

# De la memoria a la reconciliación, una elipse incómoda

Reyes Mate

Es indiscutible que el interés por la memoria cotiza al alza. Resultaría abusivo decir, sin embargo, que la nuestra es una era de la memoria, pero sí que cada vez está más presente. Habida cuenta de que lo que ha dominado durante siglos era el olvido, este cambio puede ser considerado epocal.

Las razones de ese cambio son muchas pero me arriesgo a pensar que la fundamental ha sido el cambio mismo en el significado de memoria. Digamos que hay muchos tipos de memoria: de memoria, en efecto, habla la historia, la literatura, el arte, la teología o el psicoanálisis. Ahora bien, donde se ha producido el gran cambio ha sido en la filosofía, por eso hay que relacionar el prestigio actual de la memoria con sus nuevos contenidos y cometidos filosóficos.

1. Ese cambio, que es complejo, puede expresarse brevemente diciendo que si la memoria de los antiguos y la de los modernos era *a posteriori*, la nuestra es *a priori*. Expliquemos esto.

En Platón la memoria es un *a posteriori* del conocimiento. Es lo que nos dice en el diálogo *El Menon* donde podemos apreciar distintos intentos explicativos:<sup>1</sup> desde decir que el alma inmortal lo sabe todo en su existencia mítica, hasta que donde está todo sabido es en el lenguaje. En un caso y en otro el conocimiento humano es re-conocimiento. El experimento con el esclavo es significativo. Sócrates quiere demostrar su teoría de la memoria preguntando al esclavo. Mediante sabias preguntas el indocumentado esclavo acabará haciéndose con lo que sabe el lenguaje. Ese aprendizaje es para Sócrates anamnético.

Digo que en este caso la memoria es un *a posteriori* del conocimiento porque el conocimiento ya ha tenido lugar y lo que hace la memoria es reconocerlo. Ese reconocimiento gracias a la memoria no es mera repetición de lo ya sabido, sino que es una auténtica creación. Es el paso de un conocimiento recibido («doxa») a otro, razonado («episteme»). Gracias a la memoria lo conocido se hace presente como pregunta, como búsqueda. La memoria es una huella que deja lo conocido para que sea ahondado y transformado en un conocimiento fundado. La anamnesis es algo más

que repetición de lo ya sabido, pero empieza siendo una huella que deja en nosotros lo ya sabido (E. Lledó, *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 197-201)

Hoy, sin embargo, la memoria es un *a priori*. ¿Cómo explicarlo? Atendiendo a su génesis. Digamos que esa memoria nace en Auschwitz. Aquello fue como un laboratorio del mal en el que se pusieron en evidencia algunas leyes del funcionamiento de la historia que encontramos en otros muchos conflictos. ¿Qué leyes son esas? Al menos estas dos. En primer lugar, la ley de la doble muerte en el mismo crimen: muerte física y hermenéutica. El nazismo, lo sabemos, reducía a polvo o ceniza los cuerpos de los judíos, para no dejar huella, pero también se afanaba en no darle importancia. Es el momento del discurso invisibilizador. Los demás debían entender que esos judíos no valían nada, estaban de más. Había que quitar importancia, significación, al crimen.

La segunda ley es «el deber de memoria». La memoria filosófica es un grito o, mejor, el gesto intelectual que sigue al grito. Ocurre, en efecto, que cuando las víctimas son liberadas, gritan «nunca más». Lo que han vivido no puede repetirse. Para evitarlo ellas tienen una propuesta que choca con la opinión de todos, incluso de los Aliados que las liberan, el deber de memoria. No el plan Marshall, o la constitución democrática para Alemania o más progreso, sino memoria, el deber de recordar. ¿Por qué esa insistencia que roza el empecinamiento? Pues porque han vivido algo inimaginable, impensable. Y lo impensable ocurrió. Cuando lo impensable ocurre se convierte en lo que da que pensar.

