

LA MIRADA DE LA VICTIMA¹

Reyes Mate

Profesor de Investigación
Instituto de Filosofía CSIC

1. Nos reunimos aquí hoy para presentar el libro «Estudios Jurídicos en Memoria de José María Lidón»², juez, asesinado por Eta por impartir justicia y para aterrorizar, a través de su sangre, a los demás jueces que no sean «reciclables», según la bárbara expresión de los administradores del terror.

Gesto por la Paz denunciaba recientemente el hecho de que 42.000 ciudadanos vivieran en el País Vasco amenazados de muerte. El código del terror establece que sólo pueden vivir en paz los considerados uno de ellos o la mayoría silenciosa. En la democracia ateniense, privilegio de unos pocos, ricos y libres, había excluidos; aquí, en una democracia adulta, hay amenazados. El terror en el seno de la democracia está generando una forma política hasta ahora desconocida. Si Aristóteles hablaba de tres tipos de política, a saber, la monarquía (gobierno de uno), la aristocracia (gobierno de pocos) y la república (gobierno de muchos), habrá que añadir un cuarto: la invisibilidad del terror, que no se deja ver y hace invisibles a los que no le son gratos. Para el terror lo que el juez Lidón significaba debía ser hecho invisible o acallado. Y así se hizo.

2. Esto ocurrió hace un año. Y un año después estamos aquí, en torno a un libro que es un homenaje, recordando una vida y una muerte. Preguntarnos por qué estamos reunidos parece una ociosidad:

¹ Conferencia pronunciada en el Homenaje al Profesor D. José María Lidón que tuvo lugar el día 10 de diciembre de 2002 en la Universidad de Deusto con motivo de la presentación del Libro *Estudios Jurídicos en Memoria de José María Lidón*.

² Juan I. ECHANO (coord.), *Estudios Jurídicos en Memoria de José María Lidón*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2002.

por cariño, los unos; por agradecimiento, los otros; por solidaridad, los más. Se hace así en casos parecidos, y aunque sea un gesto ritual, tiene pleno sentido.

Creo, sin embargo, que la verdadera razón es otra: estamos aquí para hacer justicia. Y ¿en qué consiste el juicio? ¿de qué justicia estamos hablando? De la que habla Primo Levi, en *Si esto es un hombre*, cuando se presenta como testigo ante sus lectores. Ahí confiesa que ha hecho todo lo posible por ponerse a la altura de quien no ha hecho la experiencia de los campos de exterminio, huyendo del lenguaje victimista o del tono iracundo del vengador. «Sólo así», escribe, «el testigo en un juicio cumple su función, que es la de preparar el terreno para el juez. Los jueces sois vosotros»³. Es como si nos quisiera decir que cuando se atenta contra el hombre no hay neutralidad posible pues está en juego la *humanitas* de la que nosotros formamos parte. La justicia de la víctima tiene que ver con el testigo, por supuesto, pero también con quien escucha al testigo que es quien verifica o da fe de la humanidad o inhumanidad del testimonio que oye o lee o ve.

No es difícil observar una evolución en la retórica de intelectuales y políticos españoles a propósito de las víctimas. Hasta hace poco tiempo era una figura con la que sólo cabían, además de alguna condecoración, condolencias y compensaciones económicas. La justicia tenía que ver con sus verdugos. Hacer justicia era condenar al asesino. Ahora, sin embargo, se habla también de la justicia a las víctimas. Si se plantea, por ejemplo, la necesidad de recordar la guerra civil, se dice que es para que la historia no se repita y por justicia a las víctimas. Las víctimas empiezan a ser visibles.

Recordar para que la historia no se repita es un gran paso políticamente comprensible, aunque escasamente moral. Es comprensible políticamente porque, desde Machiavello, la conservación de la vida y la mejora del modo de vida, es decir, el hombre y el hambre, son los dos grandes objetivos de la política liberal. Para ese objetivo todos los medios son buenos, incluyendo el recuerdo de catástrofes pasadas.

Cierto es que los beneficiarios de tal memoria como nosotros, los vivos, y no ellos, los muertos, por eso precisamente digo que es un objetivo escamente moral, pues es como si extrajéramos de los muertos una última plusvalía con la que protegernos.

Conscientes de la punta egoísta que tiene esa afirmación, los intelectuales y políticos añaden a modo de coletilla la segunda aseveración «y para hacer justicia a las víctimas». Pero ¿qué entienden por ello? No

³ P. LEVI (1987), *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona, 185.

se suele explicar y, reconozcámoslo, no es nada fácil. La frase tiene un cierto aroma religioso: las víctimas están muertas, en su mayor parte, y la justicia con los muertos no es de este mundo. Es un asunto teológico. Por eso conviene responder a la pregunta antes de seguir hablando.

