
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. Imaginémos 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 fueron frecuentes en otros países y no en Alemania. Les va recordando 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 equivocariamos 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, cuantas miserias y cuantos 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. Nacía 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, asesinada 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 tí 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”. Nació 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 laúdes y cítaras, cimbales 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 cenizas 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.