Entonces, si queremos evitar la repetición de la barbarie, no hay que fiarse de los sabios, ni de los políticos, ni de los economistas. Hay que fiarse de lo que ellos han pasado. Hay que tener siempre presente lo ocurrido.

En este caso la memoria es un *a priori* porque el punto de partida del nuevo conocimiento no es el razonamiento sino el acontecimiento. Ese es el que da que pensar. Podemos incluso decir que el razonamiento que se postula lógicamente como el generador del conocimiento genera un conocimiento que es causa de la catástrofe y no su superación. Hay que desconfiar un punto del orgullo ilustrado que todo lo fiaba a la razón. Como dirá Goya «los sueños de la razón producen monstruos».

El Nuevo Imperativo Categórico –que es la formulación que da Adorno del deber de memoria, sin que le falte un punto de ironía– es un ambicioso proyecto cognitivo que propone re-pensar el concepto de verdad, de política, de ética y de estética a la luz de la barbarie.

2. Tenemos entonces que el deber de memoria no solo posee una dimensión temporal sino también hermenéutica, es decir, no solo se refiere al rescate de un tiempo pasado sino también a lo ocultado o invisibilizado por el presente. La tarea de la memoria no es solo histórica (traer el pasado al presente) sino también interpretativa, esto es, tiene que preguntarse por el sentido moral y político que ese pasado tiene para el presente.

Esto afecta al pasado ya sea más o menos remoto (la guerra civil española y su postguerra), o cercano (el pasado terrorista de ETA), pero también al tiempo

presente, a lo ocultado por lo aparente del presente. Todo este territorio es competencia del deber de memoria. En todos esos momentos estamos obligados a pensar teniendo como punto de partida la experiencia de la negación, llámese barbarie, holocausto, Hiroshima, injusticia o sufrimiento.

En el presente español se dan cita muchos pasados ausentes de cuya visibilización depende un tipo razonable de convivencia. La carga moral de lo político hoy depende de la elaboración de esas memorias. Por razones de espacio, me voy a centrar en este ensayo en la memoria de ETA, una organización actual cuyo pasado terrorista solo cesó hace un año pero de la que hay que hacer memoria porque la invisibilización de las víctimas que ha conseguido en sus tiempos de plomo sigue siendo actual. Ahora bien, ¿cómo se expresa el deber de memoria referido a la invisibilización de las víctimas de ETA? ¿Cómo lograr visibilizarlas, es decir, captar su significación y dejarnos interpelar por él?

Es verdad que, a diferencia de lo que ocurría hace treinta o cuarenta años, esas víctimas se han hecho presentes. Hoy se cuenta con ellas y no hay discurso de político español que no las invoque en asuntos mayores relacionados con la política vasca. Hasta un dirigente abertzale tan significado como Arnaldo Otegi anuncia a bombo y platillo que les pide perdón por los daños causados.

Lo que llama la atención, sin embargo, es que la memoria y la voz de las víctimas esté centrada, casi exclusivamente, en los presos, es decir, en los victimarios. Digo que llama la atención porque el deber de memoria mira preferentemente a las víctimas. Si la memoria es justicia, lo es porque se hace cargo de las injusticias o daños causados a las víctimas. Si esa es la perspectiva correcta, entonces la memoria de las víctimas debería partir de una consideración de los daños causados que se erigirían en interpeladores en busca de respuestas.

A la hora de hacer un recuento de los daños causados, hay que reconocer que la violencia etarra ha victimizado a muchas personas y también a la sociedad. Están relacionadas pero son diferentes. El eje de la reflexión son las víctimas personales, pero en este momento me voy a fijar en la sociedad como víctima no porque sea lo más importante sino porque no se suele hablar de ello.<sup>2</sup> ¿En qué consiste la victimación de la sociedad? La sociedad ha quedado dividida (entre los a favor y en contra de ETA; véase el elocuente testimonio de Carmen Hernández, viuda de Jesús Pedrosa, concejal del PP de Durango)<sup>3</sup> y empobrecida (privada de víctimas, victimarios y exiliados exterior e interiormente).