3. La pregunta a la que hay que responder es esta: ¿qué significa hacer justicia a las víctimas?

Desde el punto de vista filosófico la justicia es un concepto que ha sufrido una profunda transformación. Sin pretender hacer una larga historia, séame permitido al menos señalar los rasgos que diferencian la justicia de los antiguos de la de los modernos

Para los antiguos⁴, la justicia era algo material y tenía como referente el otro. Tenía que ver, en efecto, con talentos o cosas, y el sujeto de la justicia era quien había padecido injusticia, es decir, el otro. La justicia, decía por ejemplo Santo Tomás, consiste en que se restituya al otro lo que es suyo, y lo de menos es que esté o no de acuerdo el que tiene que restituir: lo importante es la injusticia objetiva y el otro. La virtud de la justicia no tiene que ver con el sentimiento o la voluntad del deudor, sino con la reparación del daño. En ese acto objetivo y no en la disposición subjetiva acontece la virtud de la justicia. Este mismo autor, en la estela de Aristóteles, hablaba de una justicia general que no tenía que ver con la distribución de bienes sino con la creación del bien común mediante el desarrollo de los talentos de cada cual. Sólo después de haber establecido la justicia *general* como derecho de cada ser humano a conformar el bien común —y por tanto el derecho a desplegar todas sus virtualidades— se hablaba de la justicia *particular*, ya sea la distributiva o la conmutativa.

Para los modernos, por el contrario, el sujeto de la justicia no es el otro, sino nosotros. Nosotros, en efecto o, como diría Habermas, la comunidad ideal de diálogo, es la que establece qué es lo justo e injusto, lo bueno y lo malo. Y, el contenido de esa operación es la libertad: lo que permite que una decisión sea justa es que quienes lo deciden lo hagan con el mismo grado de libertad. Pensemos, por ejemplo, en las teorías discursivas de la justicia: el sujeto de la justicia es el nosotros que tiene que decidir lo que es justo o injusto; pero lo justo o injusto se juega en el procedimiento con que se decide: lo justo es decidir con criterio imparcial —libre pues de toda la presión que signifique el interés o la experiencia de injusticia—, de ahí que el eminente filósofo del de-

⁴ Para Aristóteles véase el libro III de *Política*; para St. Tomás, la *Summa Theologica* II II, 57, 58 y 68.

recho argentino, Santiago Nino⁵, llegara a la conclusión de que la justicia moderna fuera un reparto equitativo de la libertad, y no del pan, añadido por mi cuenta, como era la justicia de los antiguos. Este trueque substancial se nos presenta bajo el manto erudito y mundialmente celebrado del «paso de lo bueno a lo justo», dando a entender que la justicia de los antiguos (subsumida bajo el epígrafe de lo «bueno») era una para andar por casa, mientras que la nueva justicia (la sugerida en la rúbrica de lo «justo») sí tiene en cuenta la complejidad de la vida moderna y por eso puede ser universal.

Conviene revisar urgentemente las teorías procedimentales de la justicia, sospechosas de funcionalidad ideológica, pese a su pretensión de estar por encima del mal y del bien. O, dicho en otros términos, hay que volver a la idea de que la justicia es una respuesta a las experiencias de injusticia. El sujeto de la justicia es quien padece la injusticia. Hay que despedir la concepción platónica de que la justicia hay que importarla del mundo de las ideas. La humanidad no tuvo que esperar a la definición de la idea de justicia para saber lo que era la injusticia. La injusticia es una experiencia de sufrimiento y la justicia es la respuesta a esa experiencia. Preguntar por la justicia de la víctima es reconocer que la injusticia de la víctima es el lugar de la justicia. No los espectadores del crimen —y todo el procedimentalismo convierte a los potenciales participantes en el proceso de decisión en espectadores, es decir, en observadores imparciales de un acontecimiento— sino quien padece la injusticia tiene la palabra que desencadena el proceso de la justicia.

La consecuencia inmediata de este planteamiento es que la existencia de una víctima remite a una sociedad escindida por obra del veredicto. El crimen no sólo crea una víctima sino una herida social, una división en la sociedad. La idea de justicia tiene que ir vinculada a la sutura de esa escisión social. No puede haber justicia, tal y como recordaba Hegel a Kant, al margen de la sociedad, restaurando, por ejemplo, la autoridad abstracta de la ley, mediante el castigo al culpable que ha osado romper o quebrantar la ley. La justicia supone la reconciliación social, esto es, la recuperación del asesino que se ha separado de la sociedad. Esta recuperación o reinserción sólo la puede hacer a través de la víctima: el asesino tiene que reconocer que ha obrado mal. Solemos dar al reconocimiento de que hemos hecho daño a alguien el nombre de arrepentimiento, que es la fase previa a la petición de perdón. En la literatura de los supervivientes de Auschwitz he encontrado, sin embargo, una modalidad menos «religiosa» de ese reconocimiento: el re-

⁵ NINO, S. (1996), *Justicia*, en E. GARZÓN VALDÉS y F. LAPORTA (eds.) (1996), *Justicia y Derecho*, Eiaf, Trotta, Madrid, 478.

sentimiento, lo que Jean Améry, por ejemplo, llama resentimiento, un sentimiento que no goza de prestigio moral, pero que debemos considerar serenamente.

