

“Hay que repensarlo todo a la luz de la barbarie”

Entrevista a Manuel Reyes Mate

Por Tatiana Castañeda* – Fernando Alba*

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res50.2014.18>

El filósofo español Manuel Reyes Mate es miembro fundador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), destacado académico y toda una autoridad reconocida en el campo de la significación política, moral, ética, estética y epistémica del estudio de las víctimas. Dirige inintermitentemente como investigador principal el proyecto “Filosofía después del Holocausto” desde 1990, es director, además, de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, proyecto editorial que cuenta con la participación de más de 500 autores, con 31 volúmenes publicados, y que propulsa al proyecto “Pensar en español”. Fue Premio Nacional de Ensayo en España por su obra *La herencia del olvido* (Reyes 2008b); en su extensa producción bibliográfica se cuenta fácilmente un centenar de artículos y libros orientados al papel de la filosofía después del Holocausto (Auschwitz). El filósofo sostuvo un ameno diálogo sobre diversos aspectos de su pensamiento en torno a la resignificación de las víctimas y a la comprensión de una epistemología y una ética de las mismas, el “deber de la memoria”, el “imperativo adorniano” y el rol del intelectual frente a la barbarie, así como la relación política-violencia y violencia-justicia, desde la mirada de la víctima.

¿Por qué la filosofía debe ocuparse del problema de las víctimas?

Manuel Reyes Mate (MRM): La filosofía siempre se ha ocupado del problema de las víctimas; el ejemplo de Hegel es muy significativo. Hegel es un filósofo cuyo genio consiste en haber sabido interpretar y dar un sentido al conjunto de las acciones y de los hechos de la humanidad. Yo digo que Hegel es como el notario de la historia; él reconoce que la historia se ha construido sobre víctimas, que siempre han estado ahí. Teniendo en cuenta este presupuesto, se pueden mirar otros autores como Aristóteles, quien tematiza la figura del esclavo; es más, el tema de la esclavitud ha sido motivo de reflexión de filósofos, teólogos y artistas hasta el siglo XIX. Las víctimas siempre han estado en la filosofía; el problema de la filosofía es que nunca les ha dado importancia y las ha hecho insignificantes, es decir, las ha privado de significación. El propio Hegel da la respuesta cuando dice que la humanidad ha construido su historia a partir del concepto de progreso; superar las metas, acceder a nuevos conocimientos, al despliegue de las posibilidades del ser humano tanto individual como colectivamente, eso es el progreso; tiene un costo, y efectivamente, las víctimas han pasado a ser el costo del progreso. Esto ha sido una especie de supuesto de toda la humanidad hasta hoy.

* Magíster en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia). Profesora de la Universidad San Buenaventura (Colombia). Correo electrónico: tatifilo@hotmail.com

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Buenaventura (Colombia). Estudiante de Máster en Filosofía, Université Paris VIII Vincennes à Saint Denis (Francia). Correo electrónico: nelsonalba@hotmail.com

¿Cuál es la novedad frente al actual tratamiento de las víctimas si éstas siempre han existido?

MRM: Pues que se han hecho visibles. Han pasado de estar invisibilizadas a hacerse presentes, visibles y, por tanto, a tener significación. ¿Cómo explicar todo esto? Yo no tengo una respuesta clara, el hecho es que en los últimos veinte años las víctimas han empezado a aparecer públicamente, a ser consideradas en momentos de conflicto. Yo he estudiado, por ejemplo, los distintos intentos de negociación de los gobiernos en España con la organización terrorista ETA, y uno ve, perfectamente, cómo en las negociaciones entre los años ochenta y 2000 no se tenía en cuenta a las víctimas para nada. Había un supuesto común al Estado y a los terroristas, y era la importancia de la vida. Los terroristas sabían que para el Estado lo importante era garantizar la vida de los ciudadanos, y no hay mayor debilidad y desgracia para un Estado que tener un grupo terrorista, porque éste impide el desarrollo de dicha garantía. Eso lo sabía el terrorista en la negociación, y por tanto, sabía que si dejaba las armas podría negociar con el Estado todo, pues aseguraba al Estado el ejercicio de su mayor prioridad; en todas esas negociaciones primaba la cuestión de las armas y la vida; las víctimas solamente aparecen en las negociaciones de 2005.

Ahora es un hecho que la opinión pública no admite que se ignore a las víctimas: hay un nuevo sujeto que cambia totalmente las reglas de juego, pero en ese momento, eran totalmente desconocidas públicamente, no aparecían ni en los libros, los debates, la cultura, ni mucho menos en las preocupaciones de la sociedad. Si las víctimas son ahora reconocidas es porque ha habido cambios en el derecho, sobre todo en el penal, el cual durante siglos entendía que justicia era castigar al culpable; actualmente existe todo un conjunto de teorías reconstructivas de la justicia que buscan reparar el daño ocasionado a las víctimas, dejando en un segundo plano el castigo al culpable, sin que esto signifique impunidad, sino un cambio en el eje.