Para reparar esos daños (y, por tanto, para hacer justicia a la sociedad) hay que restañar esas fracturas y recuperar para la sociedad a los expulsados de ella por la violencia. Eso se lo debemos a la sociedad vasca: a la presente y sobre todo a la futura. ¿Cómo recuperar a la víctima? Reparando lo reparable y haciendo memoria de lo irreparable. Mucho se está haciendo sobre lo primero y muy poco sobre lo segundo. No hay que perder de vista, además, que la bala asesina lleva un mensaje político dirigido a la víctima y a quien piense como ella. Les niega el ser ciudadano pues el proyecto de muerte da a entender que en el futuro por el

que los matones matan no hay lugar para alguien como la víctima. Hacer justicia a la víctima es reconocerle su pleno derecho de ciudadanía.

¿Cómo se recupera al victimario? Aquí hay dos estrategias. La primera sigue la senda del derecho penal que recurre al castigo y al cumplimiento de la pena para lograr la reinserción. La palabra clave es delito. La segunda, que consiste en una nueva presencia del victimario en la sociedad, es resultado de «un cambio interior» que se logra si se elabora la culpa. Delito y culpa no son antitéticos, pero tampoco sinónimos. La culpa no conlleva impunidad pero es mucho más que eso; el delito puede borrarse sin que la culpa se implique. Lo que aquí se dice es que la fractura social que provoca el terrorismo no se sutura con el mero cumplimiento de las penas sino con la elaboración de la culpa.

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

Ese proceso moral era tanto o más importante que el proceso judicial que tenía lugar en Núrenberg porque era el que posibilitaría, según el autor del libro, Karl Jaspers, «el cambio interior». Este es el punto crucial para sanear la sociedad. Si reducimos el problema vasco actual a qué hacer con los presos, entonces podríamos pensar que una vez resuelta de forma satisfactoria el asunto de la pena, superaríamos el pasado y entraríamos en una fase de «normalización» o «pacificación».

La culpa, un concepto esquivo, lleno de resonancias religiosas y de mala prensa. Yo lo entiendo así. La culpa es, en primer lugar, algo objetivo. Como dice Kepa Pikabea, autor de una veintena de asesinatos, en el documental *Al final del túnel*: «las armas te dejan heridas que no cicatrizan nunca». Es la señal de Caín de la que habla el Génesis.

Tras el asesinato de su hermano Abel, Dios maldice a Caín. Abrumado por la enormidad del castigo, replica Caín: «ahora me arrojas de esta tierra. Oculto a tu rostro habré de andar fugitivo y errante por la tierra y cualquiera que me encuentre me matará». «No será así», replica Yahvé, «si alguien matara a Caín, este sería siete veces vengado. Puso pues Yahvé a Caín una señal para que nadie que le encontrase le matara» (Gn 4, 14-15). Esa señal, que no se puede borrar

con el castigo y que le sobrevive, es la culpa. La culpa no es, por tanto, una mera creación de la conciencia (o, como se suele decir, de la conciencia judeocristiana). Es la marca que deja en el sujeto moral la acción criminal, una marca que la conciencia podrá silenciar pero cuyas exigencias no quedan anuladas por la inconsciencia.

La culpa es, en segundo lugar, algo subjetivo, asunto de la propia conciencia. Llegar a sentirse culpable es la necesaria culminación de la culpa; es el final de un proceso siempre difícil que necesita su tiempo y disponer de circunstancias favorables. Sin sujeto que se reconozca culpable, la culpa no alcanza su objetivo.

