

LA MEMORIA, PRINCIPIO DE LA JUSTICIA*

REYES MATE RUPÉREZ

Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

RESUM: Manuel Reyes Mate, un dels màxims exponents de l'ètica anamnètica en llengua castellana, desenvolupa, en aquest article, una investigació de la virtut de la justícia a partir de la memòria de les víctimes. En el seu article critica, a la vegada, la noció de justícia que deriva de les ètiques dialògiques o del consens representades per Jürgen Habermas i per John Rawls.

PARAULES CLAU: Memoria, justicia, ética, víctimas.

Memory, principle of justice

ABSTRACT: Manuel Reyes Mate, one of the most outstanding figures of anamnesis philosophy in Spanish, develops in this article a research on the virtue of justice from the memory of victims. In his article, he also criticizes the concept of justice derived from discourse or consensus ethics represented by Jürgen Habermas and John Rawls.

KEY-WORDS: Memory, justice, ethics, victims.

* Este texto fue en su origen una conferencia pronunciada en el Museo del Holocausto de Buenos Aires, en marzo del 2009.

Víctimas ha habido siempre, pero han sido invisibles, es decir, insignificantes. El filósofo Hegel, una especie de notario de la humanidad, al levantar acta de lo que el ser humano ha hecho y ha pensado, anotaba con toda precisión que lo propio de la humanidad es el progreso, aunque eso haya supuesto pisotear algunas florecillas al borde del camino.

No hay por qué detenerse en el costo del progreso si con ello se avanzaba. La historia, convocada por la filosofía en calidad de tribunal superior de la razón, lo entendía así y por eso absuelve a la humanidad de todos los crímenes que han jalonado su marcha triunfal.

El costo de la historia, esas florecillas pisoteadas al borde del camino, no son asunto menor puesto que se refieren al sufrimiento de tantas víctimas y de tantas catástrofes sobre las que se ha construido la historia. Pues bien, el sentido de todos esos sinsentidos, decía él, era el orden cósmico, el equilibrio global, la promesa de que el futuro sería mejor.

Claro que hubo voces que protestaron a tiempo. Dostoievsky se indignaba diciendo: «El llanto de un solo niño no justifica ningún orden cósmico», y más recientemente, el profesor Emmanuel Levinas decía: «Para mí ser judío —y para él decir “ser judío”, era decir “ser hombre”— no consiste en creer en Moisés, sino en poder juzgar la historia, desde la afirmación del valor absoluto del individuo.» Lo que ha dominado ha sido la idea de que las víctimas eran las piedras inevitables sobre las que se construía el futuro, y eso es lo que ha empezado a cambiar a pasos agigantados en los últimos tiempos.

En España ha habido tres grandes treguas de ETA: una con Felipe González, a finales de los años ochenta; otra en tiempos de Aznar, a finales de los noventa y, hace un par de años, con el presidente actual, Rodríguez Zapatero. Me he molestado en mirar las hemerotecas de esas fechas y me ha llamado la atención que en las dos primeras no había ninguna referencia a las víctimas. Se entendía que lo importante era que ETA dejara de matar, porque entonces se podría negociar todo. Lo importante era la vida de los vivos y si se respetaba la vida de los vivos, evitando la violencia se podía hablar de política, de los problemas políticos que planteaban los violentos. Esa era la mentalidad que dominaba en todos, en los gobiernos y en los propios terroristas. Y eso es lo que ha cambiado en la última tregua. De repente aparecen las víctimas, y entonces se hace evidente que el cese de las armas no puede significar el olvido de la violencia anterior. No se puede pasar página, no se puede olvidar a las víctimas a la hora de pensar en el futuro, aunque los violentos ya no amenacen a los vivos. Digo pues que algo está cambiando, y esos cambios afectan a muchos niveles, empezando por el derecho.

Y se habla de una justicia restaurativa o reconstructiva que centra la justicia no tanto en castigar al culpable cuanto en enfrentarse al daño que se ha hecho a las víctimas, sin que eso suponga impunidad.

En castellano, la palabra justicia es muy ambigua, porque significa, por un lado, el verdugo, el que ajusticiaba; la justicia consistía en castigar al culpable. Pero también significa la noble virtud cardenal que pone el acento en la reparación del daño. Habría que mencionar también, entre los fenómenos nuevos que están marcando un cambio de tendencia, la aparición de la filosofía feminista, mucho más atenta a lo concreto que a la defensa abstracta de principios. La ética que de ahí se deriva pone el punto de mira en los daños, y por tanto en las víctimas.