Otro aspecto importante que ha hecho camino en el reconocimiento de las víctimas ha sido la significación del holocausto judío. En ello se produce un cambio cualitativo porque aparece el “deber de la memoria”; hablar del holocausto judío es hablar de “deber de la memoria”. Para la filosofía, la memoria siempre ha estado ahí: Aristóteles, Platón, Santo Tomás, Rousseau y Benjamin tienen una teoría de la memoria. Pero con el holocausto judío se plantea la cuestión de que la memoria no sólo es indispensable para el conocimiento de la realidad, sino que hay un “deber de la memoria”, o como dice Adorno,

“hemos llegado a un punto en el que hay que repensar todo a la luz de la barbarie para que la barbarie no se repita”. Ese “deber de la memoria” nace en Auschwitz y obliga a repensar la política y la ética a partir de la barbarie, es decir, a partir de la importancia de las víctimas; dicha conciencia de repensar todo a la luz de la barbarie aparece alrededor de 1945, cuando los campos son liberados, pero por el destino de la historia, y causas mucho más humanas, lo cierto es que después de 1945 lo que hay es un gran tiempo de silencio y de olvido. Sólo es hasta los años ochenta, con el debate de los historiadores en Alemania, y acontecimientos tan secundarios como la transmisión de la serie televisiva “El holocausto”, que la opinión pública mundial redescubre el holocausto. Esto desencadena una reflexión sobre la memoria, que luego se ha impuesto en todos los campos.

Cuando hablamos de “deber de la memoria” estamos diciendo muchas cosas, pero lo fundamental es entender que la barbarie en el siglo XX ocurrió sin que fuera pensable, nadie llegó a imaginarlo, y cuando lo impensable ocurre, se convierte en lo que da que pensar, es decir, lo que nos enseña el holocausto es la limitación del conocimiento; se vio que la razón ilustrada tiene unos límites que no sospechábamos; habíamos confiado mucho en ella y ahora descubrimos no solamente que lo fundamental escapa a sus posibilidades de conocer, sino que además ella misma se convierte en razón de la barbarie, dándose a sí misma. El “deber de la memoria” consiste precisamente en tomar nota de esa experiencia y convertir el acontecimiento impensable en el punto de partida de la reflexión política, moral o estética. Eso es exactamente la memoria; para mí, es saber que a la hora de emprender una tarea intelectual hay que empezar con algo que no está en un silogismo, sino que es un acontecimiento. Un acontecimiento que es formalmente Auschwitz, pero que sólo es un símbolo de algo que ocurre más banalmente en la vida, y es el sufrimiento. En el fondo, el “deber de la memoria” se sustancia en ese *dictum* adorniano, “dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad”; ése es el “deber de la memoria”, más que acordarse de los judíos.

Sus análisis evidencian que la epistemología kantiana psicologiza al individuo como un “sujeto trascendental”, y lo desatiende por completo en su singularidad. Dicha epistemología supone una comprensión de la verdad que desacredita al testigo y al testimonio y asume al espectador como juez clave para la valoración moral de un acontecimiento. No obstante, Usted señala que todo esto hace que el espectador termine siendo cómplice del acontecimiento que pretende valorar. A

este respecto, ¿cómo constituir una epistemología en torno a la víctima y cuáles serían sus ejes principales (verdad, testigo, testimonio, narrador, memoria)?