Hay que decir, en tercer lugar, que la culpa es intersubjetiva. Si el delito se las tiene que ver con la ley, la culpa se ventila entre la víctima y el verdugo, entre el autor del daño y el dañado. Esa relación le resulta fatal al verdugo porque si quiso imponerse a la víctima, demostrando con las armas su superioridad sobre la víctima, acaba ésta convirtiéndose en su destino: «destino» quiere decir que el sentido de su vida depende ahora de la vida que él ha asesinado. Este aspecto ha sido muy bien captado por un filósofo como Hegel. En un escrito de juventud titulado «El espíritu del cristianismo y su destino» dice que al cometer un crimen y privar al otro de su vida se produce un cambio imprevisto en el autor del crimen. Más allá de la razón por la que quisiera matar (robo o política), descubre que lo hecho le afecta y le altera en lo más íntimo: en su modo de vivir. Al quitar una vida se ha quitado la vida y la vida que le queda siente la pérdida del otro como una carencia propia, por eso anhela esa vida perdida. La desea. Desea que estuviera ahí y que ojalá aquello no hubiera ocurrido.<sup>4</sup>

La culpa, finalmente, aunque sea personal e intransferible, tiene una dimensión pública pues la «conversión» interna que propicia es la garantía de un nuevo tiempo político

La elaboración de la culpa es un largo proceso que lleva su tiempo y tiene que pasar por distintas fases. Lleva su tiempo: recordemos que Lady Macbeth se mofa de su hermano cuando a éste le asaltan los primeros remordimientos. Uno se los puede quitar de encima con la facilidad con la que uno se limpia las manos. Pero al final de la obra vemos cómo ella, enloquecida por el peso de la culpa, se lava una y mil veces como si sintiera «ahora clavados sus crímenes en sus manos».

Y tiene sus fases. Señalo al menos estas tres. En primer lugar, *saberse y sentirse culpable*. Esa asunción de la culpa se expresa de modo gradual. Se empieza reconociéndose culpable de haber infringido la ley o un principio abstracto pero no de la sangre derramada, como le ocurre al protagonista de *Crimen y castigo* que se lamentará de «haber matado un principio pero no a una persona». Raskolnikov mata por una idea (la de sentirse superior) y consigue matar a la idea (esa idea no se sostiene en él). Otro tanto cabría decir del etarra que mata por una idea (la del «pueblo vasco», según dicen expresamente). Habría que preguntarse si también mata la idea (del nacionalismo vasco en cuyo nombre mata). En un momento posterior se podrá reconocer que matando al otro se ha matado a sí mismo. Ras-

kolvikov llegará a reconocer que «no maté a la vieja sino a mi mismo». Podríamos ilustrarlo con Hegel. Solo al final reconocerá que a quien mató realmente es al otro y que esa muerte es la que ha acarreado todos sus infortunios. Ese daño al otro es lo que hará entender al criminal que su acción no fue un acto grandioso, ni un acto heroico, ni la defensa de un ideal, ni un acto de liberación, sino un acto culpable.<sup>5</sup>

La segunda fase es la del arrepentimiento que se da cuando el autor del crimen relaciona la muerte del otro con la muerte propia. Como se desea vivir, se ansía la vida negada. El criminal ha llegado a esa conclusión porque ha hecho la experiencia en sus propias carnes de que al matar al otro se ha destruido a sí mismo. Ese es el primer paso: me hice daño a mi mismo. Como dice Raskolnikov a Sonia «a quien maté fue a mi mismo y no a la vieja. De esta manera me maté yo para siempre...».

Notemos que hay una gran distancia entre reconocer el delito y arrepentirse. Para lo primero basta saber que ha infringido la ley y que es merecedor del corriente castigo;<sup>6</sup> para lo segundo hay que adentrarse en el capítulo del daño que hace al otro y que se hace así mismo. Hay que sentir la relación entre ambos daños. Es lo que tan gráficamente expresa Pikabea: uno siente la herida que deja el crimen en uno mismo matando, lo que ahora experimenta es la autoridad del otro. Desea entonces la vida del otro por la cuenta que le tiene. Y relaciona su miseria con el daño al otro y entonces lamenta o se arrepiente del daño causado.

La tercera fase consiste en solicitar el perdón de la víctima que podría liberarle de la culpa. El perdón es gratuito, aunque no gratis. Como dice Carmen Hernández «perdonar es ir más allá de la justicia».<sup>7</sup> No es una obligación, ni un olvido, es un gesto gratuito porque nadie puede obligar a la víctima a concederlo. El perdón es siempre un don, lo que no quiere decir que sea arbitrario, como dice Robert Antelme, un superviviente de los campos nazis y autor del imprescindible relato titulado *La especie humana*.

