases; conviene al contrario que no pierdan de vista a las fuentes mesiánicas donde se sigue hablando de justicia universal.

b) El otro camino para abordar el conflicto consiste en repensar la relación entre autonomía moderna y religión (tradiciones, símbolos); entre unidad y diferencia en el sentido de no pensar la diferencia desde la unidad, sino la unidad desde la diferencia. El modelo puede ser el Natán de Rosenzweig. Era él el que decía “cuán abstracto es eso de la humanidad común”. Está bien lo de no ser provinciano, ni dejarse encerrar en las cuatro paredes del nacionalismo, pero tampoco vale eso de que “yo soy ciudadano del mundo”. Todos tenemos una casa; es decir, aprendemos una lengua materna y pertenecemos a unas tradiciones determinadas. Para ser universales no hace falta negar el sello particular del origen. Al contrario, solo somos universales cuando trascendemos nuestras fronteras y eso ocurre cuando el forastero es tratado como “de casa” (judaísmo) y no como “bárbaro” (Atenas). El cosmopolitismo va unido a la figura de la extranjería. Somos cosmopolitas cuando nos encontramos en el extranjero como en casa y cuando tratamos al de fuera como de casa. Si no hubiera forasteros no tendríamos idea de la diferencia y por tanto no trascenderíamos nuestros propios límites.

Tenemos que aceptar, por consiguiente, que hay pluralidad de lenguas, colores, tradiciones o religiones en el seno de nuestra sociedad. Ese reconocimiento de la pluralidad no significa, sin embargo, que todo valga lo mismo y que hay que respetar todo lo que proponga cada tradición por el hecho de que es cosa suya. Hay

que aunar el respeto a la diferencia con la exigencia de universalidad; es decir, hay que mantener una tensión entre lo que el ser humano recibe en herencia y lo que la razón va destilando como valor universal. Recordemos que para Natán el Sabio nadie puede decir que tiene la verdad en exclusiva y que lo propio del ser humano es buscar la verdad. Buscar la verdad no significa dar por verdadero todo lo que hay, sino mantener esa tensión entre el respeto por lo que recibimos en herencia y la superación que nos empuja a dejar la casa. Esa tensión puede revestir la forma de verdadero conflicto, por ejemplo el que se da entre prácticas ancestrales, como la ablación del clítoris, y derechos inalienables como es la integridad física. En esos casos hay que optar a favor de la humanidad del ser humano. Es verdad que no siempre es fácil saber en qué consiste la humanidad del género humano, pero estamos obligados a mantener esa tensión entre la casa y el mundo; esa búsqueda de la verdad que aún no poseemos.

El sentido de este recorrido por la historia de los hechos y de las ideas no tiene por finalidad la erudición, sino encontrar razones para la causa de la tolerancia aquí y ahora. Algunas lecciones podemos extraer de esta historia. En primer lugar que la tolerancia es un asunto complejo porque implica, por un lado, concepciones del ser humano, teorías morales y políticas y, por otro, prácticas de vida en común. Es difícil encajar todas las piezas. Uno puede tener las mejores ideas y luego ser incapaz de superar prejuicios recibidos o costumbres establecidas. No hay recetas milagrosas. Ni siquiera la laicidad está libre, como hemos visto, de incoherencias. A la vista de su complejidad, lo menos que podemos decir es que sigue siendo una tarea pendiente.

La segunda lección es que no hay que despreciar ningún elemento que contribuya a la convivencia, ni siquiera las religiones. Es verdad que en estas hay de todo, como en botica, pero sería un error fijar la imagen del Islam, por ejemplo, como sinónimo de fundamentalismo. Ni es verdad ni responde a la historia. Nadie como los propios árabes han sufrido la violencia de los fundamentalistas islámicos y son legión los que desde el Islam luchan con la intolerancia religiosa. Hemos visto que hay distintos modelos de tolerancia. Es verdad que obedecen a tiempos históricos diferentes, pero no podemos entenderlos como excluyentes. Hay circunstancias en nuestro tiempo donde el Natán medieval puede reforzar al Natán moderno. Se puede apelar a la hospitalidad semítica y predicar que independientemente de que seamos blancos o negros, hombres o mujeres, moros o cristianos, todos tenemos la misma dignidad humana. Lo importante es que sepamos hasta dónde podemos llegar con la diferencia (no podemos negar la igualdad) y hasta dónde con la igualdad (no podemos negar las diferencias).

Lo que cuenta de estas y otras lecciones del pasado es que nos sirvan para el presente. La intolerancia actual es de dos tipos. Por un lado, la que es producto de la emigración y, por otro, los nuevos brotes del viejo antisemitismo. La emigración a España de muchos ciudadanos que vienen de Latinoamérica, África o el este de Europa ha sorprendido a los españoles acostumbrados a ser ellos los emigrantes y no ver en su propio país gente de otras latitudes. De repente constatamos que el dependiente de una tienda es ecuatoriano, que el fontanero es polaco y el albañil

marroquí. En las consultas médicas tenemos que esperar el turno, después de una peruana embarazada; las escuelas se pueblan de niños que hablan español de corrida con acentos desconocidos o que lo están aprendiendo. Esta novedad es caldo de cultivo para el fomento de grandes valores y para que emerjan grandes miserias, como la intolerancia. ¿Cómo contrarrestar esas tendencias? Recordando que también nosotros, nuestros padres y abuelos españoles fuimos emigrantes. Y recordando también que vienen de países que nosotros invadimos, conquistamos por la fuerza y convertimos en colonia por muchos siglos. Nuestro bienestar tiene que ver con esa historia y su malestar también. Tenemos que situar la acogida a los que vienen de fuera en el contexto de la responsabilidad histórica de la que ya hemos hablado.

Por lo que respecta al semitismo, remito a lo que se dice en otro lugar.

Bibliografía

Cohen, H. (2004). *El Prójimo*. Barcelona: Anthropos.

Lessing, G. E. (1985). *Natán el sabio* (versión adaptada, Juan Mayorga, José Jiménez Lozano, 2003). *Religión y tolerancia. A propósito de Natán el Sabio de Lessing*. 79-120. Textos de Rosenzweig sobre el Natán de Lessing; pp. 121-125. Barcelona: Anthropos.¹

1 Una versión castellana de Efraim G. Lessing, *Natán el sabio*, se encuentra en José Jiménez Lozano y otros (eds), 2003, *Religión y tolerancia. A propósito de Natán el Sabio de Lessing*, Barcelona, Anthropos, pp 79-120. Los textos de Rosenzweig sobre el “Natán de Lessing” en pp. 121-125 de la misma edición.

Capítulo IV

Educación para la paz

1. La justicia, condición de la paz

Un buen conocedor del conflicto entre palestinos e israelíes decía con rotundidad que “si hay justicia no habrá paz”. Y, aplicando el cuento al conflicto en cuestión, añadía que como “los palestinos no son capaces de asumir el grado de injusticia que requiere una solución razonable y práctica”, las posibilidades de lograr la paz son más bien escasas.

Esta frase nos remite a una idea de la paz que no es el resultado de la justicia sino un reconocimiento de la relación de fuerzas. Si el más débil quiere vivir en paz tiene que aceptar las condiciones del fuerte. Esta idea de la paz nos remite al dicho latino “si quieres la paz prepara la guerra” que ha dominado en Occidente durante siglos. La paz es un momento de respiro en una situación de guerra. Ahora bien, si la paz es el resultado de una estrategia bélica, hay que reconocer que es una paz de baja calidad, fruto del miedo y siempre amenazada.

Si nos planteamos la paz como un producto de la guerra, es porque asumimos que la guerra es lo normal; es decir, algo connatural al ser humano o, lo que es peor, un estado superior de la relación humana. La paz sería entonces lo anormal o lo subnormal, esto es, la tregua entre guerra y guerra o el momento de moral baja de un pueblo.

Por muy absurdo que hoy nos parezca, lo que de verdad ha tenido prestigio entre nosotros occidentales ha sido la violencia, con lo que la guerra estaba servida. Al hablar del prestigio de la violencia y de la guerra no me refiero al que haya tenido entre los profesionales de la guerra, los militares, sino entre filósofos, teólogos, literatos o juristas. Hagamos un rastreo.

Ya en la noche de los tiempos, el anciano Perseo aconseja a Aquiles “ser siempre el mejor y estar por encima de los otros”. Ser siempre el mejor es lo mismo, en griego, que ser virtuoso, con lo que tenemos que el muy noble concepto de “virtud” connota la idea de sobresalir, de estar por encima. Late ahí la idea de que no se puede ser bueno sin tener alrededor gente inferior. Y como lo que nos entusiasma y produce admiración es la excelencia o superioridad de alguien, lo que entonces hacemos es condenar a la invisibilidad todo lo que brilla menos. Si bueno es lo que sobresale, malo es lo que fracasa.

Esa lógica fatal goza de gran prestigio. Campanella, uno de sus utopistas renacentistas que tanto inspiró a políticos y escritores de la modernidad europea, decía sin tapujos que “ejerce el dominio con naturalidad quien sobresale en virtud... y está sometido por ley natural quien carece de virtud”. Y en otro lugar: “la naturaleza crea los débiles de mente y cuerpo para esclavos. Crea para caudillos a los que están dotados de vigor intelectual y corporal”. Si se asocia virtud con poder o dominio, también se relaciona falta de virtud con sometimiento. Bondad y dominación van de la mano. Si hoy se han cambiado las cosas y asociamos más bien virtud con piedad o debilidad es porque, según dicen los herederos de la tradición griega, se ha colado en el espíritu occidental una cultura de esclavos como es el judeocristianismo. Pero eso, a los ojos de un Nietzsche, es la perversión moral del sentido auténtico de virtud. La compasión es propia de seres resentidos.

Para tranquilidad de Perseo, Campanella o Nietzsche, hay que reconocer que en política el prestigio de la violencia y de la guerra ha calado muy hondo. Para el autor del *Manifiesto Comunista*, Karl Marx, la violencia es la partera de la historia porque gracias a ella se pone fin a los asfixiantes tiempos que corren y se alumbra una nueva época. Y por si alguien piensa que este culto a la violencia es cosa de revolucionarios, recordemos lo que pensaban gente de orden como el jurista católico, no solo conservador sino además corifeo del nazismo, Carl Schmitt. Este pensador, haciéndose eco de lo que había sido la política a lo largo de los siglos, decía que había que definirla como “el enfrentamiento entre el amigo y el enemigo”, entendiendo por enemigo no alguien a quien odiamos sino sencillamente alguien que no es de nuestra sangre y tierra. El amigo es quien es miembro del mismo pueblo y enemigo, el de otro pueblo. Entre ellos no puede haber paz sino enfrentamiento porque se consideraba que lo otro, lo diferente, representaba una amenaza a la integridad de lo propio. El ejemplo más extremo de pueblo enemigo era para los nazis el pueblo judío, no porque este pueblo le hubiera declarado la guerra o supusiera una amenaza política o económica para el pueblo alemán, sino sencillamente porque era un pueblo semita radicalmente diferente a la raza aria y como tal suponía una amenaza a la pureza del pueblo ario. Si convivían el judío y el ario podía quedar contaminada la raza aria, de ahí

que hubiera que protegerla, aislando a la raza inferior, expulsándola del territorio alemán y finalmente exterminándola.

Lo que debemos que tener bien claro es que la misma lógica que llevó al pueblo alemán al exterminio del pueblo judío es la que domina en cualquier Estado moderno, aunque se exprese de forma más mitigada. Lo que nos dice la historia es que la relación natural entre pueblos no es de colaboración sino de enfrentamiento que unas veces toma la forma de guerra y otras, más civilizadamente, de competencia comercial (luego veremos que la competencia comercial en un mundo globalizado puede producir más víctimas que la II Guerra Mundial). Siempre, eso sí, conscientes de que la relación da suma cero: lo que ganan unos, lo pierden otros, por eso no puede haber tregua. No llegan a declararles exterminables, pero sí se protegen de toda contaminación con el cierre de fronteras y unas medidas sobre emigración que miden al milímetro los riesgos de contaminación o pérdida de identidad.

Esta cultura de la guerra tiene tantas raíces en Occidente que ha habido pensadores, como Emmanuel Lévinas, que prefieren hablar no ya de una cultura, sino de una “ontología de la guerra”. Quieren decir que la guerra está inscrita en lo más hondo de nosotros mismos: en nuestra forma de pensar, en eso que llamamos filosofía. La gran aportación de Europa al mundo es la filosofía, que vino de Grecia.

La filosofía sustituye al pensamiento mágico que explicaba las cosas con imágenes. La filosofía por el contrario quiere dar razones; es decir, no se expresa en imágenes sino en conceptos. Explicar conceptualmente algo es buscar la esencia de lo que queremos explicar, dejando de lado lo que no es esencial. Pensemos en un queso. Conocer lo que es un queso no es fijarnos en el color, la forma o el sabor sino en algo tan propio que cuando vayamos por cualquier país y nos ofrezcan queso podamos saber que no estamos ante un flan o una sobrasada sino ante una variante nueva de algo que sí sabemos lo que es. Ahora bien, esa sencilla operación es una declaración de guerra. ¿Por qué? porque al fijarnos solo en un aspecto, que llamamos esencia, dejando de lado otros que desechamos porque no los consideramos esenciales, lo que estamos haciendo es despreciar muchos elementos que forman parte de esa realidad, pero que no tomamos en consideración porque no aportan nada importante. Si la cosa que queremos conocer es el queso, el desprecio de lo accidental no tiene mucha importancia, pero si lo que tenemos que juzgar es el ser humano y ponemos lo esencial en un dato que solo se da así en algunos lugares, corremos el peligro de tratar como animales a seres humanos de una cultura diferente. Si hasta el siglo XIX, el occidental estaba convencido de que los negros habían nacido para esclavos, es porque pensaba que eran seres humanos de segunda división porque su cultura no era como la europea que había sido declarada por los propios europeos como la forma propia de ser humano.

Podemos discutir si la belicosidad de nuestra cultura viene de tan lejos como acabo de señalar. Lo que sí es cierto es que impregna nuestro lenguaje. La jerga futbolística, por ejemplo, consiste en *defensa, ataque, triunfo o derrota*. En el diálogo con los demás no dejamos de recurrir a términos bélicos aunque lo hagamos con la

mejor de las intenciones. Para expresar con contundencia el desacuerdo decimos al otro: “tus afirmaciones son *indefendibles*”; para poner en evidencia la fuerza de su argumentación: “*atacó* los puntos débiles de su discurso”; si queremos manifestar el éxito de un argumento decimos que “dio en el *blanco*” etc.