MRM: Una epistemología en torno a la víctima obliga a repensar el concepto de verdad, y el eje de ese nuevo planteamiento es la significación del testimonio. En la filosofía el testimonio es irrelevante; así como en derecho es fundamental para establecer la verdad de los hechos, en filosofía hemos desarrollado un concepto de verdad abstracto, donde el testigo es peligroso; asociamos verdad a objetividad, distancia, universalidad, abstracción del tiempo y del espacio, y el prototipo es Kant; creo que él es uno de los que sale malherido de Auschwitz. Entonces se trata de reivindicar la importancia del testimonio para la construcción de la verdad; para salvar a Kant, él intuye de alguna manera esta importancia cuando, en *El conflicto de las facultades* (2003), se pregunta por los criterios de la moralidad de una acción histórica y remite al entusiasmo de los espectadores. Kant intuye ahí la importancia que tiene el espectador, aunque por una razón distinta a la que yo pienso. El entusiasmo del espectador es muy importante para calificar el nivel moral de la Revolución Francesa, porque el espectador no está implicado en la guerra; luego se piensa que al ser neutral, se es más objetivo. Al contrario, pienso que el que está implicado, ése es el testigo de la verdad. La realidad de Auschwitz no la descubren los historiadores ni los filósofos, la descubre Primo Levi, la descubren los testigos. Esto plantea muchos problemas; no significa que cualquier palabra que dice el testigo sea verdad; hay que contrastar, valorar, depurar cada testimonio. Agamben llega a pensar que ese camino no va a ningún sitio, porque todos los testimonios están viciados, y por eso dice que el único testimonio importante es el del que no puede hablar, el “musulmán”. Lo cual me parece muy discutible, entre otras razones, porque Agamben desvaloriza el estatuto de los testigos; sin embargo, hay un testigo que él jamás cuestiona, y es Primo Levi. Hay autores que han hecho mucho camino, en el sentido de una construcción de la verdad desde el testimonio; hay un filósofo que hace un ejercicio global muy crítico a toda la filosofía occidental, y que intenta relacionar el pensar filosófico con la experiencia, es Rosenzweig; él tiene una teoría de la verdad y del testimonio. También se podría deducir lo mismo en Benjamin, aunque su matiz es un poco diferente; él distingue entre conocimiento y verdad, entiende que la filosofía occidental, canónica, se ha ocupado del conocimiento y ha desconocido lo que él llama la verdad. Para Kant, el conocimiento de la realidad depende de las condiciones de posibilidad del propio sujeto humano; por su parte, para Benjamin el conocimiento es ver la realidad

con la luz que proyecta el sujeto, “no vemos más que lo que nosotros proyectamos y por tanto en el fondo siempre nos hemos visto a nosotros mismos”. Frente a esto, Rosenzweig plantea el tema de la verdad: la verdad es una revelación [*Offenbarung*], término muy cercano a la noción heideggeriana de desvelamiento que se nos impone, nos asalta y nos sobreviene. Entonces, la matriz de esa fuerza reveladora es esa realidad que ocurre al margen de nosotros mismos, es el acontecimiento, es el testigo, es esa exterioridad que se nos impone. En todo ello habría un camino para una epistemología de la víctima.

Al respecto, Usted afirma que sin la mirada de la víctima difícilmente se pueda entender lo sucedido; la mirada de la víctima altera radicalmente nuestra comprensión de la realidad. Ésta dejaría de ser lo que acontece, el estado actual de cosas; sería más bien lo que no pudo ser, aquello que no pudo acontecer.

MRM: Es así. No solamente conocemos cosas que la víctima podía conocer. Los testimonios de Gradowski, por ejemplo, que era un judío polaco, un *Sonderkommando*, son bien significativos. Él dejó un texto escrito entre las piedras de los hornos crematorios, obviamente fue asesinado pero esperaba que eso que escribió llegara a nosotros: “la historia podrá reconstruir cómo moríamos, pero no cómo vivíamos”. Eso era el secreto que sólo podemos conocer a través del testimonio. En suma, hay una parte de la realidad que sólo la puede desvelar el testigo.

Reflexionando sobre la justicia de las víctimas, Usted señala la urgencia de repensar la relación entre política y violencia. Es bien sabido que la lógica política actual dispone de la vida y de la muerte de los ciudadanos para avanzar, y para ello consiente formas extremas de violencia. ¿Cómo pensar una política sin violencia?

MRM: Lo que hay que reconocer es que la violencia también existe en democracia. En *Justicia de las víctimas* (Reyes 2008a), he remitido a un informe de la ONU (Pogge 2005) donde la organización informaba que un grupo de expertos había calculado el número de muertos causados por las decisiones económicas que tomaban las grandes instituciones mundiales como el Banco Mundial; la cifra era de alrededor de unos 18 millones de muertos de hambre al año. Son estados democráticos los que toman estas decisiones. Hay que partir del supuesto de que la democracia actual, la democracia formal, es violenta también. Claro, hasta ahora asociábamos la violencia con el terrorismo exclusivamente, mientras que ahora tenemos que pensar la violencia en función de la producción de víctimas, y eso amplía el campo de la violencia. Creo

que si queremos andar en la dirección de una democracia sin violencia, de una política sin violencia, no hay otro camino que repensar la política desde las víctimas.

De manera que si la víctima es una realidad nueva que no estaba en el diseño original de la democracia, ¿cómo afecta la inclusión de su existencia al marco de nuestra actual democracia liberal?