El resentimiento de los supervivientes es la reacción de la víctima ante el olvido de lo ocurrido por una sociedad exitosa, como era la Alemania de los años cincuenta. Lo que pretende entonces es que «el delito adquiera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen». El resentido quiere compartir con el verdugo el carácter inmoral del crimen. Eso significa, ante todo, compartir la soledad de una experiencia fundamental que tiene la víctima pero desconoce el verdugo: la de llegar a desear que aquello nunca hubiera ocurrido. Le duele que sólo él viva con ese deseo y aspira a que el verdugo llegue a la misma experiencia. No busca la venganza, sino que el asesino experimente la maldad de su acción, es decir, que llegue a desear que aquello no hubiera ocurrido ni para él, ni para el otro. Para ilustrar su idea cuenta la ejecución de un torturador nazi en Amberes, un tal Wajs, quien ya en el patíbulo, sintió que también él estaba deseando que aquello no hubiera ocurrido; entonces «dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo»⁶, dice Jean Améry.

La primera característica de la justicia de la víctima es el reconocimiento de una fractura social cuya reconciliación pasa por la víctima: sólo si el asesino descubre el mal que ha hecho y desea que ojalá aquello no hubiera ocurrido, sólo entonces se produce la reinserción y se sutura la escisión. Que eso sea muy difícil, que lo normal sea olvidar, «tirar para adelante», dejando que los muertos entierren a sus muertos, es lo que explica la presencia de ese sentimiento reforzado de memoria llamado resentimiento que denuncia la buena conciencia de una sociedad feliz porque ha olvidado.

Es evidente que el resentimiento es un concepto límite, expuesto a muchos peligros. Puede encubrir un sentimiento de venganza o la idea de que todo vale —hasta la pena de muerte— con tal de que el criminal llegue a la conclusión de que mejor que «aquello no hubiera tenido lugar». El mismo Primo Levi aconsejaba a Améry que «intentara filtrar su angustia, que no la echara en cara del lector así, con tanta crudeza y aspereza, pues corría el riesgo de contaminar a los demás, sin librarse

⁶ El término resentimiento evoca la crítica de Nietzsche a la moral cristiana que él denuncia como moral de esclavos, esclavos resentidos que quieren lograr por la vía del igualitarismo moral lo que son incapaces de conseguir por sus propios medios. No es de esto de lo que habla Améry. Cf. Jean AMÉRY (2001), *Más allá de la culpa y de la expiación*, Pre-Textos, Valencia, 151.

de ella»⁷. Pero no hay que perder de vista lo que se quiere decir aquí. Lo que se pretende es que el criminal descubra la inmoralidad de su acción pues de lo contrario no hay reconciliación posible. Por eso, nada más lejos de este resentimiento que la pena de muerte que es precisamente la negación de la reconciliación social. Es una exigencia moral para la reconciliación política.

Lo dicho hasta ahora no afecta, sin embargo, a la experiencia de injusticia de la víctima: tiene que ver con el asesino y con la sociedad que el crimen deja tras de sí, pero esa justicia ¿puede decir algo a la injusticia de la víctima? Lo puede y lo debe en la medida en que reconoce la vigencia de la injusticia cometida, si no ha sido saldada e independientemente del tiempo transcurrido. Para una mentalidad jurídica la afirmación de la vigencia de la injusticia cometida, independientemente del tiempo transcurrido y de la solvencia del criminal, tiene que resultar harto discutible, no en vano el derecho ha construido figuras legales que legitiman el archivo: la prescripción, la amnistía o la insolvencia. Los crímenes prescriben y ha habido que esperar hasta antesdeayer (la resolución de las Naciones Unidas declarando imprescriptibles los crímenes contra la humanidad es del 13 de febrero de 1946) para calificar un determinado tipo de crimen, el genocidio, como imprescriptible; de la amnistía ya hablaba Heródoto y la entendía no como olvido sino castigo a quien recordara desgracias pasadas; frente a la muerte de los asesinados, la justicia sólo sabe castigar a los culpables, pero se encoge de hombros ante la injusticia de un muerto que sólo es un cadáver.