2. El discutible prestigio de la violencia

Esta complicidad de nuestra cultura con la violencia en general y con la guerra en particular no podía dejar indiferente a la conciencia moral y al espíritu racional; es decir, tenía que plantear algún problema a quien apostara por la dimensión moral de la existencia o creyera en la presencia de la razón en las actividades de los seres humanos. Y así ha ocurrido efectivamente. Para poner un límite a la guerra se empezó a hablar de guerra justa, y para tratar de compaginar tanta brutalidad con el carácter racional que dicen que distingue al ser humano de los brutos, hubo que preguntarse por el sentido de la historia. Aclaremos estos dos puntos.

a) El estado de guerra llegó a ser algo tan natural al ser humano que costó imaginar un tiempo sin guerra. Se lo pudieron imaginar aquellos que no se habían olvidado del todo de que los humanos somos hermanos. Había que poner un límite a la guerra porque esta no era una fatalidad, ni una necesidad por muy habitual que fuera. Se empezó a hablar de guerra justa porque no todas las guerras lo eran y no todo valía en la guerra. Santo Tomás (1225-1274), haciéndose eco de una reflexión que viene de San Agustín, sistematiza las condiciones para que fuera justa: 1. Que fuera declarada por una autoridad competente, 2. Que la causa que desencadenara la guerra fuera de peso y 3. Que la intención sea la de restablecer la paz y la justicia.

Si se lee la letra pequeña de esta teoría medieval descubriremos que la causa justa tenía mucho que ver con la defensa de la fe, de ahí que la guerra justa era, de alguna manera, la guerra santa. La aparición posterior de los Estados soberanos significó una secularización de la teoría de la guerra justa. Por ello, Francisco de Vitoria (1473-1546) cambia la lógica de la cristiandad por la del interés supremo de la nación, considerando la guerra como medio legítimo para reparar el daño que un pueblo hace a otro pueblo. Consecuentemente, Vitoria añade algunas condiciones más: 1. Tomar en cuenta el bien común universal (si los amerindios se oponen al intercambio comercial que tantos beneficios deben aportar al bien común universal, será justo someterles por la fuerza), 2. El principio de proporcionalidad (los daños causados no pueden superar aquellos que se quieren reparar) y 3. La prohibición de matar intencional o directamente a los inocentes (respeto a la población civil).

Habida cuenta de lo destructoras que son las armas modernas, pocas son las guerras que pueden cumplir estos requisitos. Si la guerra justa siempre ha sido una rareza, mucho más ahora. Lo que sí hay que señalar es que gracias a estas reflexiones morales, la guerra deja de ser un hecho natural para ser vista como una decisión humana moralmente calificable de justa o injusta.

b) La guerra tenía que golpear no solo a la moral, tal y como acabamos de ver, sino también a la razón: ¿cómo compaginar tanta brutalidad entre los seres humanos con la idea de que el ser humano no es un bruto sino ser racional? Si la guerra justa fue un tema que preocupó sobre todo a los teólogos, este del sentido de la historia será asunto de los filósofos. Prueba de la fina sensibilidad con que la filosofía aborda este tema, a primera vista tan teórico, son las crudas palabras de Friedrich Hegel con las que describe la historia de los seres humanos que, a la vista de cómo se comportan en ella la califica de “ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos”. Esa piedra sacrificial en la que los seres humanos han inmolado la dicha, la sabiduría y la virtud es la guerra, por eso se pregunta a continuación: “¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?”.

La pregunta refleja la perplejidad que provoca la historia del ser humano sobre la tierra. Durante siglos el ser humano pudo engañarse sobre este punto diciéndose a sí mismo que había que tomárselo como algo natural o como una fatalidad impuesta por los dioses; es decir, la guerra era algo que escapaba a la voluntad del hombre. Pero esa respuesta no le valía al ser moderno, tan orgulloso él de que el ser humano fuera por fin sujeto de sus actos y protagonista de la historia. De ahí su empeño en aclarar la relación entre brutalidad y racionalidad.

Puesto que el ser humano es un animal racional, cabe esperar de él que sus acciones sean humanas, pero como en realidad están teñidas de inhumanidad y violencia, uno tiene la tentación de cuestionar su inteligencia y colocarle entre los brutos. Claro que tampoco se comporta como los animales que tienen un sentido gracias al instinto. Con el solo instinto las abejas se organizan y administran la comida y la reproducción. El instinto del ser humano no funciona, sin embargo, tan automáticamente como el del animal, por eso puede autodestruirse olímpicamente. El ser humano no se comporta ni como las abejas ni como ciudadanos.

¿Qué hace entonces el ser humano sobre la tierra si lo suyo es sembrar sufrimientos? ¿Qué sentido tiene su gestión del mundo si le lleva a la catástrofe? Con este tipo de preguntas los filósofos buscan el sentido del ser humano en el mundo. Es la hora de las llamadas filosofías de la historia. La respuesta que da alguien tan racionalmente severo como Kant no invita al optimismo:

dato que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como animales, ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan.

No se comportan como animales entre otras razones porque el ser humano no se atiene ni siquiera al instinto de conservación, como sabiamente hacen los animales; tampoco actúan con la sabiduría de un ciudadano ilustrado que reconoce derechos y deberes. ¿Entonces? Pues una de dos: o la vida del ser humano en la historia es un absurdo porque pudiendo ser feliz se dedica a sembrar dolor o hay un sentido oculto tras tanto sacrificio que escapa al ojo humano.

Como sería realmente duro que el ser humano reconociera que la vida tanto individual como colectiva es un absurdo, se ha dedicado a especular sobre el sentido oculto de las guerras y de la violencia. Para recubrir bien esa especulación se ha inventado el pomposo nombre de “filosofías de la historia”. Un pensador alemán, Max Horkheimer, ha explicado con mucha ironía este mecanismo. Escribe lo siguiente: “cuando fracasan los intentos de organizar el presente de tal manera que todos puedan realizarse en él... aparece la filosofía de la historia que cree discernir una luz oculta tras los fracasos de la vida y de la muerte”. Cuando el ser humano es incapaz de organizar políticamente la existencia de los ciudadanos, de suerte que todos puedan realizarse como individuos, entonces se recurre a un sentido oculto de la vida para explicar la razón de tanto sufrimiento inferido por el ser humano al ser humano.

Que nadie espere grandes revelaciones sobre ese sentido oculto. Al final lo que nos vienen a decir todos estos grandes pensadores es que el sufrimiento forma parte de la vida; es decir, que la violencia y las guerras son parte del paisaje. Como que sin los tonos oscuros el cuadro carecería de la belleza deseada. Algunos afinan un poco más y explican qué es lo que aporta el sufrimiento a la causa de la felicidad que es la del ser humano. Lo que nos dice la filosofía de la historia es que el sufrimiento no es superfluo, ya que gracias al dolor de los que viven en el margen, pueden vivir mejor los del centro, y gracias al esfuerzo de la generación actual vivirán mejor las generaciones que vienen. El sentido del sufrimiento es pagar el precio de la historia. Ese es su sentido oculto. Para este viaje no hacían falta tales alforjas.

3. La visibilidad de las víctimas

Si bien nos fijamos en todas estas disquisiciones, lo que realmente preocupa al ser humano moderno es poner un límite a la guerra y dar con el sentido de la barbarie. Esto significa que lo que le motiva no es acabar con el sufrimiento y hacer justicia a las víctimas que han sufrido los efectos de la violencia, sino distinguir, por un lado, entre violencia legítima y violencia ilegítima; y, por otro, encontrar un sentido a tanto sinsentido para descansar tranquilo sabiendo que a pesar de todo “la razón domina el mundo y que la historia del mundo se ha producido racionalmente”. Exagerando un poco diríamos que lo que importa al ser humano moderno son estos dos puntos: tranquilizar la buena conciencia de quien recurre a la violencia (diciéndole qué condiciones tiene que respetar para que esta sea legítima) y satisfacer la inteligencia del espectador (es decir, de todos nosotros que somos sensibles al sufrimiento y nos preguntamos por qué el ser humano ha ejercido y padecido tanta violencia) para que se vaya a casa en paz, sabiendo que todo el horror que le rodea tiene un sentido.

Lo que está ausente en ambos casos de la conciencia moral es la preocupación por las víctimas. Esto hay matizarlo porque lo cierto es que lo que dispara la pregunta sobre el sentido de la historia o la necesidad de poner coto a la guerra es la presencia constante y creciente de víctimas. Lo que pasa es que las respuestas que

hemos dado poco tienen que ver con ellas. Las víctimas disparan la reflexión moral sobre la violencia de la historia, pero enseguida desaparecen como si lo importante fuera la inteligencia del que pregunta y no el daño que causa la violencia. En el caso de la guerra justa lo que importa es que haya razones justas a la hora de hacer daño y en el caso de la historia, que haya un sentido a la barbarie y ese sentido consiste precisamente en que las víctimas son el precio del progreso.

Pero eso está cambiando. Lo que ahora empieza a preocupar en la reflexión sobre la violencia es el sufrimiento que genera y las víctimas que produce incluso una guerra justa. Empezamos a entender que para alcanzar la paz no solo hay que abandonar la violencia sino también hay que hacer justicia a las víctimas y esto significa tomarse muy en serio los daños causados por la violencia.

El problema ya no es solo o en primer lugar que la guerra tenga una causa justa o la barbarie un sentido. El problema es ver la violencia desde el punto de vista del sufrimiento injusto que causa a las víctimas. Es una gran novedad porque víctimas ha habido siempre, solo que hasta ahora eran invisibles porque nadie reparaba en ellas. Pensemos, por ejemplo, en las víctimas colombianas de hace unos años. Aparecían públicamente en el día de su entierro. Luego desaparecían de la escena dando por supuesto que el dolor y la rabia de los familiares era un asunto privado que no debía interferir en la marcha de los acontecimientos. La historia tenía que progresar mirando hacia adelante y no echando la vista atrás. La política era cosa de los vivos y nada tenía que ver con los muertos, con los que la política poco podía hacer.

Esto explica la importancia que siempre ha tenido la figura de la “amnistía” que originariamente significaba no tanto olvidar o perdonar cuanto castigar a quien recordara infortunios pasados. Heródoto cuenta la sublevación de Jonia, en el año 494 a. C, que fue sofocada a sangre y fuego por los persas. Los atenienses reaccionaron con grandes muestras de dolor y duelo. Alguien, un tal Frínico, dramaturgo, puso en escena una tragedia —*La toma de Mileto*— “consiguiendo que todo el teatro se fundiera en lágrimas”. Pues bien, a los políticos atenienses no se les ocurrió otra cosa que imponer “una multa de mil dracmas por haberles recordado las desgracias que les concernían tan directamente, ordenando que nadie hiciera uso de esa tragedia”. Los políticos atenienses hacen saber al pueblo que no tolerarán que se represente en escena lo que tanto dolor les había producido en la realidad.

La prohibición de recordar no hay que interpretarla en un sentido psicologizante, como si la memoria causara depresión o produjera la desmoralización de la sociedad; hay que darle, más bien, un sentido político: el recuerdo de las desdichas atenta contra el ser de la política, pues si tuviéramos que reconocer al pasado desgraciado algún tipo de vigencia, haríamos desgraciados a los presentes, poniendo sobre sus espaldas responsabilidades que les distraerían de su obligación principal: hacer feliz a los presentes. Cuando acaba la II Guerra Mundial, los alemanes, causantes de la guerra, se encuentran con un país devastado. Hay que reconstruirle de arriba a abajo. La única manera de hacerlo eran mirando hacia adelante, sin echar la vista

atrás, como si el pasado no fuera con ellos. Las energías que se gastaran en asumir responsabilidades históricas no se podían invertir en reconstruir el presente.

La gran novedad histórica es que eso ya no es posible. Si partimos de una situación con violencia —como es la de Colombia en este momento— tenemos que entender que solo alcanzaremos la paz si nos tomamos muy en serio la violencia pasada. “Tomarse muy en serio la violencia” significa que no podemos olvidar el daño causado por el hecho de que en un momento determinado renuncien a seguir matando, extorsionando o secuestrando. Si de lo que se trata es de la paz, es decir, no solo de que cese la violencia generada por unos y otros sino de hacer política sin violencia, es imprescindible hacer justicia a las víctimas. Expliquemos un poco más este punto crucial. Una sociedad sometida a la lacra de la violencia está tentada de pagar un precio por vivir en paz. Ese precio suele ser el olvido de los daños causados en el pasado por el grupo violento.

Esa práctica, utilizada con frecuencia, no es aceptable por una razón moral que nada tiene que ver con la venganza o castigar más duramente al victimario. La razón moral es esta: si basta dejar de matar para que el crimen se olvide ¿qué impedirá recurrir de nuevo al crimen si al final basta dejar de matar para que todo se borre? Por eso, para acabar con la violencia, hay que tomársela muy en serio. Eso no significa, repito, incrementar las penas porque estas consideraciones parten del principio de que la justicia no se consigue castigando al culpable sino reparando los daños que causa la violencia en las víctimas. Esto no significa impunidad, sino centrar bien el objetivo de la justicia. Luego veremos cómo a la hora de reparar los daños se va a exigir a los victimarios mucho más que sufrir castigo.

La prioridad de las víctimas no es un fenómeno exclusivamente colombiano o español, sino un fenómeno epocal, un “signo de nuestro tiempo” que se expresa de mil maneras. Por ejemplo, en la relectura que se está haciendo del pasado esclavista y colonialista. Los nietos de esclavos rescatan el pasado de los abuelos sometidos para que se les haga justicia y también para preguntar a los descendientes de los antiguos amos cuál patria es esta que se ha construido sobre el silencio de tantas injusticias.

Cuando este debate tiene lugar en un país como Francia, cuna de la Gran Revolución, de los derechos del ser humano y del ciudadano, en una palabra, de la tradición republicana que hace de la igualdad santo y seña de su política, la cosa adquiere una significación especial. Lo que se está queriendo decir, en efecto, es que mientras se airea, por un lado, el republicanismo, se practica simultáneamente, por otro, su negación. ¿Cómo han podido convivir la trata de esclavos y las proclamas revolucionarias? Haciendo invisible a los esclavos hasta anteayer. Su irrupción en la escena pública está conmocionando a una sociedad que había forjado su identidad en la tradición republicana. Los franceses han votado una ley en la que se reconoce valientemente “la trata de esclavos y la esclavitud perpetrados del siglo XVI al XIX por la República Francesa contra las poblaciones africanas, malgaches e indígenas deportadas a las Américas y a la Reunión constituyen un crimen contra la humanidad”, declaración que ha supuesto una sacudida nacional porque tras

siglos de olvido tienen ahora que cohabitar con una pesada deuda histórica que atenta al orgullo nacional.