MRM: Se entendía que era el precio que había que pagar. La democracia está articulada desde unas reglas formales que no excluyen la producción de víctimas; por ejemplo, si uno observa qué criterios dominan la política de los Estados más desarrollados a la hora de pensar la economía, hay una cierta preocupación por las víctimas, pero ¿cuál es el eje de la política económica? Es esta idea de la justicia distributiva, la idea de Robin Hood: hay que robar a los ricos para repartirlo a los pobres, es decir, a través de impuestos se consigue recoger unos recursos que pueden llegar a los pobres. Hoy está demostrado que eso es imposible; es imposible que a través de la justicia distributiva concebida así se pueda acabar con la miseria. ¿Por qué? Porque hay una relación entre la pobreza de los pobres y la riqueza de los ricos, es decir, si se está estimulando la riqueza para que haya un sobrante que caiga sobre los pobres, lo que estamos es acelerando un mecanismo para el enriquecimiento de los ricos, y ésta es una lógica que está en todos los países; con esa lógica, la producción de víctimas es inevitable. ¿Qué tipo de política económica exigiría una preocupación por evitar la generación de víctimas? Pues tendría que ser replanteándose la política económica de otra manera, y no veo una expresión más fácil de esa nueva fórmula que la de Aristóteles. En *La política*, Aristóteles define precisamente a la política de una manera fundacional que jamás se ha tomado en serio, ni siquiera por los propios aristotélicos. Aristóteles en media página dice que toda sociedad está constituida por dos partes o partidos: los ricos y los pobres; la política consiste en encontrar reglas comunes a los ricos y a los pobres; eso es un asunto muy difícil, y por eso el arte de la política es tan noble, pues hay que encontrar dicha regulación. Y es muy difícil encontrar reglas comunes porque los ricos quieren imponer sus reglas, que es lo que está ocurriendo, y en el mejor de los casos, lo que el rico te dice es que “cuanto más rico sea yo, más habrá que distribuir”. Para Aristóteles estas reglas serán siempre particulares y nunca universales; lo difícil es que los ricos lo consiguen mientras que los pobres, que tienen la preocupación por unas reglas que no sean excluyentes de su propia realidad, no tienen fuerzas para imponerlas. La alternativa a

la política económica actual sería Aristóteles; en todo caso, sería una política que tuviera como objetivo no crear riquezas sino luchar contra la pobreza; eso es lo que plantea Aristóteles: el objetivo de la política no debería ser crear riqueza, sino luchar contra la pobreza o la miseria, y ésta es la única forma de tomarse en serio a la víctima. Además, existen ya en el mundo muchas iniciativas de economistas y politólogos que están en esta dirección; sería viable un mundo construido con esta política económica, cuya justificación moral es precisamente la figura de la víctima.

El acontecimiento de Auschwitz sacudió, de alguna manera, la atmósfera intelectual de mediados del siglo XX en Europa. Sabemos, por ejemplo, del concienzudo trabajo que suscitó en la Escuela de Frankfurt. Particularmente, Benjamin llama la atención de sus contemporáneos respecto al peligro inminente que se avecinaba, mediante su “hermenéutica del peligro”. ¿Cuál es el papel de los intelectuales ante al tema del “deber de la memoria”?

MRM: Pues tienen una tarea enorme porque tienen que rehacerlo todo. Yo creo que no se puede leer a Kant como si no hubiera ocurrido nada; ni a Kant, ni a Marx, ni Aristóteles, ni a nadie. El nuevo imperativo categórico de Adorno está bien formulado: “repensar la teoría y la práctica a la luz de la barbarie para que ésta no se repita”, y eso obliga a repensar todo. Por ejemplo, obliga a repensar la política. La política ilustrada está construida sobre el concepto de progreso, y éste es un concepto que todo el mundo comparte, de la derecha a la izquierda; no hay político que no se precie de decir “aquí traigo un proyecto de progreso”, pero eso es un concepto perverso. Hoy hemos descubierto que es un concepto perverso. Al respecto, en Hegel hay dos momentos: un primer momento cuando de alguna manera se sorprende por la brutalidad de la historia humana que se ha construido a lo bestia, de una forma no propia de un ser humano. Hegel se sorprende como lo debe hacer todo buen filósofo, pero la sorpresa le dura un par de páginas, pues luego ya nos tranquiliza y nos dice: “éste es el precio del progreso, tranquilos que no pasa nada”.

Hoy ya no nos podemos permitir eso, no nos podemos permitir la solución hegeliana. La brutalidad con la que se construye la historia es un problema, entonces tenemos que volver a cuestionar la lógica del progreso sobre la que se construye la historia, y eso obliga a pensar la política de otra manera. En Europa vivimos una crisis brutal, y lo que llama la atención es que todas las alternativas y todas las propuestas que se hacen para salir de la crisis son con la idea de volver a los viejos