Lo que la víctima no puede hacer, dice, es invocar la venganza para denegar el perdón. Hay muchas formas de venganza. Una, a la que el propio Antelme se opuso frontalmente, es al maltrato del prisionero. Le indignaba que sus compañeros de cautiverio hicieran con los presos alemanes lo mismo que éstos habían hecho con ellos. Llega a decir que «teniendo en cuenta sus condiciones y el destino que le espera, el cautivo siempre tiene razón».<sup>8</sup> Paga su delito con la privación de libertad, pero no pierde su condición humana. Todo lo que haga ejerciendo esos derechos es su derecho. Esto habría que tenerlo en cuenta a la hora de discutir el acercamiento de los presos y la mejora de sus condiciones penitenciarias.

Lo inaceptable de la venganza, en cualquier caso, consiste en confundir al criminal con el crimen, es decir, identificar de tal manera al autor del crimen con su acción criminal que le neguemos la posibilidad de hacer otras acciones buenas o de arrepentirse. El victimario que se sabe culpable es otra cosa que su acción criminal. Gratuito, por tanto, porque es un don, aunque no puede escudarse en la

venganza para denegarlo porque eso sería rebajarse al nivel del antiguo criminal. Pero no es gratis pues exige la conciencia de culpa y el arrepentimiento. El objetivo del perdón es la solicitud de una segunda oportunidad. El ofensor, que se sabe autor de una acción perversa pero capaz de otras acciones porque no se identifica totalmente con lo hecho, demanda a la víctima la oportunidad de demostrar que puede comportarse de otra manera con ella.

Abundan testimonios de víctimas y de victimarios que avalan la tesis de que el perdón libera. Libera al victimario de su relación con la culpa y a la víctima del peso de ser víctima. Hay que añadir a renglón seguido que el perdón supone una prueba de humanidad a la víctima que puede o no perdonar.

En *El malestar de la cultura* Freud sostiene que «el primer requisito cultural es el de la justicia» (Freud, 2007, p. 87), es decir, el acto constitucional de la cultura –o de la «vida humana»– es un acto de justicia entendiendo por tal un tipo de relación social sin imposición de uno sobre otro u otros. Es también el punto de vista que defiende Ernst Tugendhat cuando dice que la justicia, es decir, la toma al abrigo de imposiciones autoritarias, es el primer rasgo de la humanidad del ser humano, es decir, ese modo de ser que despiende al modo de ser animal, caracterizado por el poder, por la imposición de uno sobre los demás. La justicia así entendida sería incluso anterior a la aparición de la moralidad.

Una opinión semejante es la de Calderón, el autor de *La vida es sueño*. Segismundo es castigado, siendo inocente, a llevar una vida animal. Su padre lo apartó de los hombres al tomar en serio un sueño. Él mismo se ve como un animal –«soy un hombre de las fieras y una fiera de los hombres», dice de sí mismo. Cuando por fin es liberado, devuelto al mundo de los hombres y reconocida su dignidad de príncipe y de soberano, pudiendo optar por la venganza contra quienes le han arrojado del trono y de la condición humana, se decide por el perdón. El primer gesto de ese ser humanizado es el del perdón. Ese momento es grandioso: «y cuando fuera, escuchadme,/dormida fiera mi saña/ templada espada mi furia/mi rigor quieta bonanza,/la fortuna no se vence /con injusticia y venganza,/porque antes se incita más./ Y así, quien vencer aguarda /a su fortuna, ha de ser/ con prudencia y con templanza». Opta por el perdón y además generosamente, con sacrificio personal, porque enamorado de Rosaura acepta que se case con Astolfo, su rival.