Ahora bien, reconocer la vigencia de la injusticia hecha a la víctima supone revisar supuestos tan arraigados como que los crímenes prescriben o que la justicia humana nada tiene que ver con los muertos. Lo que dice la reflexión moral sobre las injusticias cometidas es que éstas no prescriben por mucho tiempo que haya transcurrido y aunque nadie sea solvente (para devolver, por ejemplo, la vida a los muertos). No se trata de negar el impulso humanitario que puede haber tras la idea de que el criminal es un hombre y que, pese a haber cometido un crimen, no tiene por qué cargar toda su vida con él. Pero incluso en el caso de que la prescripción puede ser una figura del orden de la rehabilitación, eso no puede significar que se olvide la injusticia que se debe a la víctima. El archivo del crimen no puede significar el olvido de la víctima. Las injusticias lo son independientemente del tiempo transcurrido y de la solvencia del deudor.

⁷ P. LEVI, «L'altrui mestiere», *Opere* III, pp. 615-618.

Esta osada afirmación sólo es explicable y defendible si pensamos anamnéticamente la justicia, es decir, si introducimos dentro de la reflexión un elemento al que la justicia canónica es particularmente alérgica: el tiempo, el pasado, la memoria. La alergia de la justicia al pasado es algo indiscutible desde el punto de vista de la filosofía política, por eso no dedicaré los escasos minutos de que dispongo a recordarlo. Prefiero concentrarme en lo que significa pensar la justicia teniendo en cuenta la memoria.

Lo que digo es que sólo podemos afirmar la vigencia de las injusticias pasadas hechas a las víctimas, es decir, sólo podemos hablar de la actualidad de las injusticias de las víctimas si la memoria forma parte de la justicia. Horkheimer lo expresa de una forma que deja traslucir todo el dramatismo de este planteamiento: «el crimen que cometo y el sufrimiento que causo a otro sólo sobreviven, una vez que han sido perpetrados, dentro de la conciencia humana que los recuerda, y se extinguen con el olvido. Entonces ya no tiene sentido decir que son aún verdad. Ya no son, ya no son verdaderos: ambas cosas son lo mismo. A no ser que sean conservados... en Dios: ¿puede admitirse esto y no obstante llevar una vida sin Dios? Tal es la pregunta de la filosofía»⁸. La relación entre justicia y memoria representa uno de esos lugares extremos y privilegiados del pensamiento humano que uno no puede frecuentar sin quedar tocado, como Jacob tras su pelea con el ángel. Lo que ahí dice el filósofo Horkheimer es que el crimen, una vez cometido, sólo existe si sobrevive en la memoria de los hombres. Si se produce el olvido, el hecho deja de existir y, por tanto, la injusticia causada queda definitivamente archivada y, en ese sentido, resuelta. Si las atrocidades dejan de ser recordadas, pierden la existencia y, por tanto, desaparece toda pretensión de validez de sus demandas. Quien, sin embargo, se rebelde contra ese archivo porque piensa que se cometió una injusticia que clama por sus derechos, quien crea en la justicia, es decir, quien crea que ahí hay una causa pendiente, ese tendrá que recurrir a la memoria.

El problema que se le plantea a la memoria humana —a esta memoria que olvida incluso cuando recuerda— es que o recurre a la memoria divina (que no debería olvidar) para poder seguir hablando de justicia, o se hace cargo la memoria humana de una responsabilidad absoluta. Una vez que ha descubierto que sin memoria el crimen prescribe, que deja ser verdadero, que deja de ser, el hombre sólo puede mantener la vigencia del crimen pasado, recordando. La relación entre

⁸ M. HORKHEIMER (1976), *Apuntes, 1950-1969*, Monteávila, 16.

memoria y justicia explica la carga sobre el hombre de la responsabilidad absoluta. Este es un concepto originariamente de origen religioso: ante el mal en el mundo sólo cabía una justicia divina que premiara a los buenos y castigara a los malos. Cuando el hombre hace la experiencia de que está sólo ante el mal y de que Dios se calla o es asesinado en Auschwitz, como dice dramáticamente Elie Wiesel, entonces el hombre tiene que hacerse cargo de luchar contra el sufrimiento humano porque ha experimentado que es una injusticia causada por el hombre al hombre. Si no quiere convivir con la injusticia tiene que echarse a sus espaldas la lucha contra el sufrimiento humano.

La responsabilidad de la memoria consiste en que sin ella no hay justicia en este mundo porque perdemos la noción de las injusticias realmente vigentes: «así como los muertos están entregados inermes a nuestro recuerdo», escribe Adorno⁹, «así también es nuestro recuerdo la única ayuda que les ha quedado; en él expiraron, y si todo muerto se asemeja a uno que fue exterminado por los vivos, así ciertamente también se asemeja a uno que ellos han de salvar, sin saber si alguna vez lo conseguirán. El recuerdo apunta a la salvación de lo posible pero que no ha llegado a realizarse». Está pues claro que la memoria de la que habla la justicia no es la conmemoración de una efeméride pasada (hace un año José María Lidón fue asesinado; hace quinientos años, el imperio español esclavizó en Chiapas a la población indígena, etc.), sino la que hace presente una felicidad que fue posible hasta que el criminal impidió su realización. La memoria trae a nuestra presencia esa injusticia pasada y declara que sigue vigente. Y esto ¿qué quiere decir?