buenos tiempos. Nadie ha entendido todavía que ese camino del progreso está fracasando y que, por tanto, ha llegado el momento de pensar una alternativa que, precisamente, tendría que ser el ver toda la ambigüedad del progreso y, por tanto, seguir la primera parte de la reflexión de Hegel, dar importancia a la brutalidad con la que se ha construido la historia y evitarla. Esto obliga, a su vez, a repensar la ética. Creo que la ética moderna está construida sobre un principio kantiano, que a mí me parece muy discutible, y es el de la dignidad. Todas las éticas modernas están construidas sobre el concepto de dignidad; eso es lo que dice Tugendhat después de estudiar la fundamentación de las éticas modernas: la dignidad. Dice Primo Levi que la dignidad había que dejarla a la entrada del campo de concentración, allí muere la dignidad. ¿En qué sentido? En que para sobrevivir había que ser indigno; esto plantea un problema enorme: para vivir había que ser indigno, aunque es verdad que hubo héroes y hubo santos; éstos eran muy poquitos. Entonces, aquella gente, para vivir, debía ser indigna; por ejemplo, para sobrevivir debían presentarse en la mañana en la formación con la gorra, y el que no la tenía podía ser enviado inmediatamente a la cámara de gas. ¿Qué hacían los más fuertes? Robar gorras para ellos y sus amigos, y los débiles se quedaban sin gorra y morían. Cuando juzgamos esto los que estamos afuera, nosotros, nos decimos: si juzgáramos este hecho con la ética kantiana, serían unos inmorales, pero ¿lo podemos decir? No, ¿verdad? Hay que repensar el concepto de dignidad. Por eso es tan importante Lévinas. El filósofo es el autor —de los pocos— que ha sacado consecuencias de la reflexión moral de lo que ocurrió en los campos de exterminio: aquí la moralidad no consiste en ser digno, consiste en hacerse cargo de la inhumanidad del otro, y ésa es la “ética de la alteridad”. Por otra parte, en el caso de la estética, es igual. Cuando Adorno se plantea si es posible hacer poesía después de Auschwitz, está también planteando una revisión de los principios de la estética, que hasta ahora estaban pensados fundamentalmente para crear una emoción placentera, Adorno se pregunta si el arte puede ser eso, ante lo cual, Paul Celan responde: sí, sólo si se tiene siempre presente lo sucedido.

Es bien conocida la tematización que Agamben hace en *Lo que queda de Auschwitz* (Agamben 2010) en torno a la figura del testigo y del testimonio. Por su parte, en *Memoria de Auschwitz* (2003) Usted se distancia significativamente de lo dicho por Agamben. Usted encuentra inconveniente que el filósofo italiano dé toda la centralidad y exclusividad a la figura del “musulmán”,

tematizada por Primo Lévi e implementada como estrategia teórica, sorteada en la obra en cuestión. A su vez, dicha centralidad supone que Agamben privilegie la figura del testigo respecto a la del testimonio, pues éste “no garantiza la verdad factual del enunciado”. ¿Puede Usted precisar cuál es su crítica a lo señalado por Agamben?

MRM: Yo creo que Agamben está seducido por la figura del “musulmán”, al cual ubica como eje del campo. Algo que refuta radicalmente Claude Lanzmann en su film *Shoah*. Aunque la película fuera hecha mucho antes que el libro de Agamben, responde rotundamente a lo dicho por el filósofo italiano. En el film, la cámara de Lanzmann va directamente no al “musulmán”, sino a la cámara de gas; ése es el eje del campo, y no el “musulmán”. Éste existía en los campos de concentración, pero no en los campos de exterminio, por una razón evidente: se calcula que el 80% de los detenidos iban directamente a campos de exterminio; el otro restante era gente sana que iba a los campos de concentración, donde el nazi jugaba su estrategia, que no quería sólo matar sino destruir humanamente al deportado, fuera o no judío. Hay testimonios impresionantes de los “musulmanes”, por ejemplo, el de un testigo, Petra Byrne; ella cuenta cómo los “musulmanes” se ponían en fila delante de los hornos crematorios para ser incinerados voluntariamente y sin ningún sentimiento. Agamben ha quedado seducido por la figura del “musulmán”, y eso le ha llevado a convertirlo en el testigo por excelencia, porque no puede hablar. ¿De qué desconfía Agamben? Desconfía de la palabra del testigo, porque vio poco, vio menos que cualquier otro, lo que vio en el campo era sólo lo que le afectaba a él y a los que estaban a su lado, pero no tenía una visión de conjunto, y también el superviviente vive con la mala conciencia de haber sobrevivido, y eso contamina la autenticidad de su testimonio. Por mi parte, planteo una dialéctica entre la palabra y el silencio, y creo que hay una intuición muy profunda en Agamben, y es que el “musulmán” es la figura del que ha apurado, dice él, el cáliz del sufrimiento, y por tanto, el que tiene el secreto de la brutalidad extrema de la violencia. Eso es verdad. Pero para que sea comprensible hace falta la palabra del que puede hablar, que es lo que dice Primo Levi: nosotros hablamos, no en lugar de los “musulmanes”; hablamos para que de alguna manera su silencio sea elocuente. Esa dialéctica entre la palabra y el silencio es fundamental. Es muy importante lo que dicen los testigos, a sabiendas de que no dicen todo, no pueden decirlo todo, hay siempre un punto indecible que es el misterio del “musulmán”. Pero para que ese indecible sea elocuente hace falta agotar, digamos, la acción de la palabra.