¿Cómo se expresa ese cambio? Han confluído muchos factores de los que al menos hay que mencionar los siguientes:

a) Cambio en el derecho penal. Hay juristas que se han preguntado por qué identificamos hacer justicia con castigar al culpable. Lo lógico sería que relacionáramos la justicia con la reparación del daño o de los daños que se hagan a las víctimas. Esta confusión está tan enraizada en nuestra cultura, que en español el término “justicia” significa tanto virtud (virtud de la justicia) como verdugo (justicia es el que ajusticia). En la retina de cualquier televidente está la imagen de un padre, desgarrado, por ejemplo, por la violación de su hija pidiendo justicia. No se está refiriendo a la reparación directa del daño causado a su hija, sino al castigo del culpable. Pues bien, con el derecho llamado reconstitutivo, la atención iría directamente a la víctima. No hay que tomarlo por impunidad, pues no se trata de desentenderse del culpable, tan solo de fijar de otra manera las prioridades de la justicia.

b) El factor más decisivo, a la hora de explicar la visibilidad de la víctima, es la presencia de un nuevo concepto de memoria. Hasta ahora, la memoria era considerada un asunto menor, algo así como una actividad psicológica que consistía en traer a la consciencia un momento del pasado. Ahora se trata de otra cosa, a saber, de poder interpretar como realmente significativo aspectos que hasta ahora no tenían ningún valor hermenéutico, aspectos de la vida o de la política que eran despreciables porque carecían de sentido, esto es, de capacidad para dar sentido al conjunto de las acciones humanas. A eso me refiero con lo del “desprecio hermenéutico” o con la expresión “in-significancia”.

Gracias a la autoridad de la nueva memoria, lo hasta ahora despreciable o insignificante alcanza importancia y significación. La memoria se convierte así en una potencia mayor, muy singular y muy ambiciosa. *Singular*, porque ve vida allí donde hasta ahora la historia solo veía naturaleza muerta. Pensemos en las ruinas de Belchite, un lugar de vencidos convertido en ruinas. La historia nos contará que en un tiempo allí hubo vida: vida normal, como en cualquier otro sitio, durante siglos; vida trágica, en el momento del combate. Luego, tras la derrota, silencio y ruinas. Esas ruinas asemejan a naturaleza muerta. La historia acaba en ruinas y el fracaso convierte las ruinas en naturaleza sin vida. Contra ese destino se rebela la memoria. Para ella, las ruinas no son piedras semejantes a las de un monte. Son vida, vida ciertamente frustrada, pero, por eso, vida pendiente.

Quien lea el pasado con los ojos de la memoria asemejará a un traperero que va recogiendo desechos, no para destruirlos o reciclarlos sino para leer en ellos lo que pudo ser y quedó frustrado, es decir, para descubrir posibilidades latentes que pueden ser activadas. El nieto ve en el abuelo que murió luchando por una causa noble un fracaso lleno de vida, de posibilidades para él y para el futuro, pues en la medida en que haga suya esa causa contribuirá a hacer mejor el mundo. Y,

también, *ambiciosa* porque esta nueva memoria no solo da sentido a lo que parece no tenerlo, como acabamos de ver, sino que además salva.

La memoria no salva físicamente, desde luego. Ningún memorial es capaz de devolver la vida a los héroes recordados. Pero cuando hablamos del crimen hay que tener en cuenta la muerte física y también la muerte hermenéutica (el significado que damos a la esa muerte). Quien mata no solo liquida físicamente una vida, sino que también se empeña en justificarla, quitando importancia a la muerte física. Por eso hay que hablar de ese doble daño: a la vida física y la significación de la vida muerta.

Bartolomé de Las Casas, cuando denunciaba la violencia que acompañó la conquista de América por los españoles, decía que se estaban produciendo dos tipos de injusticias que más pronto o más tarde había que reparar. La primera injusticia se refería a los robos de bienes materiales, incluida la invasión de sus tierras; la segunda, a la imagen del indio que pudieran hacerse los españoles en el futuro, es decir, nosotros. Peor que el robo de sus tierras era fijar la imagen de unos seres inferiores o incapaces de gobernarse. Con esa imagen acabaríamos aceptando que hubiera que conquistar violentamente aquellas tierras. Contra esa deformación de la imagen del indio en la memoria posterior De Las Casas invocaba la necesidad de una memoria viva y actual “del más chiquito y olvidado”. La memoria se enfrenta al asesinato hermenéutico, de ahí que el hecho de recordar suponga salvar el sentido de la muerte al explicar ese daño inferido al otro como una injusticia, es decir, como la negación de algo propio e inalienable que pide justicia. Esto explica que memoria y justicia sean sinónimos, como lo son olvido e injusticia.

4. Las injusticias que acarrea el terror

Si la democracia puede defender cualquier idea política, siempre y cuando recurra al poder de la palabra, no se entiende el terrorismo porque sustituye la palabras por las pistolas. La diferencia entre un sistema totalitario y otro democrático es la misma que media entre una política guiada por la razón de armas y otra, por las armas de la razón. Cuando en vez de argumentos se utiliza la violencia — asesinatos, extorsiones, secuestros o amenazas — en vez de un grupo político, hay que hablar de banda terrorista por la sencilla razón de que recurre al terror para lograr fines políticos. Y en eso consiste precisamente el terror: utilizar la violencia no por venganza o para enriquecerse, sino para conseguir fines políticos. Este es el caso del grupo armado vasco, Euzkadi ta Askatasuna, que en 30 años de democracia ha asesinado a 900 ciudadanos de toda clase y condición, niños y viejos, militares y farmacéuticos, vascos, catalanes, castellanos o ecuatorianos, y ha sembrado el terror en el País Vasco desde luego y también en el resto de España. Lo mismo cabría decirse de cualquier otro grupo violento “revolucionario” o “reaccionario”.

Es verdad que hay otras formas de violencia en el mundo que nos afectan. Ahora bien, si queremos entender lo que significa la responsabilidad ciudadana

ante la violencia en general, tenemos que levantar acta de los daños que causa. Solo así podemos hablar de paz.

Una política sin violencia no es solo una política sin terrorismo, sino una política que repare las injusticias causadas por la violencia. La justicia como respuesta a la violencia prepara el camino para una política sin ningún tipo de violencia como enseguida veremos.

Analicemos, entonces, el daño que la violencia etarra hace a las víctimas. Es un triple daño. En primer lugar, se produce un *daño material a sus personas* y a la de los suyos. Tras cada coche bomba o tiro en la nuca, hay seres humanos muertos o mutilados. Acaban con unas vidas y sumen en la desgracia de por vida a sus familiares y amigos. Cada crimen es el inicio de una historia de sufrimientos que alcanza a muchos seres humanos. A los muertos y mutilados habría que añadir los secuestrados o aquellos otros que viven amenazados en sus vidas y en sus bienes. Nada es lo mismo ya para ellos. Sus proyectos de vida quedan seriamente recortados cuando no asfixiados.

En segundo lugar, *un daño político*. Ya hemos dicho que lo que caracteriza al terror, a diferencia de un crimen pasional, es que el terrorista pone una bomba, pega un tiro en la nuca, secuestra, roba o extorsiona con una finalidad política. Las balas tienen un mensaje político. Cuando el terrorista mata a alguien está diciendo que el asesinato está de más de la sociedad por la que él lucha. No le necesita, le estorba, no vale nada, es superfluo. Le está negando su ser ciudadano, su derecho a la ciudadanía. Solo tienen lugar en la patria de las pistolas los de la misma sangre, aquellos “amigos” de los que hablaba el jurista nazi, Carl Schmitt. Los demás, que tienen otra sangre, otro origen, no piensan como ellos, o sencillamente no piensan, son considerados “enemigos”.

Esto lo reconocía un exmiembro del IRA, Pat Magee, que tuvo el coraje de presentarse públicamente junto a la hija de un diputado tory, Jo Berry, asesinado por él:

cuando uno está frente a frente con alguien a quien has dañado, se abre una nueva dimensión, y uno se da cuenta de la pérdida que ha causado y de que también ha perdido una parte de sí mismo y de su humanidad... Soy consciente de que mi humanidad ha descendido por haber destruido una vida humana.

No es habitual, desde luego, que los criminales reconozcan el daño que causan. Es Dostoievski quien anota en su diario que “nunca encontré, entre las decenas de asesinos, violadores y ladrones, un solo hombre que reconociera haber obrado mal”. Por lo que respecta a los nazis observamos algo insólito: reconocen que el crimen deshumaniza, pero eso no les apena sino que les causa orgullo porque es un momento necesario para la conquista del “hombre nuevo” al que aspiraba el hitlerismo. Himmler, el lugarteniente de Hitler, se lo explicaba así a los cachorros nazis:

la mayor parte de ustedes debe saber qué significan 100 cadáveres o 500 o 1.000. El haber soportado la situación y, al mismo tiempo, haber seguido siendo hombres honestos, a pesar de algunas excepciones debidas a la debilidad humana, nos ha endurecido. Es una página de gloria de nuestra historia que nunca ha sido escrita y que no lo será nunca. (en Reyes Mate, 2003, p. 201).

La muerte del otro supone la muerte en uno de los sentimientos morales. No hay por qué lamentarlo, dice el dirigente nazi, porque eso prepara para grandes hazañas.

Quienes sí son dolorosamente conscientes de la pérdida de humanidad que provoca el crimen son las propias víctimas. Robert Antelme, un superviviente de los campos de concentración y autor de un conmovedor relato titulado *La especie Humana*, cuenta que el objetivo de esos campos no era explotar laboralmente a los prisioneros sino expulsarlos de la condición humana: “ese trabajo nos tiene a nosotros por objeto y consiste en que reventemos... era necesario que fuéramos totalmente despreciables. Eso era vital para ellos... tenían que degradarnos”. Y hay que reconocer que muchas veces lo conseguían tal y como cuenta Trudi Birger, otra superviviente: “la forma en que nos habían maltratado durante los últimos años nos había deshumanizado tanto que no podíamos comportarnos como seres civilizados”.

Que, por un lado, los verdugos o no reconocieran su deshumanización o que la celebraran y que las víctimas, por otro, sí fueran críticamente conscientes de esa pérdida, indica el largo camino que tiene que recorrer una sociedad herida por la violencia hasta que se reconcilie consigo misma. El crimen mata la humanidad y divide a la sociedad. Al matar, extorsionar, amenazar, etc. se produce una escisión en el seno de la sociedad entre quienes comulgan, aprueban, toleran o callan ante la estrategia de la causa del terrorista y quienes padecen la violencia de esa causa. Es verdad que este grupo social es infinitamente inferior cuantitativamente al de quienes condenan la violencia. Pero por minoritarios que sean, el daño social que hacen es importante.

Como la responsabilidad ciudadana respecto a la construcción de la paz pasa por hacer justicia a las víctimas, tenemos que preguntarnos, una vez identificado el tipo de daño que lleva consigo la violencia, ¿qué significa hacer justicia a las víctimas?

- a) En primer lugar, *reparación* del daño personal en la medida de lo posible. Ese daño es en el fondo irreparable, pues ¿cómo devolver la vida al muerto o restaurar la pierna amputada por una bomba o recuperar el tiempo vivido bajo amenaza de muerte? La sociedad en su conjunto a través de sus gobiernos —el del Estado y el autonómico— tienen que asumir la responsabilidad de reparar lo reparable. Hay que reconocer que ambos gobiernos son particularmente sensibles a este punto como lo demuestran las medidas ya tomadas y las leyes que se están preparando (ley de Víctimas del Terrorismo y Ley de Solidaridad).

b) La respuesta al daño político —negación por la vía de los hechos de la ciudadanía de la víctima— es el *reconocimiento* social de la ciudadanía; es decir, el reconocimiento por parte de la sociedad vasca de que la víctima es parte de ella y que sin ella nadie es ciudadano. Este reconocimiento debe ser público y no privado, y no tanto institucional cuanto social. Si ese “pueblo vasco” tuvo en un momento la tentación de ser el sujeto social de esa comunidad, asistiendo indiferente, en el mejor de los casos, a la expulsión de las víctimas de la condición ciudadana, tiene ahora que reconocer en la diferencia de la víctima la condición de una ciudadanía verdaderamente democrática. Ese reconocimiento social, privado y público, debe concretarse en hechos, gestos y dichos. No debería haber un lugar marcado por un acontecimiento luctuoso que no tuviera su modesta memoria, un símbolo que recordara lo ocurrido allí. Y no debe haber un solo lugar que recuerde festivamente a los matones, como ocurre en pueblos con nombres de calle dedicados a etarras con historial ensangrentado o con pancartas que prestan culto a los victimarios, con total olvido de las víctimas.

c) La respuesta a la fractura social que provoca el terror se llama *reconciliación*. Este es un término muy ambiguo que con razón suscita muchos recelos porque connota impunidad y una peligrosa generalización de la culpa. Expliquemos esto. Si repasamos las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación que tuvieron lugar, por ejemplo, en Argentina (*Informe Sábato*) y Chile (*Informe Rettig*) observamos cómo acabaron, gracias a un quiebro inesperado, canjeando verdad por olvido. El *Informe Sábato*, consciente de que la amplitud de la trama civil y de la responsabilidad de la administración del Estado complicaban seriamente una solución judicial de la trama criminal de la Dictadura argentina, avanzó la idea de una reconciliación nacional. La presentación solemne del *Informe Rettig* dio pie al presidente chileno para decir a sus compatriotas que, una vez conocidos los hechos, había llegado la hora de la reconciliación.

Se entiende que transiciones a la española hagan coincidir el fin de la dictadura con la reconciliación ya que esta se basó en el olvido —o, como algunos prefieren, en “echar al olvido”—, pero no se entiende que transiciones como la chilena o argentina, que querían fundar la democracia sobre la memoria de los crímenes pasados, llegaran a la conclusión de que bastaba el conocimiento de los crímenes pasados para que la reconciliación fuera posible. Se reducía memoria a conocimiento de lo ocurrido. La razón de esa precipitada “reconciliación nacional” hay que buscarla en la debilidad de aquellas democracias. A mayor debilidad democrática, menor capacidad para exigir justicia y, por consiguiente, mayor demanda de reconciliación.