4. La vigencia de la injusticia significa tener en cuenta aspectos de la realidad que habitualmente no tomamos en consideración. La realidad de un país —por ejemplo, la del País Vasco— no es la misma con víctimas que sin ellas. No es la misma realidad ontológica porque el asesinato introduce en la realidad la figura de la ausencia. Hay una presencia ausente. Y dentro de esa extraña realidad, no es lo mismo un asesinato que 806¹⁰: cada asesinato carga a la realidad presente de una particular ausencia. De la realidad que queda o sobrevive al asesinato forma parte una ausencia que afecta a la presencia de dos maneras: negativamente, como una herida que tiene la parte superviviente (no sólo la familia queda herida, sino toda la sociedad); y

⁹ Adorno «Marginalien zu Mahler», en *GS*, 18, 235.

¹⁰ Desde 1976 hasta enero del 2002 ETA ha cometido 806 asesinatos y 77 secuestros, según A. BERISTAIN «El papel de la universidad, la justicia y las iglesias ante las víctimas del terrorismo en España», en *Actualidad penal*, n.º 4, enero del 2002, 63-81.

positivamente como una mirada específica que forma parte de la realidad, de suerte que si no se tiene en cuenta no podemos conocer la realidad en su totalidad.

Lo que acabo de decir no es ninguna novedad. La ideología del progreso, que es la ideología dominante, se lo sabe muy bien. El progresismo sabe que el progreso tiene un costo humano y personal: hay quienes quedan marginados (el costo de la mundialización es la pobreza del Tercer Mundo), eliminados (los que por edad o debilidad no se adaptan a las nuevas exigencias) o desaparecen como efecto colateral (las muertes en la carretera como resultado de máquinas excesivas). Lo que ocurre es que declara ese costo insignificante: no cuenta para la realidad. Y de la misma manera que la ciencia tiene que atenerse a la realidad que hay, la política tiene que atender a la realidad presente. Del margen ya se ocuparán las ONGs, de los muertos, las religiones, y de los accidentados, las compañías de seguros.

El progreso no desconoce esa parte oculta lo que pasa es que, por un lado, la declara in-significante ya que lo realmente significativo es lo que afecta a los presentes, a los vivos, a los que votan, a los que tienen poder; y, por otro, la descalifica por irreal, ajena a la realidad: la construcción de la realidad lleva consigo materiales de desechos o ruinas, que no forman parte de la realidad conseguida.

Lo que hace la memoria es hacer valer la significación y la realidad de esos desechos. Y lo hace valer incluso contra figuras tan respetables como los derechos humanos. La Déclaration du Droit de l'Homme et du citoyen, de 1789, establece que el hombre, por el mero hecho de serlo, tiene una serie de derechos, por ejemplo a la igualdad. ¿Pero, cómo podemos decir que todos los hombres somos iguales cuando no lo somos de hecho? Sólo lo podemos decir si privamos a la realidad de significación y ésta la hacemos depender de un hombre abstracto, de un sujeto transcendental, es decir, de una concepción abstracta de humanidad. Benjamin denuncia esa sutil operación así: «Para dotar al colectivo (se refiere al concepto abstracto de humanidad) de rasgos humanos, el individuo tiene que cargar con los (rasgos) inhumanos. Hay que despreciar a la humanidad en el plano de la existencia individual, para que resplandezca en el plano del ser colectivo»¹¹. Las grandes palabras de la modernidad, tales como igualdad, fraternidad, libertad, sólo son verdad si la aplicamos a una entidad abstracta llamada humanidad que no es la suma de los hombres reales, sino una entidad que tiene el inconveniente de no existir. Sólo podemos decir que somos iguales si

¹¹ W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* II, 3, 1102.

pesa más, a la hora de decir lo que es el hombre, lo que pongamos idealmente en el hombre abstracto que lo que encontramos en el hombre real. Eso es lo que se quiere decir con lo de declarar in-significante a la realidad. Otro tanto ocurre con las ruinas o los costos históricos. Tendemos a ver lo ruinoso de la historia como algo que fue vivo en un momento que ha pasado a ser una parte muerta, inerte: una segunda naturaleza. La memoria se revela contra esa operación intelectual y se plantea lo que la humanidad sea a partir de todos esos «seres sacrificados en el altar de la historia», que dice Hegel, pero que él reduce «a florecillas pisoteadas en el camino».

Para la memoria la inhumanidad del hombre concreto es significativa y las florecillas que se lleva por delante la historia no son irreales, sino parte de la realidad.

Lo que hace la memoria es tratar esos desechos como parte de la realidad: son ausencias. La realidad no es sólo la parte normalizada, que es la superviviente, sino también la parte oculta. No habrá verdad, ni conocimiento verdadero, si no se tiene en cuenta esa parte de la realidad que no aparece porque ha sido declarada insignificante o irreal.