En *Justicia de las víctimas* (Reyes 2008a) Usted refiere que víctima y verdugo comparten el sufrimiento y la deshumanización, aunque evidentemente, de maneras distintas. Todo esto se hace problemático cuando no existe una justicia que repare realmente a la víctima y haga consciente al verdugo de que ese daño nunca debió suceder. A este respecto, ¿cómo analizar los grados de deshumanización y de sufrimiento en una sociedad, cuando constantemente los roles de la víctima y del verdugo se entrecruzan por la ausencia de justicia?

MRM: Bueno, es evidente que la violencia deshumaniza más al victimario que a la víctima, así como también deshumaniza a todos aquellos que permiten la violencia. Lo que significa que una sociedad con violencia es una sociedad debilitada humanitariamente; de ahí lo difícil de razonar moralmente con una sociedad, porque de alguna manera, todo el mundo ha quedado envilecido por la violencia. Esto explicaría mucho, por ejemplo, la historia europea después de la guerra: una sociedad que apenas aprendió nada de lo que ocurrió, se reconstruyó con los mismos parámetros de antes, evitando grandes peligros. La gran novedad fue que, frente a los totalitarismos de derecha e izquierda, se fomentó la democracia liberal, pero ésta reprodujo, de alguna manera, una violencia, si no semejante, parecida. No ocurrió nada después de la guerra, las corrientes filosóficas de la época eran las mismas de antes, los mismos autores, los mismos gustos, las mismas familias filosóficas. Todo ello es muestra de la debilidad que produce una sociedad con esa violencia.

Ahora, cuidado respecto a los roles. Es verdad que una víctima se puede convertir en victimario, eso lo vemos constantemente, pero como decía Primo Levi, “hay víctimas y hay victimarios”. El peligro es que al final todos los gatos sean pardos, que todo el mundo sea culpable, y todo el mundo sea inocente. Siempre hay que tener presente que hay víctimas y victimarios, y por tanto, exigir responsabilidades; la víctima debe exigir justicia, y el victimario, asumir responsabilidades.

Es claro que la víctima es alguien inocente pero, por ejemplo, en el caso de la Colombia rural, donde difícilmente llega la justicia del Estado, la víctima, harta de su injusticia, busca hacer justicia por su cuenta, y se convierte en victimario. ¿Cómo entender la relación violencia-justicia?

MRM: Lo que plantea ese desencadenamiento de violencia es la importancia de la justicia. Pensar que la violencia se puede superar sin justicia es un terrible error, y es una tentación a la que no escapan los políticos; la tenta-

ción del político es pasar la página, porque para el político lo más importante es garantizar la vida y los bienes de los ciudadanos. Desde Hobbes, eso es lo que el ciudadano pide al Estado. El contrato que establece el ciudadano con el Estado dice: “Te entrego el monopolio de la violencia, tú vas a tener las armas pero mi vida y mis bienes deben ser protegidos”. Ése es el abc de la política y del Estado moderno. Por eso, la figura del terrorista le inquieta tanto al Estado, pues le impide ser Estado, y cuando el terrorista le ofrece, a través de la renuncia a las armas, la posibilidad de ejercerse como Estado, el Estado está dispuesto a todo, a una amnistía en cuanto a los delitos cometidos, o a una serie de condiciones materiales para que se reintegre a la vida civil. Esto es lo que ha ocurrido siempre, y ya no es posible. El peligro es pensar que se puede superar la violencia sin justicia.

¿Cómo restablecer en una sociedad la capacidad de contar la verdad sin miedo a la retaliación del verdugo?

MRM: Por eso, la superación de la violencia supone un Estado que garantice precisamente la verdad. Hablaba antes de la justicia, y ahora de la verdad. Es que memoria, justicia y verdad son el trípode sobre el que se construye la superación de la violencia, o sea la paz.

Usted plantea una ética a partir de la mirada radical de las víctimas. Respecto a ésta, en *La herencia del olvido* (Reyes 2008b) señala que la compasión, entendida como la respuesta a la pregunta que nos dirige el que sufre un daño inferido por el hombre, es un presupuesto esencial para la constitución de sujetos morales. En otros textos, Usted suma a dicha ética de las víctimas la necesidad de que el hombre asuma una “absoluta responsabilidad” con la humanidad tras entender que ante el mal Dios no interviene. Ante lo dicho, ¿puede señalar cuáles serían otros elementos fundamentales de dicha ética de las víctimas?