El expresidente argentino, Raúl Alfonsín, autor de las leyes de *Punto Final* y de *Obediencia Debida* lo reconoce con toda honestidad: “tuve que sacar esas leyes con dolor. Yo no las hubiera mandado nunca al Congreso si no hubiera visto que tenía que defender la democracia... había una situación general que me condicionó”. Se explica por qué el término “reconciliación” provoca rechazo. Habría que añadir otra razón más. Me refiero al componente de reciprocidad que acompaña al concepto de “reconciliación”: “la reconciliación requiere que yo y la otra persona, de la cual

me había separado por enemistad, nos perdonemos recíprocamente y avancemos juntos hacia un futuro común". La reconciliación presupone, entonces, una simetría entre subversión revolucionaria y dictadura, entre crímenes de Estado y crímenes terroristas, entre política estatal de *apartheid* y oposición. Se invoca al sufrimiento plural para diluir las responsabilidades y anular el concepto de inocencia y por tanto la diferencia entre víctimas y verdugos. Para que haya reconciliación, según estas teorías, las víctimas tienen que asumir algún grado de culpabilidad. Al final, todos culpables, es decir, todos inocentes.

5. Sobre el perdón y la reconciliación .

Hablamos de reconciliación social, no nacional, para dar a entender que se trata de suturar la fractura que provoca el terrorismo en la sociedad. Nos referimos directamente a la fractura que la violencia etarra ha creado en la sociedad vasca, pero la reflexión vale en cualquier caso. La sutura de la fractura supone recuperar para la sociedad a la víctima y al verdugo, mediante un proceso que tiene al menos las siguientes estaciones:

1. La recuperación de la víctima tiene lugar mediante lo que hemos llamado reconocimiento. De esa manera se le devuelve su ciudadanía; más aún, la sociedad castigada por la violencia toma conciencia de que sin la plena ciudadanía de las víctimas no hay pueblo posible, no hay sujeto político democrático porque ese "pueblo vasco" o "colombiano" en cuyo nombre se mataba y que excluyó a las víctimas ha quedado invalidado como sujeto democrático.

2. La recuperación del victimario tiene por condición necesaria, aunque no suficiente, el reconocimiento por su parte del daño producido. Si él y los suyos interpretan el tiro en la nuca a un concejal no nacionalista como un acto heroico no hay recuperación posible porque no hay conciencia de fractura social. Al contrario, el victimario pensará que él representa el "espíritu vasco" y los demás sobran. El resultado real de esta esquizofrenia es que el victimario seguirá de hecho excluido de la sociedad y seguirá siendo un delincuente.

3. No basta desear que ojalá "aquellos" no hubiera ocurrido para que se produzca la recuperación. Más allá de lo que pase por la cabeza del victimario está el daño hecho a la víctima. Eso afecta al victimario y le marca de por vida. Ha hecho un daño irreparable e inexpiable. Queda marcado con la señal de Caín. Cuenta la Biblia que Dios castigó a Caín, tras el asesinato de su hermano Abel, poniendo una señal en su frente "para que nadie que le encontrase le matara" (Gn 4:15). El sentido de la señal no era para ser identificado y quedar así expuesto al maltrato general. Si eso ocurriera, se podría pensar que el castigo serviría de expiación. Pero su crimen es inexpiable. El crimen no admite pago alguno, por eso Caín tenía que vivir. El crimen ata a su autor de por vida al acto cometido, de suerte que ya nunca podrá liberarse de las consecuencias de su acción.

Y es aquí donde interviene el perdón como la posibilidad de recuperar la libertad perdida y, por tanto, de un nuevo comienzo. El perdón tampoco goza de buena prensa, esta vez por las connotaciones religiosas del término. Por eso, la referencia a Hannah Arendt es obligada, porque ella ha visto bien lo que puede ser la virtud política del perdón. También Arendt constata que nada limita tanto la libertad del ser humano como su impotencia ante la irreversibilidad de sus acciones. Uno es libre para tomar una decisión, pero cuando la toma desencadena una serie de consecuencias que escapan a su control. Solo el perdón, aunque no repare lo irreparable (¿quién puede devolver la vida al asesinado?), rompe la tiranía de las consecuencias. Gracias al perdón, en efecto, uno queda liberado de la culpa que se proyecta en las consecuencias de su acto. Esa liberación no ocurre en recompensa por el arrepentimiento, sino por libre y graciosa iniciativa de quien es objeto del daño.

El perdón no es la contrapartida del arrepentimiento, como si arrepentimiento y perdón fuera cara y cruz del mismo proceso. El perdón nace de la irreparabilidad del crimen, es decir, solo aparece cuando divisa sobre el victimario la señal de Caín, el reconocimiento de que su culpa no tiene perdón. Y su grandeza consiste precisamente en que repara lo irreparable y perdona lo que en pura lógica es imperdonable. El perdón libera al criminal de su atadura al acto cometido y por eso inaugura un nuevo comienzo. Arendt lo expresa a su modo: “el perdón es la única reacción que actúa de manera inatendida y no condicionada por el acto que la provoca, por eso libera de las consecuencias del acto a quien perdona y a quien es perdonado”: al ofensor, de la carga de culpabilidad; al ofendido, liberándole del estatus de víctima y del fardo que supone la memoria de la ofensa. Hay supervivientes de Auschwitz, como Ruth Krüger, que se rebelan contra su condición de víctima. No aceptan que se las identifique con el campo de exterminio, un lugar maldito al que fueron llevadas por la fuerza. Lo que piden y quieren es que se las identifique por lo que han hecho voluntariamente y no por lo que se les ha impuesto.

Tenemos, pues, que el perdón rompe la irreversibilidad de la culpa, pero ¿en qué sentido se puede decir que es un nuevo comienzo político? Los actores de este drama son la víctima y el verdugo. El perdón libera a la víctima en la medida en que integra la memoria de la ofensa en el contexto más amplio de un sujeto que no solo es víctima: la víctima recupera su nombre; es decir, pone el acento en las acciones que él libremente ha realizado y no solo en las que ha padecido. También libera al verdugo al descargarle de la culpabilidad.

Lo que pasa es que esta última liberación no es gratis. Es, sí, gratuita porque no se puede pagar el perdón de lo imperdonable. Pero no es gratis por dos razones. En primer lugar porque el perdón afecta a un sujeto que, si acepta el regalo del perdón, tiene al menos que desear que aquello no hubiera ocurrido; es decir, tiene que lamentar el daño que ha ocasionado a quien ahora le perdona. Jean Améry, un superviviente de Auschwitz, lo explica bien cuando cuenta cómo Wajs, un criminal de la SS, experimentó ante el pelotón de ejecución:

la verdad moral de sus crímenes... Quiero creer que en el momento de su ejecución deseó, exactamente como yo, revertir el tiempo, cancelar los hechos. Cuando se le condujo al patíbulo dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo.

La víctima vuelve a considerar al verdugo su "prójimo" cuando ve cómo este llega al convencimiento de que "ojalá aquello (el crimen que cometió) no hubiera ocurrido". Este es el primer "pago" del criminal. El segundo es posterior al perdón. Una vez que ha sido liberado de su culpa, está dispuesto a transformar la vieja culpabilidad moral en responsabilidad política consistente en desterrar la violencia de la política.

Este es el punto clave. Podemos, por supuesto, imaginar el final de la violencia etarra sin que intervenga este proceso de reconciliación que empieza con el reconocimiento del carácter ciudadano de la víctima y acaba en el perdón. Es fácil imaginar que lo que había tras los diálogos o negociaciones de los distintos gobiernos españoles con Eta era algo así como: vosotros abandonáis las armas y nosotros arreglamos la situación de los presos. Ese esquema no necesita un proceso de reconciliación como el que aquí se propone. Lo que hay es un trueque: vosotros abandonáis las armas y nosotros procuramos la reinserción social de los presos. Lo que habría que preguntarse en ese caso es si el abandono de las armas significa la paz en el sentido de un nuevo comienzo de política sin violencia. La respuesta sería positiva si el sistema democrático en el que se insertan estuviera libre de violencia. ¿Lo está realmente?

La democracia es, por supuesto, lo más opuesto al terror porque sus armas son la palabra y no la violencia. En ese sentido la democracia está libre de violencia. Pero hay otro sentido en el que no lo está y eso hay que hacerlo visible ahora para saber el alcance de una política sin violencia. Veamos cómo. Sistemas democráticos como el nuestro están insertos en un orden económico global del que somos responsables. Si ese sistema media en los beneficios que obtenemos, también nos responsabiliza de los efectos colaterales que produce.

La ONU ha tasado esos efectos y son de este orden: 2.800 millones de personas (es decir el 46% de la humanidad) viven por debajo de la línea de la pobreza, que el Banco Mundial cifra en 2 dólares diarios.

Cerca de 1.200 millones viven con menos de la mitad (menos de un dólar diario).

Por efecto de la pobreza mueren al año 18 millones de personas; es decir, 50.000 diarias, de las que 34.000 son niños menores de cinco años.

Esa gran pobreza coexiste con una prosperidad extraordinaria y creciente en otras partes:

Los 2.800 millones de personas más pobres tienen juntas cerca del 1,2% de la renta global agregada, mientras que los 908 millones de personas de las economías de renta alta acaparan el 79,70%.

Registremos este dato: 18 millones de personas mueren de hambre al año por efecto directo o indirecto de nuestro sistema económico global. Para que nos hagamos una idea: cada siete meses mueren tantas personas como seres humanos perecieron en los campos de exterminio en la Segunda Guerra Mundial.

Esas muertes tienen que ver con nuestro sistema económico porque los países desarrollados aceptan que ese orden económico mundial funcione bajo condiciones que nadie acepta en su propio país. Debemos a los pobres globales una explicación de por qué nos consideramos autorizados a imponerles un orden económico global que viola las condiciones morales mínimas que nosotros mismos establecemos para la imposición de cualquier orden económico nacional. Si un grupo de matones matan al vigilante, se apoderan del almacén y venden las mercancías, la ley nunca considerará propietario a quien las compre. Pero si unos pistoleros se apoderan de un país, le convierten en su finca particular, malvenden sus recursos naturales en provecho propio y solicitan gravosos préstamos internacionales con cargo a las riquezas y recursos del país, serán reconocidos internacionalmente como sujetos jurídicos legitimados para todos los efectos. Lo que nos parece normal y legal fuera lo consideraríamos grave injusticia dentro.

No podemos seguir con la doble moral que consiste en ser hipersensibles a las víctimas que se producen en nuestro bando e insensibles a las que producimos en la bando contrario. La política sin violencia, sin víctimas, no se consume con el abandono de las armas por los etarras. Debemos ser ahora consecuentes con la dura y rica experiencia de sufrimientos propios que hemos tenido que hacer para no causarlos en terceros. Cuando decimos que las víctimas se han hecho visibles nos referimos no solo a las de las Farc o de Eta, sino a todas, también a esas “florecillas pisoteadas al borde del camino”, sobre las que se ha construido el progreso del que disfrutamos.

Siempre nos podemos preguntar si es realista pensar que los autores de la violencia terrorista vayan a asumir esta visión de la culpa y de la responsabilidad, de la inexpiabilidad del crimen y del valor del perdón. No parece, entre otras razones porque se han nutrido de una retórica redentora de la violencia. Pero lo que deberán saber —y sus círculos culturales cercanos deberán decirles— es que mientras andaban entre pistolas se han hecho visibles las víctimas que ellos producían. Ha habido un cambio epocal. La cultura de las víctimas y de la memoria les coloca en una nueva situación o, mejor, arroja una nueva luz sobre ellos gracias a la cual les vemos no solo como expulsados de la sociedad por delincuentes (algo que ya sabíamos), sino encerrados en una jaula de hierro que ellos mismos se han construido: encadenados a la irreparabilidad de sus acciones de la que solo pueden liberarse gracias al perdón desde la conciencia del arrepentimiento. No se puede bromea con la violencia en un sistema democrático.

Bibliografía

- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y de la expiación*. Valencia: Pre-textos.
- Antelme, R. (2001). *La especie humana*. Madrid: Arena Libros.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Ferry, J-M. (2001). *La ética reconstructive*. Colombia: Siglos del Hombre.
- Lévinas, E. (1998). *Judaísmo y límites de la modernidad*, "Algunas reflexiones filosóficas sobre el hitlerismo". Barcelona: Ríopiedras.

Capítulo V

Cinco mensajes en una botella

La botella es, en este caso, el resto de un naufragio que llega hasta nosotros con una lección aprendida en la derrota. Voy a evocar una serie de relatos que extraen propuestas positivas de historias negativas para que el futuro no sea repetición de errores pasados.

1. Crimen contra la humanidad

Jorge Luis Borges en el relato *Deutsches Requiem* habla de un oficial nazi, Otto Dietrich zur Linde, que va a ser ejecutado a la madrugada siguiente. Durante la vigilia repasa su vida y no puede más que sentirse orgulloso de ella. Apostó por el nuevo hombre hitleriano y en ello puso todo su empeño. “El nazismo, intrínsecamente, es un hecho moral, un despojarse del viejo hombre, que está viciado, para vestirse de nuevo”, declara a modo de principio filosófico. Solo descubre una mancha en su inmaculado expediente, mancha que no pasó de una tentación a la que afortunadamente supo resistir. Fue una noche cuando compareció ante él un anciano, poeta por más señas, que respiraba bondad por los cuatros costados. Se llamaba David Jerusalem. “Fui severo con él”, confiesa, “no permití que me ablandara ni la compasión ni su gloria”. Está evocando el momento de debilidad, cuanto tuvo la tentación de perdonarle la vida. Esa fue la tentación que superó bravamente ordenando su destrucción. “Ignoro”, se dice en este momento solemne:

si Jerusalem comprendió que si yo lo destruí, fue para destruir mi piedad. Ante mis ojos, no era un hombre, ni siquiera un judío; se había transformando en el símbolo de una detestada zona de mi alma. Yo agoniqué con él, yo morí con él, yo de algún modo me he perdido con él; por eso, fui implacable.