5. Llegados a este punto se hace obligado un breve *excursus* o, mejor, *incursus* en la situación del País Vasco. Se discute mucho sobre si el terror debe o no debe condicionar proyectos políticos de calado, que impliquen a toda la sociedad vasca, por ejemplo, la revisión de la Constitución o del Estatuto de Guernica.

Pienso modestamente que, independientemente de lo que diga un partido de cariz nacionalista o españolista o europeísta, está la realidad del terror y esa realidad conforma una situación pre-política que la política debe tener en cuenta. Previo a la responsabilidad es la aprehensión de la realidad. Y esa aprehensión no se produce sólo mediante análisis más o menos científicos de la realidad (sociológicos, demográficos, estadísticos, etc.), sino también a través de algo tan paradójico como la mirada de la víctima.

Para entender lo que significa esta metáfora, evoco dos imágenes complementarias. Dice Adorno que esa mirada debe parecerse a la de aquellos condenados en la Edad Media que eran crucificados cabeza abajo, «tal como la superficie de la tierra tiene que haberse presentado a esas víctimas en las infinitas horas de su agonía»¹². Veían al mundo de otra manera, con otra perspectiva.

¹² Citado por J.A. ZAMORA, «Civilización y barbarie. Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación», en *Scripta Fulgentina*, n.º 14, 1997, 264.

La otra imagen la tomo de Walter Benjamin, de su *tesis novena*¹³, en la que habla del ángel de la historia que lleva las alas desplegadas y que es impulsado con fuerza irresistible hacia adelante. El ángel representa al progreso. Pero Benjamin nos llama la atención sobre el rostro de ese ángel que nosotros festejamos como el símbolo del progreso: es un rostro desencajado, horrorizado por los escombros y cadáveres que jalonan la marcha triunfal. El rostro da a entender que quisiera detenerse, echar una mano a los caídos y detener tanto desastre. Es inútil, el progreso le arrastra hacia adelante. El ángel no ve lo que vemos nosotros: nosotros vemos el progreso y el ángel, cadáveres y escombros. La mirada de la víctima es otra mirada porque ve lo que oculta el progreso, la normalización, el «hay que seguir adelante», «hay que seguir viviendo». Dos miradas pues sobre la realidad: la del ángel y la de la normalidad.

Lo que se quiere decir con estas imágenes es que las víctimas ven las cosas de otro modo porque ven aquello en lo que nosotros no reparamos. Ahora bien, tomarnos en serio la figura de la víctima es aceptar que lo que ve forma parte de la realidad. Las víctimas no están de paso, no son pasado, sino que se quedan y transforman toda la realidad. No se puede hablar de verdad al margen de ellas ya que ellas desvelan la parte silenciada de la realidad, pero que forma parte de esa realidad. El film *Shoah* de Claude Lanzmann se abre con una secuencia en la que un superviviente, Simon Srebnik, avanza por la vereda de un pacífico bosque hasta que se detiene en un punto y dice «sí, éste es el lugar». El superviviente ve lo que nuestros ojos no adivinan. Nosotros vemos árboles y verdes prados y él descubre debajo de todo ese olvido lo que hubo en un tiempo, un campo de exterminio; si nuestros oídos sólo alcanzan a escuchar trinos de pájaros, el superviviente se ve asaltado por el terrible silencio que acompañaba al asesinato: «cuando se quemaba a 2.000 personas por día... nadie gritaba. Cada cual hacía su trabajo. Era silencioso, apacible, como ahora». Como ahora, pero con la diferencia de que el silencio actual a nosotros no nos dice nada, mientras que el suyo está lleno de experiencia del horror. Lo que tiene de propio la mirada invertida se resume en esta sentencia de Adorno: «dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad»¹⁴. El sufrimiento, declarado por la razón in-significante, se constituye en condición de toda verdad. La verdad no es impasible, ni imparcial, sino una aprehensión de la realidad en su totalidad que arranca precisamente de la venida a presencia de la parte ausente. Ahora bien, si para construir una teoría

¹³ W. BENJAMIN (1989), «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos Interrumpidos*, I, Taurus, Madrid, 183.

¹⁴ Adorno *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 27.

de la verdad hay que tener en cuenta esa mirada de lo oculto, no habrá derecho, ni moral, ni política que valga al margen de ella.