MRM: Me refería antes a Lévinas, pues es quien yo creo mejor ha entendido lo que significa una nueva ética a partir del holocausto. La alteridad en Lévinas es la autoridad del otro en su debilidad; la autoridad del otro le viene no de su poder, sino del hecho que puede ser muerto por el yo, por nosotros mismos. Esa debilidad se convierte en autoridad; uno se constituye en sujeto moral, uno accede a la humanidad en la medida que frente a la debilidad del otro no responde con violencia, desde el poder, con dominio, sino que responde haciéndose cargo del otro, reconociendo la autoridad de ese débil, y eso es la compasión. Término muy ambiguo porque significa dos cosas opuestas. Entiendo la compasión en el sentido

que la esboza German Cohen, o en Rosenzweig, que está también en Lévinas, y es la teoría del otro. Tú te constituyes en sujeto humano en tanto des una respuesta al tú, ésa es la compasión. Heidegger, al final de *La pregunta por la técnica*, dice que “la pregunta es la piedad del pensar”, la interrogación es lo que te permite un pensamiento que se hace cargo del otro, y por ahí van las cosas. Entonces, esa responsabilidad por el otro es una responsabilidad ontológica; no se trata solamente de una responsabilidad por el otro centrada o limitada a lo que yo he hecho: “solamente soy responsable de lo que he hecho al otro”; esto es Kant, es lo evidente, es la Ilustración. Aquí lo que se plantea es la responsabilidad por lo que no haces, por lo que no se ha hecho, y éste es otro planteamiento de la responsabilidad. Ya no estamos en el terreno de la Ilustración, sino el terreno de la *Dialéctica de la Ilustración*. ¿Y por qué somos responsables de lo que no hemos hecho? Hay dos respuestas, una más histórica, y es que entre yo y el otro hay una complicidad, entre mi situación y la situación del otro hay una complicidad, sobre todo si se piensan en términos sociales las desigualdades; el que “yo sea rico y el otro no” no se puede explicar sin una complicidad. Al fin y al cabo, todos heredamos, y las herencias de unos tienen que ver con las herencias de otros, y precisamente la conformación de las herencias explica las desigualdades sociales, como lo señalaría Benjamin. La otra respuesta apunta a lo que ustedes señalan, y es la “responsabilidad absoluta”, es decir, hay una solidaridad a la especie humana; yo creo que hace que, ante el sufrimiento del otro, el ser humano tenga que responder. Eso lo decía ya Dostoiévski, pero igual creo que es un discurso que aparece en alguna literatura de testigos. En los campos de exterminio aparece un tipo de mística que va en ese sentido. Pienso en místicos como Etty Hillesum, quien entiende que en los campos muere de alguna manera la figura de ese Dios que había asumido la responsabilidad absoluta, que era el constructo que la humanidad tenía para hacer justicia al inocente; ese Dios muere, se muestra impotente, no responde, y entonces se transfiere esa categoría de responsabilidad absoluta al ser humano, lo cual es una de las cosas llamativas en los campos de exterminio.

Nos llama la atención que Usted, ante el horror y la barbarie que se describe en Auschwitz, no cuestione la existencia de Dios sino que más bien proponga otra comprensión de por qué Dios no intervino en esa barbarie.

MRM: La teología se tiene que hacer muchas preguntas sobre lo sucedido en los campos, y creo que se las ha hecho. Hay una respuesta que a mí me parece discutible. Hace quince días estaba en Berlín, en una discusión en

la Universidad Humboldt, y el tema era la teodicea después de Auschwitz; al respecto, se planteaban tres posibles respuestas. La de Primo Levi: Dios no aparece en este juego, luego, hay que dejarlo fuera de aquí. Si Dios existiera hubiera hecho algo, y lo sucedido es la mejor prueba de que no hay que contar con él. La respuesta del protestante Jürgen Moltmann para quien ahí se manifiesta la debilidad de Dios, era impotente, no podía hacer nada. Finalmente la del teólogo católico: B. Metz que se pregunta de qué serviría un Dios impotente; si Dios no puede hacer nada, para qué lo queremos. Piensa más bien que si hubo gente que rezó hay que tomárselo en serio. Para mí es importante el testimonio de quienes, como Wiesel o Etty Hillesum, coinciden en afirmar que en Auschwitz muere Dios, el Dios de la infancia, el Dios que consuela, y aparece el Dios que nos pide que hagamos nuestro el sufrimiento de los demás. Es una experiencia extrema pues pasa, como dice Bonhoeffer, por la experiencia del abandono de la cruz, lo que quiere decir que el camino de la esperanza bordea los límites de la desesperación. Hacerse cargo del sufrimiento de los demás significa descubrir la responsabilidad absoluta del hombre por el hombre, un concepto ciertamente teológico, que nos permite aproximarnos al misterio de Dios. Y eso de alguna manera es asumir la importancia de la pregunta, es preguntarse por Dios como lo hace Job, pero sabiendo que no hay una respuesta, y por ello mantiene viva la pregunta.