Este cambio de sensibilidad empieza a arrojar resultados en las teorías filosóficas de la justicia, y este cambio es muy importante porque, en general, el derecho sigue a la filosofía, el derecho cambia cuando cambian las teorías filosóficas de la justicia, y también acá se produce un gran cambio.

La filosofía se ocupa de la justicia desde el primer momento, mucho antes incluso de que asomen las preocupaciones éticas. La razón es ésta: lo que distingue al hombre del animal, lo que caracteriza al animal es el dominio por la fuerza. Desde el primer momento se entiende que la vida humana, la vida civilizada, tiene que ver, a diferencia de la vida animal, con un poder compartir, con una igualdad ante el poder, y eso lleva a una enorme preocupación por la igualdad y, por tanto, por las desigualdades. Ese es el caldo de cultivo de la justicia, incluso antes de que nos preguntemos por el bien y el mal. Quiero decir con esto que la reflexión sobre la justicia es muy antigua y es algo que entronca con el despunte de la humanidad.

Pues bien, hay como dos grandes teorías o modelos de la justicia, el antiguo y el moderno. Lo que caracteriza a la justicia de los antiguos es ser, en primer lugar, una virtud. La virtud es una categoría de un recorrido limitado, porque la virtud es el punto intermedio entre una naturaleza humana y un fin que conquistar. Las virtudes son esas acciones que tenemos que hacer para desarrollar lo que está potencialmente en la naturaleza humana y conseguir por tanto su realización. En segundo lugar, la justicia se refiere a algo muy concreto que habría que reparar. Eso puede ser un bien material, pero también la fama. La justicia antigua es muy material, muy concreta. Y hay un tercer factor para la justicia antigua que es importante y que es «el otro». Para la virtud de la justicia, no importa nada si el que tiene que restituir lo hace de buen grado o de mal grado: lo decisivo es que repare el daño que ha hecho al otro. La virtud se cumple cuando se restituye. Lo importante es que el otro reciba lo suyo.

Pues bien, eso ha cambiado radicalmente con las teorías modernas en las que la justicia ya no es una virtud, sino que es el fundamento moral de la política. Hoy, cuando se habla de justicia, estamos hablando de fundamento moral de la política. No hay política moralmente justificable si no reposa sobre una opción por la justicia. Es algo mucho más radical y ambicioso que lo que pretendía ser la virtud de los antiguos. En segundo lugar es un procedimiento. No interesa tanto lo concreto, como crear reglas de juego que sean aceptables por todos. El procedimiento, no lo material, reglas de juego comunes, que nos pongamos de acuerdo en criterios para decir lo que es justo y lo que es injusto. Y en tercer lugar, que lo importante no es el otro, sino nosotros: la comunidad de hablantes es la que decide lo que es justo y lo que es injusto, de suerte que nadie puede hablar de injusticia hasta que no hayamos decidido lo que es justo.

Se pueden imaginar la polémica: muchos piensan que esto es un avance sobre lo antiguo; otros pensamos que es un gran retroceso

sobre lo antiguo, pero no vamos a entrar en eso, porque quería solamente señalarles cómo la reflexión sobre la justicia es muy antigua y es cambiante. Hay un punto, sin embargo, en el que no se registran cambios, un punto que es común a los antiguos y modernos: la amnesia, el desinterés por el pasado. Un crítico de estas teorías modernas, McIntyre, dice que para los modernos teóricos de la justicia —esos grandes nombres que están en boca de todo el mundo, se enseñan en todas las facultades de filosofía y también de derecho, nombres como John Rawls o Habermas— la justicia es como si alguien viniera de otro mundo, cayera en paracaídas sobre la Tierra y reparara en el extraño hecho de que hay desigualdades. Como el que aterriza es un moderno, habitado por tanto por la utopía de la igualdad, tendría que remangarse y ver la manera de reconducir la desigualdad hacia la igualdad. Lo que hacen las teorías modernas de la justicia es construir tesis para hacer frente a las desigualdades, porque las desigualdades son intolerables para una mentalidad moderna construida sobre la utopía de la igualdad. Este planteamiento es profundamente tramposo porque las teorías modernas de la justicia no se preguntan de dónde vienen las desigualdades, sino cómo las arreglamos. Mejor dicho, sí se lo preguntan, pero para responder que las desigualdades son cosas del azar. Como si no las hubiera causado el hombre y se las hubiera causado al hombre.

103

Con esa respuesta no quieren reconocer que las desigualdades existentes son injusticias. Y ese es el punto. Para que las desigualdades existentes fueran injusticias, habría que preguntarse quién y cómo se han construido. Para ello habría que recurrir a una categoría nueva que es la memoria. El problema de todas estas teorías es que tienen pánico a la memoria y reducen los problemas a problemas de desigualdades. Con esto se declaran incompetentes en temas fundamentales, tales como las injusticias hechas a los muertos, las injusticias irreparables, las injusticias dichas prescritas, lo prescrito, etc.