Puede que en Calderón mande una tradición teológica, la cristiana, que liga la humanidad del ser humano al hecho de ser perdonado y, consecuentemente, al deber de perdonar. En el cristianismo la condición humana está marcada por un pecado de origen. La historia del ser humano comienza, como dice Jacob Taubes, el octavo día de la creación, cuando Adán hace uso de su libertad siendo su primera decisión una transgresión. Dios interviene en esa historia con la gracia del perdón para que pueda construir la historia desde la libertad y pueda también reconciliar lo que el mal uso de la libertad fractura. Eso marca al ser humano que tendrá que entender su acción humana como un acto de perdón de los demás:

«como Dios os perdonó, perdonáos también vosotros» (Col 3,13). Pablo explica la función arcóntica de Cristo sobre la base de que asume la condición humana para expresar el perdón de Dios y posibilitar la existencia de una humanidad reconciliada: «Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5, 17-18).

El cristiano se juega la humanidad en el perdón y eso plantea una grave pregunta a la víctima que, conforme a su derecho, no quiere perdonar. Un amigo judío me preguntaba dolorosamente si el hecho de no perdonar colocaba a la víctima en una situación de inferioridad moral respecto a la que sí perdonara. Quizá tenga la respuesta Derrida cuando afirma una y otra vez que el perdón es de lo imperdonable. En la tradición cristiana, al menos, la humanidad queda religada a este exceso que es la gratuidad del perdón. Los cristianos no pueden eludir el perdón más que al precio de negarse a sí mismos.

Pero el que, para un cristiano, el perdón comprometa la humanidad de aquel al que se le pide perdón, no puede significar una valoración negativa de la víctima que no quiere o no puede perdonar. Me parece importante, en este sentido, la reacción de Consuelo Ordóñez, hermana de Gregorio Ordóñez, el concejal del Partido Popular asesinado por ETA. Se entrevistó con el asesino de su hermano, a quien vio sinceramente arrepentido, pero para decirle que ella no podía perdonarle «porque quien tendría que perdonarle está muerto».<sup>9</sup> En eso tiene toda la razón: la víctima definitiva no es ella, una hermana, sino él, el asesinado. Pero entonces ¿qué significa pedir perdón? Lo que significa es la disposición del victimario a pedirlo: el reconocimiento del daño irreversible y la autoridad –en la jerga hegeliana: el destino– de la víctima en su plan de vida. No es un gesto vacío.

## CONCLUSIÓN

A ese proceso que desencadena la memoria y que acaba en el perdón,<sup>10</sup> podríamos llamarlo proceso de reconciliación, si aspiramos a una superación de la situación y, por tanto, a un «nuevo comienzo». El punto de partida es una situación conflictiva en la que hay víctimas y victimarios que dan señales de querer salir de esa situación. La víctima expresa esa voluntad haciéndose visible y el victimario, abandonando la lucha armada. Lo que procede entonces es elaborar la experiencia vivida por una y otra parte. La elaboración de la víctima conlleva demanda de justicia, que es personal y social. Hablamos de la justicia debida a personas concretas, objetos del daño terrorista. Pero también hay un daño a la sociedad que clama justicia.

El victimario, por su parte, tiene que elaborar la suya a través de un largo proceso cuyo primer paso es el reconocimiento de la culpa, culpa legal y sobre todo moral porque no solo ha infringido una ley sino que ha hecho daño al otro y a sí mismo.

Este doble atentado afecta a su identidad. Si al matar pretendió demostrar la superioridad de sus ideas, imponiéndose al otro hasta matarle, ahora descubre que depende de él. En ese proceso de elaboración de la culpa muere un tipo de sujeto y nace otro. Muere el que se pensaba tan superior que se sentía justificado para matar. Y nace otro que al asumir su culpa construye su identidad desde la autoridad de la víctima. El «cambio interior» ha tenido lugar y ese sujeto renovado está listo para hacerse presente con voz propia en la nueva sociedad.