Tenía que matar la compasión que empezaba a renacer en él. No se mata impunemente. El crimen deshumaniza al criminal. Los nazis lo sabían bien, por eso sometían a sus cachorros a una “cura de in-humanidad” con el fin de despojarles de todo rastro de humanidad y hacerles aptos para las tareas genocidas que se esperaba de ellos. Cuando Hitler expone el programa educativo que tiene que recorrer el “hombre nuevo” del nazismo no tiene empacho en desvelar el precio que tendrán que pagar: “estos”, dice, “no volverán a ser libres para el resto de sus vidas”. El crimen insensibiliza una parte de la humanidad del verdugo y de aquellos que le juegan o se muestran indiferentes.

Para caracterizar el horror del proyecto nazi de exterminio, hasta entonces desconocido, los juristas tuvieron que inventar una nueva figura jurídica, la de “crimen contra la humanidad”. Es una formulación muy severa si nos fijamos bien en ella porque ese crimen afecta a la humanidad en su sentido biológico, pero también en un sentido moral.

“Crimen contra la humanidad” significa, en efecto, genocidio; es decir, atentado contra la integridad física del género humano. El hitlerismo perseguía con el proyecto de exterminio del pueblo judío privar al frondoso árbol de la especie humana de una de sus ramas, la representada por el pueblo judío. Pero crimen “contra la humanidad” también significa algo más: atentar contra la humanización del ser humano. El ser humano ha hecho esfuerzos ingentes, a lo largo de eso que llamamos proceso civilizatorio, para liberarse de la animalidad en sus comportamientos. Eso que en nuestra cultura llamamos “política”, “moral”, “ciencia” o “estética” son la expresión humana de esa lucha por dar una base racional a la convivencia y por hacer la estancia en este mundo más feliz.

El “crimen contra la humanidad” también tiene en el punto de mira sabotear ese proceso como si molestara el tipo de ser humano por el que la humanidad ha luchado. Sabemos que los líderes nazis escribían las palabras “hombre”, “humanidad”, “humano”, así, entre comillas o corchetes, como si no se fiaran y quisieran someter esos términos sospechosos a vigilancia.

Alguien ha dicho que en los campos de exterminio no solo murió el judío sino también el ser humano; es decir, algo de la humanidad del ser humano. En el relato de Borges se habla del asesinato de la compasión, pero no solo en los verdugos, también en la mayor parte de los europeos que miraron con indiferencia lo que estaba ocurriendo. Nueve de cada diez europeos miraron hacia otro lado. Un superviviente del gueto de Varsovia llegó a escribir en sus memorias: “indiferencia y crimen es lo mismo”. Y los filósofos Adorno y Horkheimer apuntaron en la misma dirección: “la frialdad, ese principio de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no hubiera sido posible”.

Otra pérdida que hay que constatar es el de la memoria. El pueblo judío es el pueblo de la memoria, de ahí que debamos sospechar que la humanidad ha perdido de alguna manera su capacidad de recordar. Habrá que preguntarse si no nos pasa lo que al pueblo de Macondo en Cien años de soledad: que padecemos la peste del olvido, de ahí que nos cueste tanto recordar a las víctimas que produce la marcha triunfal de la historia.

2. Ciudadanos, no súbditos

El cuento de Dick Whittington, titulado *El traje nuevo del emperador*, cuenta la historia de un rey, tan vanidoso él, que se pasada todo el día probándose trajes ante el espejo. Un par de pícaros, sabedores de las debilidades del monarca, le ofrecieron sus servicios para confeccionarle el mejor traje del mundo. Al rey le faltó tiempo para contratarlos. Ese traje, sin embargo, tenía un secreto, al decir de los astutos sastres: que solo los tontos no eran capaces de valorar la calidad de la tela. Como nadie quería pasar por tonto —ni el pueblo que le jaleaba, ni los ministros que se aprovechaban del poder, ni el propio rey porque si el pueblo pensaba que era tonto dejaría de ser su rey—, ocurrió que cuando llegó el día del desfile en el que iba a lucir su precioso traje, nadie quería confesar la pura verdad, a saber, que no había traje alguno. Hasta que un niño dijo en voz alta lo que todos veían: que el rey iba desnudo.

Este cuento es una metáfora de la vida política, pues en él quedamos de alguna manera retratados todos. Del siglo XVI es uno de los escritos más lúcidos de la crítica política que lleva por título *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Su autor, Etienne de la Boétie, se pregunta cómo explicarse que con tanta frecuencia “millones de hombres sirvan miserablemente a un señor, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñido por una fuerza muy grande, sino en cierto modo encantados y prendados por el sólo nombre del tirano”.

Entendemos que a uno le esclavicen a la fuerza, pero quién puede explicar por qué el hombre se hace esclavo voluntariamente. De eso no es fácil dar razón. El autor intenta dar una. Los oprimidos están tan habituados a la sumisión que les parece natural. Siempre han visto al señor mandando y por eso cuando tienen la posibilidad de elegir a uno de los suyos para un cargo, por ejemplo, para alcalde del pueblo, piensan que el señorito de turno viste mejor el cargo. Ese sí que sabe mandar, se dicen. En los campos de concentración hay muchos casos de esta perversión del pensamiento: “¿cómo se pueden recibir tantos golpes y tener razón?”, se pregunta uno de los prisioneros. Si recibimos golpes, si nos reducen a seres inhumanos, no podemos tener razón en nuestras quejas. Algo habremos hecho, concluye desolado.

De esto se aprovechan los que mandan, empezando por el monarca, convencido de que mientras los demás piensen que es listo o que está hecho para mandar tiene asegurado el poder. También sacan su provecho los ministros que mientras adulen al rey tienen el cargo a buen recaudo.

Quien pierde es el pueblo porque mientras que sostenga con su silencio al rey, este perderá el tiempo probándose trajes en vez dedicarse al buen gobierno. Si el pueblo se calla y traga todo lo que hacen y dicen los que mandan, estos acabarán tomándose por genios y confundirán sus ocurrencias con genialidades, olvidando que están al servicio del pueblo, que es quien les da el poder y se lo puede quitar.

El único ciudadano responsable es el niño que dice lo que todos ven y nadie se atreve a confesar: que el rey va desnudo. El niño es el único que ha entendido la diferencia entre súbdito y ciudadano porque se ha atrevido a pensar por su cuenta. Valora más la libertad crítica que someterse al dictado del soberano o a seguir la corriente. La actitud crítica, dispuesta a decir la verdad, aunque vaya a contracorriente, es lo que nos constituye en ciudadanos.

Al final de cuentas, lo más beneficioso para todos es hablar claro. Dice el cuento que “el emperador volvió al palacio avergonzado. A partir de entonces dicen que se dedicó un poco más a ser un buen rey y un poco menos a sus vestidos, porque comprendió que su pueblo era más listo que él”.

3. Luces en la ciudad

Luces en la ciudad es el título de una película genial dirigida y protagonizada por Charles Chaplin. Cuenta la historia de una joven ciega de la que se enamora un hombre bueno —el genial *Charlot*—, quien pone todo su talento en juego para conseguir fondos con los cuales poder pagar la operación que la devuelva la vista. Tras la operación la ahora vidente busca al hombre del que quiso y al que tanto debe. Cree encontrarlo en un joven apuesto y rico del que se enamora ardientemente. También se acerca por allí Charlot, el vagabundo vestido ridículamente, que con delicadeza le va dando pistas a la joven para que reconozca quién ha sido su verdadero salvador. En un momento se ilumina la mente de la chica que se atreve a hacerle una pregunta llena de desilusión: “¿Es usted?”. Charlot, que ha comprendido el vértigo de la joven, no dice ni sí ni no, sino sencillamente: “¿Me ve usted ahora?”. Pero la muchacha no le reconoce. No puede abandonar el sueño de un salvador apuesto por la realidad de un vagabundo que es, sin embargo, quien le ha dado la vista.

La vida en sociedad nos pone en contacto con seres muy diversos en colores, creencias e ideas. En las sociedades modernas esa variedad al tiempo que enriquece es fuente de muchos conflictos. Tratamos de sobrellevarnos mediante un comportamiento cortés. Pero esa cortesía en las formas no consigue ocultar el fondo de nuestras relaciones: la competitividad. Más que solidarios nos sentimos competidores. Sentimos a los demás como una amenaza o un peligro, por eso estamos siempre en guardia, tratando de hacernos valer, dando buena impresión, cuidando al máximo la forma y las formas.

Quizá por esto nuestro mundo es el de las apariencias. Importa más tener o aparentar que ser. Pero las apariencias engañan. Decía Quevedo en *El buscón don Pablos* que desconfiemos de las apariencias porque “debajo de una mala capa puede haber un buen bebedor”. O como se dice en *El Principito* de Saint-Exupéry: “sólo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos”.

Esta es también la lección de *Luces en la ciudad*. Lo que está en juego es la salud de la muchacha y también la dignidad moral del vagabundo. En primer lugar, la salud de la ciega. Gracias a la generosidad de un hombre pobre la joven ciega ha recuperado la vista. Pero esta curación física produce la ceguera espiritual. Ella es incapaz de reconocer a quien la quería y la ayudaba o, más precisamente, a quien ella quería porque su apariencia no responde a la imagen que ella se había fabricado. Esa incapacidad de reconocimiento tiene una grave consecuencia moral.

Para aclararlo, me remito a una reflexión de Primo Levi, el judío italiano que sobrevivió en Auschwitz y que se convirtió en el gran testigo del horror nazi. Cuenta que pudo escapar a la muerte por pura casualidad. Lo normal en el campo de concentración era la muerte. Entre el frío, el hambre, las enfermedades y, sobre todo, la cámara de gas, las posibilidades de salir vivo de aquel infierno eran mínimas. También acechaba al prisionero otra muerte, esta vez moral. “Te trataban como un animal y acababas comportándote como una bestia, insolidario, egoísta, ladrón o chivato”. A él le salvó un gesto humano venido de fuera. Habla de Lorenzo, un carpintero del campo que le pasaba de vez en cuando un trozo de pan sin nada a cambio:

debo a Lorenzo —escribe en *Si esto es un hombre*— el estar hoy vivo; y no tanto por su ayuda material como por haberme recordado constantemente con su presencia, con su manera tan llana y fácil de ser bueno, que todavía había un mundo justo fuera del nuestro, alguien todavía puro y entero, no corrompido, ni salvaje, ajeno al odio y al miedo.

Eso le salvó moralmente. No abundan esos cables que nos echa el destino, pero cuando los tenemos a mano no los podemos ignorar porque va en ella la posibilidad de ser seres humanos.

También está en juego la *dignidad* moral del propio Charlot. Fue feliz mientras pudo ayudar y acabó desilusionado cuando la otra no le reconoció. Se le nota en paz consigo mismo por haber sido responsable. Incluso sin reconocimiento por parte de los demás se puede estar en paz consigo mismo aunque no falte un deje de tristeza. Es la dignidad moral.

4 El valor del dinero

El Principito de Antoine de Saint-Exupéry cuenta la historia de un niño que habita solo un planeta, tan grande como una casa, en el que hay una flor y tres volcanes. Un buen día, llevado por su afán aventurero, decide visitar los asteroides vecinos. En el primero se encuentra a un rey sin súbditos sobre quienes gobernar;

en el segundo, a un vanidoso que le toma por su admirador; en el tercero a un borracho que bebía para olvidar. Pero es en el cuarto planeta en el que nos vamos a detener. Está ocupado por un hombre de negocios tan ensimismado en sus cuentas que no detecta la llegada del visitante. Está contando estrellas, le dice mientras pide silencio para no equivocarse.

—“¿Qué haces tú con esas estrellas?, le pregunta *El Principito*.

—“Yo las poseo y así soy rico. ¿Que para qué vale el ser rico? Para comprar más estrellas”.

El negocio consiste en tener estrellas para ser rico y siendo rico poder comprar más estrellas y así ser más rico y... Nada de extraño que *El Principito* se dijera para sus adentros “este tipo razona como el borracho del Tercer Planeta”. Poseer para ser rico y ser rico para poseer no parece un proyecto de vida muy brillante, por eso vuelve a la carga:

—“¿Qué puede significar *poseer* estrellas?”.

—“Gestionarlas”, replica el hombre de negocios, es decir, significa contarlas, registrarlas y obtener un título de propiedad que luego se guarda en un cajón.

El Principito no sale de su asombro. Aquello no era serio. Porque, vamos a ver, él también tenía cosas en su pequeño planeta: tenía una flor y la regaba cada día: tenía unos volcanes y los deshollinaba cada semana; tenía una bufanda y se la ponía cuando hacía frío. A las cosas les venía bien que él las poseyera porque en él tenían sentido, “pero tú no aportas nada a tus estrellas”, le dice sin miramientos al hombre de negocios. El hombre se quedó boquiabierto y no supo qué decir.

No cabe ninguna duda de que nosotros nos encontramos más cerca del hombre de negocios que del jovencito extraviado en el cuarto planeta. Para nosotros, como para el negociante, hay más realidad en el papel que en las estrellas por eso nos produce más gozo un título de propiedad sobre las estrellas, guardado en una caja fuerte, que contemplarlas en una noche de verano.

El hombre de negocios nos permite reflexionar sobre dos aspectos. En primer lugar, sobre el valor del dinero. Decimos, con razón, que el dinero no da la felicidad pero ayuda. Eso quiere decir dos cosas: que sin un mínimo de bienes no hay felicidad posible. Y son muchos los seres infelices porque son millones los que no tienen acceso al agua, ni al pan, ni al trabajo, ni a la vivienda. Pero no nos equivoquemos: por muchos grifos que tenga la casa y mucho pan que comamos y mucho que ganemos trabajando, eso no da la felicidad. El dinero ayuda y ayuda mientras sea un medio para vivir porque si se convierte en el único objetivo de la vida impide la felicidad. Por ejemplo, si vivimos para trabajar y no trabajamos para vivir, al final nos encontraremos como el hombre de negocios al que acabamos de visitar: que pasaremos la vida acumulando papel sin ser capaces de disfrutar de las estrellas.