Volviendo al País Vasco: la política no puede cerrar los ojos a la visión de una realidad herida que reclama una respuesta com-pasiva, previa a cualquier proyecto político. Aceptar lo que la víctima ve significa entender que el sujeto de la vida política no es sólo el que disfruta del «permiso» de vivir libremente, mientras el otro sólo puede vivir callado o sometido, sino (que el sujeto de la vida política es) el hombre o mujer, que pretende llevar una vida digna. La mirada de la víctima es el reconocimiento del derecho a la vida digna de todos y cada uno; no el derecho a la nuda vida (existencia bruta), sino a la existencia digna. Esa mirada es, recordémoslo, semejante a la de los condenados cabeza abajo en las infinitas horas de su agonía. Su perspectiva era diferente de quienes caminaban de pie. El protagonista de la novela de Elie Wiesel, *El día*, que yace inmóvil en una cama del hospital, dice: «he aprendido que el hombre vive diferentemente según que se encuentre en posición vertical u horizontal. La sombras sobre la pared y sobre los rostros no son las mismas»¹⁵. ¡Cuan diferente tiene que ser la visión de quienes agonizaban cabeza abajo! Veían, en efecto, que la justicia o la libertad no estaba del lado de los que la disfrutaban, sino que tenía que ver con los que estaban privados de ella. Y lo veían así porque ellos mismos habían sido acallados violentamente y entendían que ese silencio contaminaba todas las bellas palabras que pretendieran ignorarlos. Lo pre-político o, si se prefiere, el punto de partida de la política es el conflicto: entre pobres y ricos, como decía Aristóteles; entre la lógica del progreso y la experiencia de los oprimidos, que decía Benjamin. Lo que hace humano a la forma de resolver el conflicto, es decir, lo que hace moral a la política, es el reconocimiento de la palabra del otro. Si el otro calla o es acallado no hay política posible. La posible solución al conflicto, para que sea política, tiene que partir del respeto, del reconocimiento de la palabra del otro. Si no se dan esas condiciones lo que procede no es «hacer política», sino crear las condiciones para que la haya, esto es, lograr la universalización de la palabra.

6. Hay que reconocer que en los últimos tiempos menudean declaraciones de intelectuales y políticos a favor de la memoria. No hay historiador que se precie que no valore la memoria¹⁶. No hay que olvidar

¹⁵ E. WIESEL (1961), *Le Jour*, Seuil, Paris, 131.

¹⁶ Interesante en este sentido es la entrevista a Carmen Iglesias en el *Semanal de El País*, domingo 17 de noviembre del 2002.

el pasado doloroso, nos dicen, para que no se vuelva a repetir y por justicia con las víctimas, añaden. Por fortuna cada vez se asocia más la memoria a las víctimas, pero las memorias de la historia o de los historiadores a veces juegan malas pasadas, como cuando el historiador se pone solemne y sentencia que hay momentos en los que conviene recordar y otros en los que «hay que relegarlo todo a un segundo plano». Entramos en el uso político de la memoria cuando la memoria se piensa en función de los presentes y no ya de las víctimas.

Este tipo de planteamiento debilita el sentido de la memoria, independientemente de la buena intención de quien lo formula. Recordemos, en efecto, que la memoria, según Horkheimer, es el principio de la justicia; ahora bien, si alguien —el intelectual o el político— decide que hay momentos en los que conviene recordar y en otros no, resulta que lo que está diciendo es que hay momentos en los que conviene ser justos y otros en los que no. La política quiere que administrar la memoria y por tanto la justicia de las víctimas. Esta politización de la memoria pervierte el sentido moral del recuerdo: nos debemos al recuerdo porque es un acto de justicia, en el sentido de reconocimiento de las injusticias pendientes, y no porque produzca dividendos políticos.

Otra forma de manipulación política de la memoria es el victimismo que consiste en la apropiación por el intérprete presente de las injusticias hechas a las víctimas. Las injusticias en cuestión pueden ser reales o ficticias, lo que en cualquier caso caracteriza al victimismo es la utilización que hace el presente de un pasado que no le pertenece, para sus propios fines.

El punto de partida de la lógica victimista es la invocación de una injusticia pasada hecha a «uno de los nuestros» o «a nuestro pueblo» para legitimar el ejercicio de una nueva violencia. La monstruosidad de esta lógica consiste en remitirse a una injusticia pasada —sea real o inventada— para justificar la repetición de la violencia. Y digo que ese tipo de argumentación es monstruosa porque la memoria de la injusticia pasada —sea real o ficticia— no se resuelve generando nuevas víctimas sino respondiendo a la pasada, es decir, reconociendo hoy la violencia pasada contra un ser inocente. Lo monstruoso es traducir exigencia de justicia por violencia justiciera.

Y es igualmente inaceptable aducir la nobleza «de la causa común» —la de la víctima pasada, supuesta o real y la de sus herederos hoy—, por ejemplo, la de la liberación de «nuestro pueblo oprimido» para legitimar la violencia actual. Naturalmente que lo que la víctima pensara o la causa que defendiera es importante, pero así como la naturaleza de esa causa no legitima el crimen cometido contra ella o la injusticia hecha al pueblo al que pertenece, así tampoco puede ser utilizada ahora la

supuesta nobleza de esa causa para causar nuevas violencias. Conviene recordar aquí lo que decíamos hace un momento sobre la política como conquista del reconocimiento de la palabra del otro. Ese conflicto nunca se supera del todo, de ahí que la política siempre suponga la conquista constante del reconocimiento y que sin ese supuesto no puede haber respuesta humana al conflicto. Lo que hace al terror tan repugnante es la negación de la palabra del otro, de una palabra propia, capaz de asentir o disentir. El terror es compatible con una vida silenciada o sometida pero no con la vida digna.

