
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 cuatro 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 agonice 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 jalean 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 pasaba 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 contratarles. 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 adulan 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 recobrado 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.

Yo también pienso que las conversaciones de paz son muy importantes, pero me pregunto si es 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 innmerecida. 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 *Iliada* 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 ilustarda. 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”.

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 envilecimiento, 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 “integrista”; 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 mata a Caín, este será 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 curso 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 fiero 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 maza 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 deslizar 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. Se usó papel
offset beige de 75 gramos (páginas internas) y propalcote
de 280 gramos (carátula). Fuente Book Antiqua. Impreso
por XXXXXX.
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