Podemos pensar entonces en una nueva era política que nos convoca a todos: a las víctimas a las que reconocemos su ciudadanía y, con ella, el rechazo a una sociedad con exclusiones; a los victimarios que piden a las víctimas una segunda oportunidad porque reconocen que son ellas la puerta giratoria que da entrada a la ciudad; a toda aquella parte de la sociedad que consintió por activa o por pasiva y que se sabe moralmente culpable. Es un gesto político de enorme calado moral pues compromete el futuro. Se lo debemos a las nuevas generaciones, a las mismas a las que se dirigía Manuel Azaña en su discurso del 18 de julio del 1938, pidiendo «paz, piedad, perdón».<sup>11</sup> Les/nos pedía que optemos por vivir en paz, pero no a cualquier precio, sino desde la compasión y el perdón. La compasión nos invita a fijarnos en el sufrimiento ajeno más que en el nuestro. Y también habla de perdón porque quien recurre a la muerte para resolver un conflicto en una sociedad democrática, siembra el mundo de sufrimiento y queda marcado. Tengamos en cuenta que Azaña reconoce a los muertos de la Guerra Civil la grandeza de héroes, algo difícil de admitir en el caso de los etarras que practicaban el tiro en la nuca sin exponerse lo más mínimo. Pues bien, incluso esos, los héroes, son culpables y tienen que pedir perdón.

Los culpables, cualquiera que sea su origen, andarán errantes hasta que pidan a las víctimas una segunda oportunidad para demostrarles que pertenecen al mundo de los humanos. La víctima tiene en sus manos el don de liberarse a sí misma y de liberar al otro.

El interés por la memoria está en relación proporcional a la importancia que demos al cambio interior a la hora de imaginar nuevos tiempos en política. Eso nos lleva a primar el proceso de elaboración de la culpa y a aproximarnos a la figura del victimario. Quienes estamos «fuera» de los puntos calientes de la violencia, tendemos a identificarnos con las víctimas, con el peligro de llegar a pensar que ese campo es el nuestro, porque jamás podríamos estar en el otro, en el de los violentos. Deberíamos entonces pensar que el dolor del otro es sagrado y que lo que el otro, la víctima, pide no es que la compadezcamos sino justicia. La mejor contribución nuestra a esa demanda es preguntarnos por nuestra propia responsabilidad. También nosotros tendríamos que elaborar la culpa, como el victimario. Javier Muguerza da un paso más al recordar que hay que hacerse cargo de la figura del verdugo porque cualquiera de nosotros puede, además de sufrir la violencia, ejercerla.<sup>12</sup>