En la historia reciente del país se han dado pasos importantes en torno a la resignificación de las víctimas. Uno de ellos es la Ley de víctimas y restitución de tierras, la cual define a las víctimas como “aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas Internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno” (2012). No obstante, ante la misma surgen varios interrogantes. ¿Qué piensa de la definición de la víctima a la luz de sus reflexiones? ¿No le resulta problemática la delimitación temporal de la víctima frente a las víctimas anteriores teniendo en cuenta que el conflicto interno ha durado más de medio siglo? ¿Cómo blindar esta ley de las maquinarias políticas que utilizan a las víctimas como herramienta electoral?

MRM: Lo que aquí se evidencia es que siempre hay que mantener clara la distinción entre derecho y justicia. Aunque vienen de la misma raíz latina, *jus*, tienen significados distintos. El derecho es siempre una convención, una definición o un concepto, son el resultado del

consenso de un grupo de legisladores. Todo ello puede tener un valor legal, mas no moral, y las víctimas son víctimas antes del 1 de enero de 1985, evidentemente. Desde el punto de vista moral, víctima es el sujeto, ser inocente objeto de una violencia inmerecida que pide justicia, y por tanto, mantiene viva la injusticia mientras que no sea saldada. Pueden pasar cientos de años, pero mientras que la injusticia no sea saldada, sigue vigente desde el punto de vista moral, independientemente de lo que diga el derecho. Creo que esta ley se puede entender como un primer paso sujeto a todas las revisiones críticas necesarias.

En cuanto a las maquinarias políticas, supongo que aquí pasa lo que en España; se creía que el gobierno que consiguiera acabar con el terrorismo tenía garantizado el éxito electoral por mucho tiempo. Está bien que quieran ganar las elecciones, y si lo consiguen a través de un proceso justo, estupendo, pero el problema es que sea al revés, que quieran llegar a la paz a cualquier precio; eso genera una tensión permanente. Para evitarlo, sería bueno que la opinión pública tuviera claro los condicionantes mínimos de un proceso de paz. Al final de algo tan importante como un proceso de paz, en España se evidenciaba que de todo esto sabían más los políticos que los filósofos, o los politólogos. De ahí que sea tan importante decir, desde una reflexión moral, qué requisitos mínimos deben respetarse para que se pueda hablar con propiedad de un proceso de paz.

Hay otros aspectos que son más importantes, y sin embargo están más ocultos: la centralidad de la víctima debe ser tomada en cuenta tanto por el Estado como por el terrorismo y la sociedad colombiana. Yo puedo entender lo que ocurrió con el origen de las FARC, y mi generación fue una generación que frivolisó mucho la violencia, pero que hizo un discurso sobre la violencia a partir de las injusticias sociales. Lo cierto es que hay muchos aspectos a tener en cuenta en un proceso de paz, y eso no significa que todo haya que conseguirlo en un primer momento, sino que de entrada hay que tenerlo claro. Hay que tener en cuenta que no puede haber impunidad, y por tanto, los delincuentes deben ser castigados, pero también es muy importante para un proceso de paz entender y propiciar una estrategia que permita por parte de los agen-

tes de la violencia el reconocimiento de la culpabilidad moral, y por tanto, la necesidad de elaborar esa culpa, que pasa por el reconocimiento del daño hecho, de que sus gestas, aunque teniendo una buena motivación, son injustificables pues al final matar a un ser humano es matar a un ser humano, y no defender una idea revolucionaria. Creo que hay que llegar a esa conclusión, y esto forma parte de lo que yo llamo la culpa moral, que es diferente de la culpa penal. Ésta implica reconocer que el crimen es un delito, y por tanto, debe ser castigado, pero también la opinión pública debe tener en cuenta que con castigar al culpable no se consigue nada, eso no propicia un cambio cualitativo en la convivencia. Por eso hay que introducir en la reflexión sobre el proceso de paz no solamente el concepto de impunidad, sino también la necesidad de una reflexión sobre la culpa moral, para conseguir un cambio interior que pueda acercarnos a un nuevo comienzo. Si el final del proceso de paz es una sociedad en la que ya no hay armas pero no se ha aprendido nada, hemos hecho un mal negocio, porque es la ocasión para aprender mucho, y por tanto, para plantear un tipo de democracia cualitativamente superior, pero para eso hay que poner muchos elementos en la mesa.*

Referencias

1. Agamben, Giorgio. 2010. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
2. Kant, Immanuel. 2003. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza.
3. Pogge, Thomas. 2005. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós.
4. Reyes Mate, Manuel. 2008a. *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos.
5. Reyes Mate, Manuel. 2008b. *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae.
6. Reyes Mate, Manuel. 2003. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta, 2003.