El segundo aspecto se refiere a la relación del ser humano con las cosas. *El Principito* nos pone en la pista cuando dice que él tiene una flor y la riega; tiene volcanes y los limpia. Eso le hace a él la vida más agradable y eso beneficia a la flor

y a los volcanes. El ser humano necesita a la naturaleza y esta, al ser humano, por eso se habla de “naturalización del ser humano y humanización de la naturaleza”. Ese equilibrio se rompe cuando el ser humano utiliza el aire, el agua, la tierra o las estrellas como combustibles para enriquecerse. A partir de ese momento se inicia un proceso de destrucción del ser humano y de la naturaleza. No hay más que darse una vuelta por las costas españolas para entender adónde puede llevar el afán de enriquecimiento de unos pocos. Pero la cosa no para ahí porque esa dinámica lejos de enriquecer en humanidad al enriquecido, le deshumaniza; es decir, le empobrece. El hombre de negocios sólo no sabe relacionarse con los demás hombres y con la naturaleza calculando el beneficio que puede obtener.

5. El encanto de los sueños diurnos

Desde 1945 hasta 1989 el mundo estaba dividido en dos. La guerra fría, capitaneada por los Estados Unidos y la Unión Soviética, puso frente a frente dos visiones del mundo, dos concepciones políticas y dos sistemas económicos realmente antagónicas. Símbolo de ese enfrentamiento era el *muro de Berlín*, levantado en agosto de 1961 en medio de la ciudad para cortar de raíz la relación entre los dos mundos. De repente, vecinos, amigos y familiares que durante generaciones se habían tratado con toda normalidad vieron sus vidas incomunicadas por el solo hecho de que unos vivían en los números pares y otros en los impares de la misma calle, es decir, a un lado o a otro del famoso muro. Thomas Rosenlöcher, que había nacido y crecido del lado este del muro, cuenta en *La imagen luminosa del plátano*, cómo veían desde el sector oriental (el régimen comunista) la vida que adivinaban en el oeste (democracia liberal). En el sector oriental había escasez de bienes que sí abundaban en el occidental. Por ejemplo, los plátanos. Ciertamente es que por navidad llegaban algunos, pero había que hacer colas interminables sin que eso fuera garantía de que te tocara alguno. Sin embargo, para eso estaba la familia del tío Heinz que llegaba puntualmente por navidad desde el lado rico con sus regalos que olían a plátano. A la familia del tío Heinz les parecía desmesurada la fiesta que ellos hacían cuando llegaban cargados de paquetes de regalos envueltos en el olor de los plátanos. No entendían que para ellos los plátanos no eran solo una fruta deseada sino también el símbolo de la libertad que no tenían.

Así año tras año hasta que cayó el muro en noviembre de 1989. Ese día él corrió, con los marcos que le regalara el gobierno de los alemanes ricos, a comprar plátanos. Y se puso a comerlos como un poseso pensando que así podía recuperar los cuarenta años de abundancia que le sacaban los parientes del otro lado. Pero entonces ocurrió algo imprevisto. Conforme más comía menos interés mostraba por los plátanos, hasta el punto de que dejó de interesarse por ellos. Lo mismo ocurrió con la libertad. Cuando cayó el muro y pudo correr libremente por el sector hasta entonces prohibido, dejó de soñar con ella. Desde el momento en que él mismo olía a plátano fue incapaz de soñar con aquel perfume encantador que olía a libertad. Algo se había perdido con el cambio.

Sería incorrecto deducir de este relato que hay que vivir mal para poder soñar porque las utopías se gestan en la escasez. Lo que el bueno de Thomas nos está diciendo es que para soñar, para tener una mirada utópica, hay que ser conscientes de las carencias. Se puede carecer de plátanos y/o de libertad. Eso es lo que nos moviliza. Espartaco, por ejemplo, se rebeló contra las cadenas cuando comprendió que la esclavitud no era su estado natural sino una privación impuesta violentamente por el ser humano. Cuando interpretó la esclavitud como una ausencia de la libertad a la que tenía derecho, luchó por conquistarla.

Es verdad que cuando conquistamos metas a las que no habíamos llegado, lo que en un momento fue utópico se convierte en realidad. Cuando el sueño se hace realidad, no necesitamos seguir soñando. Desde el momento que Thomas pudo comprar plátanos con su dinero, el plátano dejó de ser un sueño. Ocurrió lo mismo con la libertad: al sentirse libre, la libertad dejó de ser un sueño.

Pero eso no significa que el ser humano pueda vivir sin soñar, es decir, contentándose con lo que tiene a mano. La grandeza del ser humano es que tiene tan alta idea del ser humano y de los seres humanos que no puede descansar hasta que todos se realicen. El ciudadano de una democracia moral hace suyo el dicho de Terencio, el dramaturgo romano: “nada humano me es ajeno”. Los sueños o utopías son esas palancas que nos movilizan para que todos coman, tengan agua, trabajo, escuela o salud. No se acaban los sueños comiendo la fruta que en un momento era prohibitiva, pues en otros lugares hay quien no come plátanos ni tiene libertad.

Otra lección en el relato que conviene subrayar es la de que hay que saber valorar la libertad que disfrutamos. Cuando alguien vive en un régimen dictatorial —y los españoles sabemos mucho de eso—, la libertad parece rodeada de un aura maravillosa. Pero cuando uno vive en democracia, tiende a infravalorarla. Los españoles que han nacido después de 1978 se la han encontrado al nacer y siempre les ha acompañado. Sería peligroso pensar que la vida en democracia es la forma natural de vivir en sociedad. Grave error porque por muy racional que sea la democracia —y ciertamente que lo es— es una excepción. Aunque la inventaran los griegos hace veinticinco siglos, hasta anteayer nadie le hizo caso. Al contrario, se la ha combatido por cielo, tierra, mar y aire. Incluso hoy es una rareza entre la mayoría de los pueblos. Para valorarla debidamente hay que saber que ha costado mucha sangre y que es una flor muy frágil, por eso hay que cultivarla constantemente.

Epílogo

Paz con Justicia

Reyes Mate

*Amor y Verdad se han dado cita,
Justicia y paz se besan...
Justicia marchará ante él
y Paz seguirá sus huellas
(Ps 85, 11.14)*

1. El presidente de Uruguay, José Mujica, decía recientemente en una inteligente entrevista acordada al diario madrileño *El País* que “lo más importante que está pasando en Latinoamérica es la tentativa de construir la paz en Colombia... por eso hay que tratar de ayudar”. Y él lo hacía con esta reflexión: “cuando hay mucho dolor se apela al sentimiento de justicia. La justicia y el dolor en estas cosas andan al filo de la navaja con la venganza hacia un lado y otro. Lo prioritario es la paz, la paz, la paz” (*El País*, 2 de junio de 2013). Piensa, pues, que la justicia o, mejor, la injusticia, el dolor que produce la injusticia, invita a la venganza y no a la paz, por tanto, si queremos paz, hay que poner entre paréntesis la justicia. Coincide la opinión de este político avezado y sobresaliente por tantas razones con la opinión de Shlomo Ben Ami, exministro israelí de exteriores, que preguntaba a los palestinos “a cuánta justicia estaban dispuestos a renunciar para conseguir la paz”. Paz por justicia.

Epílogo

Yo también pienso que las conversaciones de paz son muy importantes, pero me pregunto si es la posible la paz sin justicia o, más exactamente, sin memoria de la injusticia.

2. Para cualquier observador externo, como es mi caso, la violencia en Colombia es particularmente compleja porque sus agentes proceden de mundos tan distintos como la guerrilla, los paramilitares, el narcotráfico y el propio Estado. Cada una de ellas tiene sus propias motivaciones, estrategias y objetivos, pero si nos permitimos subsumir todas esas modalidades bajo la rúbrica general de “violencia” es porque hay algo común a todas ellas, a saber, la figura de víctimas, la figura de un ser inocente que es objeto de una violencia inmerecida. Hablemos pues de la violencia.

2.1. Lo primero que hay que decir es que la violencia, que hoy tanto rechazo suscita, ha gozado de gran prestigio. Para comenzar hay que reconocer que la historia de la humanidad ha sido fundamentalmente violenta. El testimonio de Hegel es definitivo:

aún cuando consideremos la historia como el ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?.

La historia se ha construido sacrificando la dicha de los pueblos, la sabiduría política y la virtud de los ciudadanos. Y eso, a saber, que la historia haya cabalgado sobre la desdicha de la gente, la ignorancia de los poderosos y el recurso a los peores instintos de los ciudadanos, causa honda sorpresa al filósofo alemán porque no le parece propio del *homo sapiens* que dicen que somos. Pero el asombro humanitario le dura un par de páginas porque enseguida zanja el asunto: las víctimas son el precio del progreso y como este es indiscutible, las víctimas son in-significantes. ¡Qué le vamos a hacer! ¡*Vae victis!* La marcha del progreso “aplasta a su paso muchas flores inocentes”. No hay de qué sorprenderse. ¡C’est la vie;

Será necesario mucho tiempo hasta que nos sorprendamos de que no nos sorprenda la violencia en la historia. Si esa ceguera o insensibilidad ha durado tanto tiempo es porque la violencia ha tenido muchos cómplices eficaces, unos, y de prestigio, otros: En el mito de Prometeo, narrado por Platón en su *Protágoras*, los dioses piensan que con las virtudes cívicas los humanos podrían subordinar el uso de las armas a fines humanos, pero se equivocan porque el ser humano pone las virtudes cívicas al servicio de la guerra. Hablo de complicidades de la violencia. Está clara la predisposición de los malos instintos, los tanáticos, siempre dispuestos a enfangarse en las peores historias. Pero también hay que señalar la complicidad de lo mejor del ser humano. Me refiero a la cultura, en su sentido más amplio. Tomemos, por ejemplo, al arte: No hay más que ver esas bellas imágenes de Berruguete que pintan a marranos o moriscos torturados por la Inquisición, pero con un rostro sonriente, como si quisieran dar fe del

dicho inquisitorial: “matar, sí, los cuerpos, pero para salvar a las almas”. Para presentar la tortura como felicidad hay que descender muchos escalones en la humanidad del artista. En la célebre Cartuja de Granada tenemos un refectorio, con pinturas de fray Juan Sánchez Cotán, que más que refectorio o comedor parece una carnicería. Aparecen cráneos traspasados por un hacha, pechos atravesados por flechas, miembros arrancados o cuerpos dislocados, sin que parezca que el dolor haga mella en esos rostros beatíficos. Lo que así se consigue es frivolar el sufrimiento, igual que Berruguete, lo mismo que hace la *Ilíada* en la que las heridas están descritas como si fueran una obra de arte. Marx, que no era creyente ni amigo de inquisidores, tenía, sin embargo, el más alto aprecio por la violencia, elevada a la categoría de “partera de la historia”. Por no hablar de los Weber, Unamuno, Teilhard, Jünger y tantos otros que veneraban la guerra como el momento de la verdad, de la verdad de las virtudes viriles: cuando se está dispuesto a morir, el matar es una obra de arte.

Mi generación ha coqueteado peligrosa e irresponsablemente con la violencia, pensando que la existencia de injusticias la legitima. Claro que ese estado de cosas la puede explicar, pero no legitimar, porque la lógica de la violencia lleva a reproducir los mismos vicios que combate. Si la violencia embruja, fascina, se debe a que es capaz de ocultar el sufrimiento que produce bajo el señuelo de la belleza de la causa. Por eso Benjamin definía al fascismo como la estetización de la violencia.

También hay que nombrar la complicidad de la filosofía. Ya me he referido a Hegel, pero no olvidemos el celo filosófico por legitimar la esclavitud, por ejemplo. Aristóteles lo tenía claro: “por naturaleza uno son libres y otros esclavos. A estos les conviene la esclavitud y es justa”, dice en el capítulo V del Primer Libro de su *Política*. Y ¿cómo lo justifica?, pues diciendo que “quien siendo hombre no se pertenece a sí mismo, sino que es un hombre de otro, ese es por naturaleza, esclavo” (Capítulo IV). Es decir, es esclavo por naturaleza el que no ha conseguido liberarse de la violencia que ejerce sobre él el amo. La violencia del más fuerte es erigida en principio moral legitimador del sometimiento del más débil. No parece un argumento muy potente y, sin embargo, logró contaminar hasta al cristianismo quien, pese a sus declaraciones de principio (“todos somos hijos de Dios”) entendió, como Santo Tomás, que la esclavitud además de ser “útil a la sociedad”, estaba basada en el derecho natural y no solo en el positivo.

3. Esto ha sido así durante siglos... hasta anteayer. La violencia ya no es la partera de la historia, sino un problema. Estamos ante un cambio epocal y nos podemos preguntar cómo se ha producido el cambio. Pues bien, el cambio se ha producido cuando ha cobrado valor el precio de la violencia, a saber, cuando las víctimas han pasado de in-significantes a significativas.

Tiendo a pesar que el tiempo y el lugar del cambio es Auschwitz. Y eso merece ser bien aclarado porque no es que haya víctimas de primera y de segunda clase.

No es que las víctimas judías sean más importantes que las gitanas o indígenas¹, sino que Auschwitz era un proyecto radical de victimación. Nada físico debía quedar para que nadie pudiera recordar el crimen. Y, más aún, ese proyecto debía ir acompañado de una estrategia interpretativa de tal suerte que, aunque se conociera el crimen, nadie se asustara y todo el mundo lo tomara con toda naturalidad. Por eso se puede decir que Auschwitz hay dos muertes: la física y la hermenéutica.

Bueno, pues esto que pudo observarse en ese laboratorio del mal que fue Auschwitz, tiene una gran importancia para todas las víctimas. A la hora de enfrentarnos a la violencia que padece cualquiera de ellas, hay que tener la doble muerte, por eso no basta con levantar la bandera del “no matarás”, con el rechazo del crimen. Hay, además que estar atento al discurso, al relato de los hechos y, por tanto, a la disimulación de la violencia.

Esa es la primera gran aportación de Auschwitz a la visibilidad de las víctimas: que existen, que son un crimen, y que, contra lo que dice la cultura dominante, tienen significación; es decir, no son in-significantes.

Pero hay otra aportación que viene de Auschwitz: la aparición del deber de memoria como arma hermenéutica apropiada contra la invisibilización de las víctimas. La memoria viene de lejos y al ser lo suyo el pasado, no hay disciplina que se precie que no tenga su teoría de la memoria. La historia, la literatura, el psicoanálisis, la teología y, por supuesto, la filosofía tienen su idea de la memoria porque el pasado es un rico caladero de sentido del que nadie quiere privarse.