## NOTAS

1. Sigo aquí a E. Lledó, *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 197-201
2. De la victimación personal me he ocupado en Reyes Mate, *Justicia de las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2011.
3. Cuenta que los chicos del instituto de al lado venían con pancartas insultantes o con pintadas amenazantes que el ayuntamiento no borraba, o con muñecos que abandonaban a la puerta de la casa con un claro mensaje: «tú no eres inocente»; los vecinos te retiran el saludo, quieren que te vayas. En «La reconciliación. Más allá de la justicia», Cuadernos *Cristianisme i Justícia*, núm. 122 (diciembre 2003), pp. 5-7.
4. «En el momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida (al sufrir el castigo) o se reconoce como destruido (en la mala conciencia), comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido. Lo que se siente como carencia (la vida destruida del otro), se reconoce como una parte de sí mismo, como aquello que debiera haber estado en él y no está. Este hueco no es un no-ser, sino la vida reconocida y sentida como lo que no está» (Hegel, 1978, p. 323).
5. La culpa puede sobrevivir al cumplimiento de la pena y también le puede condicionar. Alguien que se sepa culpable, en el sentido que aquí se dice, está en mejores condiciones para incorporarse a la sociedad que si pasa más tiempo en prisión: «solo en eso reconocía su delito: en que no lo había soportado y se había entregado a la justicia», dice el narrador. Cf F. Dostoievsky, 2011, *Crimen y castigo*, Madrid, Cátedra, 2011.
6. En *Crimen y castigo* Raskolnikov lo que reconoce es que no pudo soportar el peso del crimen. Se reconoce culpable de no haber estado a la altura del ser extraordinario que quería ser.
7. Sobresaliente testimonio de Carmen Hernández, viuda de Jesús María Pedrosa, concejal del PP de Durango, asesinado por ETA el 4 de junio de 2000. Dice ahí: «el perdón no es una obligación, no es olvido, no es una expresión de superioridad moral ni es una renuncia al derecho. El perdón es un acto liberador. Perdonar es ir más allá de la justicia. Esforzarnos en plantear el perdón, es proponerlo y hablar de él es invitar a ser cada vez más persona», en «La reconciliación. Más allá de la justicia», Cuadernos *Cristianisme i Justícia*, núm. 122 (diciembre 2003).
8. R. Antelme, *Vengeance?*, París, Hermann, 2010, p. 19.
9. Huelga decir que ese responsable reconocimiento de que la víctima en última instancia es el asesinado nunca debería perderse de vista, tampoco a la hora de decir «lo que las víctimas piensan». Se insinúa ahí la compleja dialéctica entre la palabra del superviviente y el silencio del *musulmán*, entre guardar silencio y guardar al silencio.
10. «El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado el peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria», P. Ricoeur, *Lo justo*, Barcelona, Caparrós, 1995, pp. 195-6.
11. Decía Azaña: «es obligación moral sacar de la musa del escarmiento el mayor bien posible. Y cuando la antorcha pase a otras generaciones, piensen en los muertos y escuchen su lección: esos hombres han caído por un ideal grandioso y ahora que ya no tienen odio ni rencor, nos envían el mensaje de la patria que dice a todos sus hijos: paz, piedad, perdón».
12. J. Muguerza, «La no violencia como utopía», en Mardones-Mate, *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003. Dice el autor: «aun si éticamente hay que tomar partido por las víctimas, ello no nos autoriza a identificarnos con las víctimas como si solo fuéramos capaces de padecer la violencia histórica y no también ejercerla», p. 24. Solo así conseguiríamos que esa identificación con la víctima no sea una cómoda forma de eludir nuestras responsabilidades con respecto a la violencia pasada o respecto a la lucha contra la violencia presente.

## BIBLIOGRAFIA

- ANTELME, R., 2010, *Vengeance?*, Hermann, París.
- BOROWSKI, T., 2004, *Nuestro hogar es Auschwitz*, Alba Editorial.
- DERRIDA, J., 1996, «Le siècle et le pardon», entretien avec Michel Wieviorka, en J. Derrida, *Foi et savoir*, París, Seuil, 1996, pp. 101-133.
- DOSTOIEVSKY, F., 2011, *Crimen y castigo*, Madrid, Cátedra.
- HEGEL, G. W. F., 1978, *Escritos de juventud*, FCE, México.
- HEGEL, G. W. F., 2005, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (traducción de José Gaos), Madrid, Tecnos.

- JASPERS, K., 1987, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, Munich Piper, (Karl Jaspers, 1998, *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós).
- LLEDÓ, E., 1984, *La memoria del logos*, Madrid, Taurus.
- MARX, K-BAUER, B. *La cuestión judía. Estudio introductorio de Reyes Mate*, Barcelona, Anthropos.
- MATE, R., 2011, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos.
- MUGUERZA, J., 2003, «La no violencia como utopía», en Mardones-Mate, *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos.
- RICOEUR, P., 1995, «Sanction, réhabilitation, pardon», en Ricoeur, P., 1995, *Le Juste*, París, Editions Esprit, pp. 193-209.
- SEMPRÚN, J., 2004, *El largo viaje*, Barcelona, Tusquets.
- SHAKESPEARE, W, 1982, *Macbeth*, Clásicos de la Literatura, Madrid, Edimat Libros.

.....  
REYES MATE es profesor de investigación en el CSIC (Instituto de Filosofía). Es autor, entre otras obras, de *Auschwitz. Actualidad moral y política* (2003), *Medianoche en la historia* (2006), *La herencia del olvido* (2008) y *Tratado de la injusticia* (2011).