7. Termino recogiendo el hilo conductor de estas reflexiones. La justicia de la víctima puede entenderse de dos maneras: como justicia que se debe a la víctima (genitivo ablativo) y como justicia que emana de la víctima (genitivo posesivo).

En el primer sentido, la justicia de la víctima consiste en reconocer la actualidad de la injusticia cometida. No importa el tiempo transcurrido, ni que el deudor sea insolvente. Aunque el asesino no pueda devolver la vida a la víctima la injusticia sigue vigente. Le memoria que actualiza la injusticia pasada no salda la deuda, sólo la hace presente, y tiene como consecuencia interpretar la política como duelo. El progreso moral de la humanidad se mide por la conciencia de la responsabilidad que tiene la generación presente con el pasado. Benjamin hablaba de una responsabilidad mesiánica¹⁷. Eso es lo que significa el duelo político: conciencia de la responsabilidad de los presentes respecto a los ausentes.

En el segundo sentido, la justicia de la víctima consiste en reconocer que posee una mirada singular de la realidad y que lo que es así visto forma parte de la realidad. Es una mirada invertida, distinta, diferente. La inversión de la mirada quiere decir que la víctima ve algo que escapa al verdugo o al espectador, a saber, el significado del sufrimiento declarado insignificante por la cultura dominante. La razón tiende a imitar a la ciencia —considerada analogado principal de la racionalidad— para la que sólo importa la realidad que ha llegado a ser. De acuerdo con esa mentalidad los caídos en el camino son declarados irreales porque no forman parte de la realidad; y el sufrimiento, insignificante, pues la historia se mide por la fuerza de su *connatus* y no por el precio que hay que pagar. La mirada de la víctima protesta contra esa

¹⁷ «Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos», *tesis* segunda del escrito «Sobre el concepto de historia», en *Benjamin* (1989), 178.

injusticia y declara decididamente que «el sufrimiento es la condición de toda verdad» porque forma parte de la misma.

Esta afirmación puede parecer excesiva pues trasladada al sufrimiento del sentimiento a la ontología. Quizá convenga, para poder entender lo razonable de este planteamiento, pensar cómo queda una realidad golpeada una y otra vez por el terror o la violencia: queda disminuida en sus funciones vitales. La piel de la sociedad se hace dura para protegerse de tanta violencia, lo que lleva consigo debilitamiento de la sensibilidad y pérdida de cualidades de la *humanitas*, conseguidas laboriosamente por el hombre a lo largo de los siglos: la compasión, la solidaridad o la memoria. ¿No tendrá que ver tanto olvido con el hecho de que en los campos de exterminio muriera el pueblo de la memoria? Y hay que preguntarse si el silencio que impone el terror en el País Vasco no está afectando a valores substantivos de la sociedad vasca, empezando por su capacidad narrativa¹⁸ cada vez más cerca del mito que del logos. Pasa con el hombre como con la naturaleza, que no se la ataca impunemente porque hay daños irreversibles. La mirada de las víctimas es como el último cabo al que puede agarrarse el hombre que no ha renunciado al proyecto de humanizar la vida del hombre en el mundo.

Por eso hay que reconocer que de la misma realidad se pueden hacer dos lecturas: la que hacen los vencedores o sus herederos bajo el señuelo de la normalidad y la que hacen los oprimidos. Benjamin decía que los oprimidos viven en permanente estado de excepción¹⁹. Aunque el estado de excepción no esté declarado formalmente los que hay que nunca salieron de él porque han vivido sin más derechos, en el mejor de los casos, que los que el poder les concedía gratuitamente; han construido el progreso sin recibir nada a cambio. Y esa situación no ha sido algo provisional sino que es permanente porque el progreso no consigue reciclar los desechos de su marcha triunfal por la historia, sino que éstos crecen exponencialmente. La mirada de la víctima es la de la solidaridad con quienes siempre fueron privados de sus derechos, invitación a una mirada fraterna con las nuevas víctimas de la historia.

¹⁸ El don narrativo no se refiere sólo a la habilidad para contar historias. Imre Kertesz, el reciente Nobel de literatura, habla del «espíritu de la narración» para significar una cultura hecha de capacidad de escucha, relación intersubjetiva, confianza... Algo de eso sería lo que está en peligro.

¹⁹ «La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el estado de excepción en el que vivimos», tesis octava del escrito «Sobre el concepto de historia», en *Benjamin* (1989), 182.