Pero es en Auschwitz cuando, con el deber de memoria, esta llega a su mayoría de edad y se convierte en la modalidad contemporánea del logos. Cuando los campos fueron liberados, surgió el grito ahogado de los supervivientes: “nunca más”. No añoraban los viejos buenos tiempos, ni soñaban con la utopía de un mundo mejor, sino “nunca más”. No se quedaron ahí. Osaron proponer un antídoto contra la repetición de lo vivido, a saber, la memoria de la barbarie. Ahí nace el deber de memoria. Es un antídoto sorprendente que pocos compartían. Las potencias aliadas, por ejemplo, bien interesadas en que el fascismo no levantara cabeza, propusieron medidas más eficaces, por ejemplo, el Plan Marshall. ¿Entonces, cómo se explica la propuesta de los supervivientes? ¿Por qué fiarse tanto de la memoria y darle ese protagonismo, esa responsabilidad? Pues por algo que ellos han vivido en sus propias carnes; por algo que solo ellos saben: han vivido lo inimaginable, lo impensable. Ahora bien, cuando lo impensable ocurre, se convierte en lo que da qué pensar. Este es el nervio de la memoria. No se trata de acordarse de lo mal que lo pasaron los judíos, sino de reconocer los límites

1 Reconozco que no siempre se consigue entender así las cosas. No hay más que ver el espectáculo de las memorias de las víctimas en Berlín: colosal el monumento dedicado a la memoria de las víctimas judías; desangelado, el de los homosexuales y apartado (dentro de una gran dignidad) el de los gitanos.

del conocimiento² : que lo impensable ocurrió, de ahí que a la hora de pensar lo fundamental para la convivencia (la ética, la política, la estética), tengamos que remitirnos a lo que tuvo lugar y, sin embargo, escapó al conocimiento.

Quisiera que este punto quedara bien grabado, pues estamos en el epicentro de la memoria y también en el epicentro del rechazo de la filosofía académica a la memoria. Repito la tesis de la memoria: ocurrió lo impensado y cuando esto ocurre, lo ocurrido se convierte en lo que da qué pensar. ¿Qué quiere decir que el horror de los campos de exterminio fue impensable?

Reconozcamos que mucho fue pensado y dicho por adelantado: ya hemos visto cómo Hegel era consciente de cómo se había construido la historia, por no citar *La Colonia Penitenciaria* de Kafka o *El Proceso*. Hubo quien sí pensó lo que podría pasar, los hemos llamado en otro lugar “los avisadores del fuego”. Pero, pese a todo, esa catástrofe posible fue impensable en el sentido de que, para el logos dominante en la filosofía occidental, no merecía ser pensada, no era digna de ser pensada... si por pensar entendemos lo que Heidegger dice de la pregunta que desencadena el pensar. Heidegger nos sorprende al final de su meditación *Sobre la cuestión de la técnica*, diciendo que la “pregunta es la piedad del pensar”: en el pensar hay un gesto de compasión, de *acogida*, de escucha, que estuvo *ausente* de Auschwitz y que está ausente de quien piensa estar legitimado para ejercer la violencia. Que está ausente del trato teórico y práctico de las víctimas, no merecedoras del pensamiento compasivo. Bueno, pues la memoria consiste en recoger eso ocurrido, impensable, y convertirlo. Ese es el punto de partida del pensar. La compasión significa aquí elevar el sufrimiento de la víctima a lo que da qué pensar.

Esto de la memoria es simpático, mientras la cosa se quede en festejos o conmemoraciones. Pero cuando la memoria se anuncia como una crítica radical a la atemporalidad de la razón occidental, entonces es sospechosa. La Ilustración no se enteró de Auschwitz, de ahí que la frivolizara la violencia, por eso quien hoy quiera combatirla no debe fiarse del todo de la razón ilustrada. Hay violencias que se ocultan a la razón; más aún, hay violencias producidas por la propia razón, como ya apuntara Goya con aquello de que “los sueños de la razón producen monstruos”.

4. Adorno ha entendido este “deber de memoria” como un nuevo imperativo categórico que se substancia en la idea de re-pensar todo a la luz de la experiencia de barbarie para que algo como Auschwitz no se repita. Si el “deber de memoria” nos obliga a repensar todo a la luz de la experiencia de barbarie, debemos re-pensar en esa clave la paz y la justicia. Y es aquí donde hay que aclarar que la memoria de las víctimas —clave para repensar la paz— no lleva a la venganza, sino a la reconciliación; ni es un obstáculo para la paz, una

2 Cuando el filósofo y superviviente Jean Améry reflexionar críticamente sobre Auschwitz se remite a una razón ilustrada, ciertamente, pero “consciente de los límites de la ratio”.

Epílogo

invitación al enfrentamiento, sino que es el fundamento de una paz duradera. Veamos cómo plantearlo.

Si hay que replantear la paz desde la memoria de las víctimas, habrá que abrir ese arcano misterioso que llamamos memoria para ver qué hay dentro (es decir, habrá que desglosar los contenidos de esa memoria).

Lo que la memoria conserva son las cicatrices de muchos daños. La memoria de la violencia política que ha tenido lugar en Colombia recuerda al menos estos dos tipos de daños: en primer lugar, daños personales que unos son reparables (como la devolución de las tierras, ayudas a las familias en orden a casa, trabajo, estudios, becas, asistencias psicológicas...) y otros irreparables (devolver la vida, reparar el miedo o la angustia, vividos; dar marcha atrás respecto al sufrimiento causado...). La pregunta es entonces ¿cómo hacer justicia? reparando, en primer lugar, lo reparable. Y esa reparación no es solo cosa de los culpables directos, sino del Estado (que tiene la obligación de protegernos) y también de la sociedad que debe ser solidaria. Pero ¿cómo hacer justicia a lo irreparable? No pasando página, sino haciendo memoria. La memoria de lo irreparable implica a la educación (importancia de relatos que lo recuerden) y también a la formación de la identidad colectiva (el vago sentimiento nacionalista no puede ocultar o disimular la violencia que se ejerce dentro de sus fronteras).

Los intelectuales están igualmente convocados a esta tarea debido a su papel en la conformación de la opinión pública. Estos intelectuales no pueden construir teorías políticas sobre la democracia o sobre la justicia que hagan abstracción del sufrimiento que subyace a la convivencia. Desde la memoria es imposible una teoría de la justicia como la de Rawls, con todos los respetos. Nada de esta exigencia de justicia, referida a los daños personales, puede ser visto como un obstáculo a la paz.

Pero la violencia también produce daños sociales. Víctima es la persona y también puede serlo la sociedad. Hablemos por tanto de los daños que genera la violencia en la sociedad. La violencia divide a la sociedad entre vencedores y vencidos, víctimas y verdugos; y también la empobrece al privarse de las víctimas y de los victimarios, por no hablar del exilio exterior e interior; también encanalla o envilece a sus ciudadanos sacando lo peor de ellos mismos, ya que todo queda supeditado a la supervivencia; sin olvidar finalmente el desprestigio de las instituciones (de las FFAA y cuerpos de seguridad, tentados a utilizar medios ilegales; del Parlamento, de los jueces, minados desde dentro por la corrupción, el miedo o el chantaje).

¿Cómo hacer justicia a esta sociedad tan dañada? No olviden que yo estoy defendiendo una paz basada en la justicia o, mejor, en la memoria de la injusticia. La respuesta es que habrá paz si hacemos justicia en todos y cada uno de los terrenos en lo que se ha producido un daño injusto.

Para responder a esa pregunta, conviene dejar bien sentado que “justicia” es entendida aquí como algo más que “derecho”; es decir, estamos ante el deber de reparar daños que no son necesariamente delitos. Hay daños que son delictivos: matar a alguien es un asesinato; apoderarse de las tierras de los campesinos es un robo. Los delitos no pueden quedar impunes y deben ser sancionados y los daños reparados. Pero también hay daños que no están tipificados como delitos, que crean culpabilidad moral o política, y cuya reparación es fundamental para un nuevo comienzo político, para la superación moral de la violencia por parte de la sociedad.

Me interesa particularmente hablar de la culpabilidad moral que alcanza a dimensiones del acto violento que no están tipificadas como delitos (el envejecimiento, la desmoralización, etc.); también a los que se aprovechan mediatamente del delito (empresas que prosperan en tierras ocupadas), a los ideólogos que apoyan la violencia “revolucionaria” o “integrata”; es decir, a los que legitiman la violencia en nombre de ideas revolucionarias o conservadoras. Finalmente, a los que miran hacia otro lado porque la violencia terrorista solo funciona con el apoyo de círculos concéntricos que por activa o por pasiva colaboran: entre los que miran a otro lado coloco a la filosofía impasible, a la filosofía que separa el pensar del penar, la filosofía que olvida el gesto intelectual de Las Casas de “mandar a paseo a Aristóteles” si el saber ratifica la injusticia.

Llegados a este punto, tenemos que preguntarnos ¿cómo hacer justicia a esos daños sociales sin caer en la venganza sino llegando a la paz? Si los daños sociales remiten a términos como ruptura de la coherencia social, empobrecimiento social, desprestigio institucional, desmoralización... hay que reconocer que estamos ante una tarea ingente, si hablamos de justicia. Son daños de amplio espectro. Conviene limitarse, por eso me voy a fijar en ese daño social que consiste en la fractura social; es decir, en la división que origina la violencia política entre víctimas y victimarios, entre inocentes y culpables, entre los que festejan las muertes y los que lloran a sus muertos.

Plantearse en este caso la sutura de la fractura supone, en mi opinión, recuperar para la sociedad a víctimas y victimarios: Es decir, pongo el acento no en el diálogo privado o en la relación interpersonal, sino en la creación de un tipo, nuevo, de sociedad de la que formen parte víctimas y victimarios... siempre y cuando unas y otros hagan un determinado camino.

Si insisto tanto en un nuevo comienzo o en un nuevo tipo de sociedad es porque de poco serviría si el final de la violencia supusiera el cese de las armas, incluso el cumplimiento del código penal... y ningún cambio interior... Ahí no habría novedad: eso sería continuidad y no interrupción. Para que haya nuevo comienzo, se impone un cambio interior, un cambio moral.

Desglosemos pues el funcionamiento del nuevo comienzo. Esa nueva sociedad pasa, en primer lugar, por la recuperación para la sociedad de víctimas y victimarios. ¿Cómo recuperar a las víctimas? Por la vía del reconocimiento:

reconocer que las víctimas son fines y no medios para ilustrar la superioridad de una ideología revolucionaria o de supuestos valores civilizatorios; que las víctimas son sujetos de derechos que ningún Estado puede violar y si lo viola tiene que dar cuenta; y, lo más importante, reconocer en la víctima el modelo de la nueva ciudadanía: esta no puede ser excluyente, no puede construirse desde la exclusión social, racial, ideológica, como ella misma por desgracia ha sido.

Este es el lugar de la justicia social. La figura de la víctima remite al victimario, pero no es solo él quien debe dar cuenta. Sabemos bien que la violencia política muchas veces empieza siendo un grito de protesta contra la injusticia social, causada por quien hoy denuncia la violencia terrorista. Tenemos que tener bien aprendida la lección de que la injusticia es el caldo de cultivo de la violencia; pero también esta otra: que la violencia, una vez iniciada, tiene una lógica que la lleva a reproducir la violencia sin que haya podido resolver el problema de la desigualdad social. Por la tendencia natural que tenemos a identificarnos con la víctima, todo lo que acabo de decir es fácilmente comprensible, aunque el peligro de que quede en papel mojado es grande.

Más complicado es la respuesta a la pregunta ¿qué significa recuperar al victimario? Aquí hay dos estrategias: la del derecho penal que consiste en redimirse por el castigo, por el cumplimiento de la pena y propiciar así el camino de la “reinserción”. La segunda, que consiste en una nueva presencia del victimario en la sociedad, es el resultado de “un cambio interior” que se logra si se elabora la culpa. Delito y culpa no son antitéticos, pero tampoco sinónimos. La culpa no conlleva impunidad, pero es mucho más que eso; el delito puede borrarse sin que la culpa se implique. Lo que aquí se dice es que la fractura social que provoca el terrorismo no se sutura con el mero cumplimiento de las penas sino con la elaboración de la culpa.

Para aclarar el alcance de la culpa puede ser de ayuda lo que ocurrió en la Alemania de la posguerra. Corría el año 1946. A punto estaba de abrirse el Proceso de Nüremberg contra los grandes responsables nazis. Alguien, sin embargo, Karl Jaspers, entendió que para superar el pasado y abrir una nueva época no bastaba con castigar a los dirigentes nazis. Lo que procedía era que el pueblo alemán asumiera sus responsabilidades aunque no estuvieran tipificadas en el código penal. Escribió un librito — *La pregunta de la culpa* — en el que hablaba de una culpa moral y de otra política ante las que cada alemán tenía que hacer examen de conciencia. La culpa moral consistió en mirar hacia otro lado mientras el vecino era secuestrado o asesinado; la culpa política, en haber sido miembro de un Estado criminal sin haber tenido el coraje de hacerle frente de alguna manera. Para la culpa legal importa el castigo, el cumplimiento de la pena; para la culpa moral importa la liberación de ese peso, lo que implica un cambio interior.

La culpa, un concepto esquivo, lleno de resonancias religiosas y de mala prensa. Quiero exponer cómo lo entiendo yo. La culpa es, en primer lugar, algo objetivo. Como dice Kepa Pikabea, autor de una veintena de asesinatos, en el documental *Al final del túnel*: “las armas te dejan heridas que no cicatrizan nunca”.

Es la señal de Caín de la que habla el Génesis. Tras el asesinato de su hermano Abel, Dios maldice a Caín. Abrumado por la enormidad del castigo, replica Caín:

ahora me arrojas de esta tierra. Oculto a tu rostro habré de andar fugitivo y errante por la tierra y cualquiera que me encuentre me matará. No será así, — replica Yahvé —, si alguien matara a Caín, este sería siete veces vengado. Puso pues Yahvé a Caín una señal para que nadie que le encontrase le matara. (Gn 4: 14-15).

Esa señal, que no se puede borrar con el castigo y que le sobrevive, es la culpa. La culpa no es, por tanto, una mera creación de la conciencia (o, como se suele decir, de la conciencia judeocristiana). Es la marca que deja en el sujeto moral la acción criminal, una marca que la conciencia podrá silenciar, pero cuyas exigencias no quedan anuladas por la inconsciencia. La culpa es, en segundo lugar, algo subjetivo, asunto de la propia conciencia. Llegar a sentirse culpable es la necesaria culminación de la culpa; es el final de un proceso siempre difícil que necesita disponer de circunstancias favorables. Sin sujeto que se reconozca culpable, la culpa no alcanza su objetivo. Hay que decir, en tercer lugar, que la culpa es intersubjetiva. Si el delito se las tiene que ver con la ley, la culpa se ventila entre la víctima y el verdugo, entre el autor del daño y el dañado.

Esa relación le resulta fatal al verdugo porque si quiso imponerse a la víctima, demostrando con las armas su superioridad sobre la víctima, acaba esta convirtiéndose en su destino. Destino quiere decir que el sentido de su vida depende ahora de la vida que él ha asesinado. Este aspecto ha sido muy bien captado por un filósofo como Hegel. En un escrito de juventud titulado “El espíritu del cristianismo y su destino” dice que al cometer un crimen y privar al otro de su vida se produce un cambio imprevisto en el autor del crimen. Más allá de la razón por la que quisiera matar (robo o política), descubre que lo hecho le afecta y le altera en lo más íntimo: en su modo de vivir. Al quitar una vida se ha quitado la vida y la vida que le queda siente la pérdida del otro como una carencia propia, por eso anhela esa vida perdida. La desea. Desea que estuviera ahí y que ojalá aquello no hubiera ocurrido³. La culpa, finalmente, aunque sea personal e intransferible, tiene una dimensión pública, pues la conversión interna que propicia es la garantía de un nuevo tiempo político.

El reconocimiento de la culpa lleva a la solicitud el perdón. El objetivo del perdón es la demanda de una segunda oportunidad. El ofensor, que reconoce ser el responsable de una acción perversa, se sabe al mismo tiempo capaz de hacer el bien, también respecto a la víctima, porque no se identifica totalmente con lo mal hecho, demanda a la víctima la oportunidad de demostrar que puede comportarse

3 “En el momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida (al sufrir el castigo) o se reconoce como destruido (en la mala conciencia), comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido. Lo que se siente como carencia (la vida destruida del otro), se reconoce como una parte de sí mismo, como aquello que debiera haber estado en él y no está. Este hueco no es un no-ser, sino la vida reconocida y sentida como lo que no está” (Hegel, 1978, 323).

de otra manera con ella. Pedir perdón es pedir una segunda oportunidad y, en ese sentido, cabe hablar del perdón como una virtud cívica.

El perdón es gratuito, aunque no gratis⁴. Como dice Carmen Hernández, una víctima de Eta, “perdonar es ir más allá de la justicia⁵”. No es una obligación, ni un olvido, sino un gesto gratuito porque nadie puede obligar a la víctima a concederlo. El perdón es siempre un don, incluso cuando hay previamente arrepentimiento. No se compra perdón por arrepentimiento, lo que no quiere decir que sea arbitrario, como dice Robert Antelme, un superviviente de los campos nazis y autor del imprescindible relato titulado *La especie humana*.

Lo que la víctima no puede hacer, dice, es invocar la venganza para denegar el perdón. Lo inaceptable de la venganza, en cualquier caso, consiste en confundir al criminal con el crimen; es decir, identificar de tal manera al autor del crimen con su acción criminal que le neguemos la posibilidad de hacer otras acciones buenas o de arrepentirse. El victimario que se sabe culpable es otra cosa que su acción criminal. Abundan testimonios de víctimas y de victimarios que avalan la tesis de que el perdón libera. Libera al victimario de su relación con la culpa y a la víctima del peso de ser víctima. Hay que añadir a renglón seguido que el perdón supone una prueba de humanidad a la víctima que puede o no perdonar.

En Calderón, el autor de *La vida es sueño*, el primer gesto de ese ser humanizado es el del perdón. Ese momento es grandioso:

4 Ni Jean Améry ni Primo Levi estaban por el perdón aunque por razones diferentes. Al primero le interesaba el decurso de la historia, sobre todo la alemana, que fluía feliz sin memoria de su pasado. Perdonar para Amér. era ratificar ese proceso algo que él, una víctima del pasado alemán, no podía permitirse. El reivindicaba la herida personal como un recuerdo constante de la historia que fue y que estaba a punto de ser olvidada. Su negativa de perdón era una forma de moralizar la historia. A Levi no era la historia alemana lo que le preocupaba sino su propia experiencia. La historia de Alemania, como la de todos los países, fluía imparable movida por mecanismos casi-naturales. Otra cosa era la suya propia, la de las víctimas, condenadas a ver todo desde Auschwitz. Levi se negaba a ver su vida como una secuencia de lo vivido, como un re-sentimiento. Quería vivir un tiempo nuevo y sabía que para conseguirlo su futuro no podía estar determinado por el verdugo, por el pasado, por la experiencia del campo. El quería elaborar o moralizar su memoria. ¿Cabía ahí el perdón?. No, porque eso, a los ojos de Levi significaba borrar la culpa y uno sabe “que ningún acto humano puede borrar la culpa”. Levi tenía un sentido muy católico de la culpa pero ¿y si la culpa significaba conciencia del daño que uno hace al otro y que consecuentemente se hace a sí mismo? ¿y si el perdón significa no borrar la culpa sino conciencia de la dependencia del verdugo respecto a la vida arrebatada y deseo de esa vida para poder vivir él mismo?. Curiosamente, Levi nunca pudo librarse del verdugo y a él dedicó, en buena parte, el concepto de “zona gris” que busca adivinar entre los verdugos un rostro humano. Cuando comenta la obra de Langbein, *Uomini ad Auschwitz*, valora como gesto moral su intento de ver a los alemanes como hombres y no como monstruos. Quizá el perdón, así comprendido, no estaba lejos de su preocupación por moralizar la memoria.

5 Sobresaliente testimonio de Carmen Hernández, viuda de Jesús maría Pedrosa, concejal del Partido Popular de Durango, asesinado por Eta el 4 de junio del 2000. Dice ahí: “el perdón no es una obligación, no es olvido, no es una expresión de superioridad moral ni es una renuncia al derecho. El perdón es un acto liberador. Perdonar es ir más allá de la justicia. Esforzarnos en plantear el perdón, es proponerlo y hablar de él es invitar a ser cada vez más persona”, en “La reconciliación. Más allá de la justicia”, en Cuadernos Cristianisme i Justícia, nr 122 (diciembre 2003).

y cuando fuera, escuchadme,/ dormida fiera mi saña/ templada espada mi furia/
mi rigor quieta bonanza,/ la fortuna no se vence/ con injusticia y venganza,/ porque
antes se incita más./ Y así, quien vencer aguarda/ a su fortuna, ha de ser/ con
prudencia y con templanza.

Opta por el perdón y además generosamente, con sacrificio personal, porque enamorado de Rosaura acepta que se case con Astolfo, su rival. Puede que en Calderón mande una tradición teológica, la cristiana, que liga la humanidad del ser humano al hecho de ser perdonado y, consecuentemente, al deber de perdonar. En el cristianismo, la condición humana está marcada por un pecado de origen...

5. Conclusión. A ese proceso que desencadena la memoria y que acaba en el perdón⁶ podríamos llamarlo proceso de reconciliación o de pacificación. ¿Tiene sentido este proceso en y para esta Colombia empeñada en un histórico proceso de paz?

Ya hemos visto al principio cómo muchos y avezados políticos —José Mújica, Shlomo Ben Ami, entre otros— no estarían de acuerdo. La razón es que durante mucho tiempo este tipo de conflictos se arreglaban así, canjeando paz por justicia. Nada inquietaba tanto al Estado hobessiano como la existencia de un grupo armado que pusiera en peligro la vida y hacienda de sus ciudadanos. Por el adiós a las armas estaba ese Estado dispuesto a todo: a la amnistía de los delitos y a la oferta de medios materiales para la reinserción social de los violentos. Pues bien, esto que siempre ha sido así, ya no es posible porque han aparecido las víctimas.

¿Por qué es tan importante para la paz la justicia de las víctimas y, por tanto, el consiguiente proceso que hemos aquí descrito? Porque si queremos una sociedad en paz hay que tomarse muy en serio la violencia sufrida. Si basta dejar de matar para que todo se olvide, ¿qué impide volver a matar si basta dejar de matar para que todo se olvide? Y si hay víctimas, hay victimarios. Si es ya evidente la centralidad de la víctima en el proceso de pacificación, también deberíamos subrayar la importancia de la recuperación del victimario, a condición de que entiendan que el crimen político no solo es un delito sino que además genera una culpa moral que hay que elaborar.

Elaborar la culpa moral significa reconocer que matar a alguien no es defender una idea por muy revolucionaria que sea, sino un crimen que no solo causa daño en el otro sino que también deshumaniza al autor del mismo. Si en algún momento ese autor criminal quiere reincorporarse al mundo humano, tiene que reconocer la autoridad de la víctima para su propio saneamiento; es decir, tiene que desear que ojalá aquello no hubiera sucedido (es lo que podríamos llamar arrepentimiento). De ahí a solicitar a la víctima una segunda oportunidad para

6 “El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado el peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria”

demostrar que él, el asesino, puede ser de otra manera, no hay más que un paso (que podríamos llamar solicitud de perdón).

A través de este proceso se produce ese “cambio interior” que convierte al victimario en un sujeto moral listo para hacerse presente con voz propia en la nueva sociedad. Si insisto tanto en la importancia de la recuperación del victimario es porque quienes estamos “fuera” de los puntos calientes de la violencia, tendemos a identificarnos con las víctimas, con el peligro de llegar a pensar que ese campo es el nuestro, porque jamás podríamos estar en el otro, en el de los violentos. Deberíamos entonces pensar que el dolor del otro es sagrado y que lo que el otro, la víctima, pide no es que la compadezcamos sino justicia. La mejor contribución nuestra a esa demanda es preguntarnos por nuestra propia responsabilidad. También nosotros tendríamos que elaborar la culpa, como el victimario. Javier Muguerza da un paso más al recordar que hay que hacerse cargo de la figura del verdugo porque cualquiera de nosotros puede, además de sufrir la violencia, ejercerla⁷.

La paz no es por consiguiente una partida de buenos y malos. Todos tenemos responsabilidades adquiridas: los victimarios, en primer lugar, por ser los autores directos de daños irreversibles. Pero también el Estado que generó o amparó una injusticia social que desencadenó la violencia, por no hablar de los crímenes de Estado. Y también la sociedad, una parte de la cual jaleó a los violentos, mientras otra parte miraba hacia otro lado. Responsabilidad igualmente de los intelectuales que renunciaron de hecho al deber de pensar su tiempo.

Plantear una paz basada en la justicia es tanto como hablar de un nuevo comienzo. El nuevo comienzo es un gesto político de enorme calado moral, pues nace de la conciencia de culpa y se proyecta sobre el futuro. Se lo debemos a las viejas generaciones que sufrieron la injusticia y han sido olvidadas y se lo debemos a las nuevas generaciones, a las mismas a las que se dirigía Manuel Azaña en su discurso del 18 de julio del 1938, pidiendo “paz, piedad, perdón”⁸. Les/nos pedía que optemos por vivir en paz, pero no a cualquier precio, sino desde la compasión y el perdón. La compasión nos invita a fijarnos en el sufrimiento ajeno más que en el nuestro. Y también habla de perdón, porque quien recurre a la muerte para resolver un conflicto en una sociedad democrática, siembra el mundo de sufrimiento y queda marcado. Tengamos en cuenta que Azaña reconoce a los combatientes de la Guerra Civil la grandeza de héroes... Pues bien, incluso esos, los héroes, son culpables y tienen que pedir perdón.

7 Dice Muguerza: “aún si éticamente hay que tomar partido por las víctimas, ello no nos autoriza a identificarnos con las víctimas como si sólo fuéramos capaces de padecer la violencia histórica y no también ejercerla”, 24. Sólo así conseguiríamos que esa identificación con la víctima no sea una cómoda forma de eludir nuestras responsabilidades en respecto a la violencia pasada o respecto a la lucha contra la violencia presente.

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

Decía Hölderlin que “cuando hay peligro, crece la salvación”. Los más de cinco millones de víctimas que ha causado la violencia en este país han puesto a este país al borde del precipicio porque no se mata impunemente. Es mucho lo que muere en humanidad cuando se asesina de este modo. Pero en ese momento de mayor peligro, crecen también las posibilidades de salvación, siempre y cuando sepamos traducir la experiencia de sufrimiento en sabiduría de vida. Exagerando un tanto se podría decir que lo peor que le podría ocurrir a este país es que cesaran las armas y todo siguiera el mismo curso. Es como si todo el sufrimiento vivido fuera en vano.

He empezado este discurso recogiendo las palabras de José Mújica, invitando a desligar el tema de la paz del de la justicia. En esa misma entrevista decía que pensaba ir de Madrid a Roma, a visitar a su vecino, al Papa argentino. Una buena ocasión para que el sucesor de Juan XXIII le regale un ejemplar de su encíclica *Pacem in Terris* donde se puede leer esto:

Pero la paz será palabra vacía mientras no se funde sobre un orden basado... en la verdad, establecido de acuerdo con las normas de la justicia, sustentado y henchido por la caridad y finalmente, realizado bajo los auspicios de la libertad (nr 167 de la *Pacem in Terris*).

Ya no es posible canjear paz por justicia.

Bibliografía

- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y de la expiación*. Valencia: Pre-Textos.
- Ben Ami, S. “¡Basta ya de criticar a Sharon!” *El Periódico de Catalunya*. 25 de febrero del 2005. p. 9.
- Hegel, F. (1970). *Werke II*, 35 (trad. José Gaos en Hegel. 2005. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Hegel, F. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (trad. José Gaos). Madrid: Tecnos.
- Mate, M-R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Mate, M-R. (2011). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (1995). *Lo justo*. Barcelona: Caparros.
- .

Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo Tomás.
Fuente Book Antiqua.
2016

Muere mucho cuando se mata a alguien. Muere la víctima pero también la humanidad del victimario, por no hablar de la deshumanización que alcanza al indiferente. Ese panorama de desolación es, sin embargo, el lugar del cual debe arrancar un modo de convivencia moralmente superior porque ya no nos podemos permitir la violencia. Colombia se encuentra ante este reto y lo que este libro se propone es repasar aquellas estaciones que deben guiar la vida en común: por eso se habla de lo que significa ciudadanía, tolerancia y responsabilidad. Y si no queremos que la paz sea una tregua entre dos guerras, tenemos que abrir el capítulo de memoria de las víctimas, un camino que debe llevar a la reconciliación, pasando por el perdón que siempre será gratuito por parte de las víctimas pero no gratis en lo que concierne al victimario.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Certificado SC 4289-1