Una teoría de la justicia que quiere ser universal, que quiere valer para todos los hombres en todas las circunstancias, resulta que deja fuera de su competencia una parte de injusticias fundamentales. Renuncian pues a ser universales. Por eso son discutibles las teorías modernas de la justicia.

Si queremos construir una teoría de la justicia digna de ese nombre, es decir, *universal*, tiene que ser una teoría que se haga cargo de todas las injusticias en el tiempo y en el espacio. Y para hacerse cargo de todas las injusticias en el tiempo, hace falta ver las desigualdades con ojos de la memoria.

Un filósofo alemán judío, el patrón de la escuela de Frankfurt, Max Horkheimer, decía lo siguiente: «Cuando se produce un crimen,

el crimen es evidente para el que lo realiza y para el que lo sufre, pero fuera de ellos, si no hubiera memoria del crimen, no habría injusticia y por tanto tampoco justicia.» La memoria es lo que da existencia a la injusticia pasada. No solamente la memoria recuerda, sino que da naturaleza a la injusticia y permite hablar de injusticia. Y Horkheimer, que era un marxista agnóstico, decía que la gran tarea de nuestro tiempo (esto lo escribía en los años cincuenta), este tiempo tan preocupado por construir la democracia sobre la base de la justicia, decía pues que el gran problema es cómo hacer presente todas las injusticias, porque sin eso no hay posibilidades de la justicia. Naturalmente, para que todo el pasado injusto se hiciera presente habría que tener una memoria que no olvidara, algo así como una memoria divina, y eso lógicamente no existe para un filósofo como él... Pero ése es el gran dilema de la filosofía: tiene que hablar de justicia, pero solo puede hacerlo si dispone de una memoria divina, es decir, de una memoria que haga presente todas las injusticias.

La memoria es pues la que permite de hecho hablar de justicia con rigor. Pero ¿qué significa entonces hacer justicia a las víctimas? ¿Qué significa hacer justicia a esas injusticias de las que se hace cargo la memoria? ¿Cómo hacer presente a esos ausentes que no están, no porque se hayan ido, sino porque han sido «idos», han sido desaparecidos?

104

Esta es la pregunta central de mi intervención: ¿qué significa hacer justicia a las víctimas?

Para responder, yo distinguiría dos categorías de víctimas: las víctimas pasadas y las víctimas presentes. Empecemos por las víctimas de las que somos contemporáneos y, por tanto, víctimas de las que o hemos sido causa o espectadores. Y si hablamos de víctimas contemporáneas, ¿cómo hablar de la justicia a las víctimas de la violencia política?

Víctimas las hay de muchos tipos. Por eso conviene empezar analizando el tipo de daño que se hace; en este caso, el tipo de daño que se hace a la víctima política.

Yo distinguiría al menos estos tres daños referidos a las víctimas del terror, las víctimas de la violencia política. Hay un daño personal (la muerte, el secuestro, la tortura, la amenaza, etc.); hay también un daño político (el asesinado es negado en su derecho a la ciudadanía; la bala asesina tiene un mensaje político: no contáis para la sociedad por la que luchamos...); y hay finalmente un daño social (la sociedad atravesada por la violencia queda fracturada y empobrecida).

Hablar de la justicia referida a la violencia política contemporánea significa afrontar ese triple daño. ¿Cómo hacer justicia al daño personal? ¿Hay manera de reparar la muerte, el asesinato, la tortura? No

hay manera. Entonces frente al daño personal solo cabe una justicia modesta pero fundamental, y es la conciencia de lo irreparable. Hacer justicia a las víctimas del crimen significa reconocer una deuda no reparable respecto a ella y eso debe mantenerse.

¿Qué significa hacer justicia respecto al daño político al que me refería antes cuando hablaba de la negación del carácter ciudadano de las víctimas? Pues entender que, en aquellos lugares en los que ha habido violencia política, no hay otra salida política que no consista en ubicar en el centro del nuevo proyecto político el pleno reconocimiento de la ciudadanía de las víctimas. Esto es ciertamente muy complicado y lleva a debates muy serios. Por ejemplo, el País Vasco español no podrá reponerse de los daños causados por el terrorismo si no articula un nuevo discurso político cuyo centro sea la justicia de las víctimas. Esto debería llevar, evidentemente, a una crítica de la ideología de los terroristas, es decir, de ese nacionalismo que se construye violentamente, pero también del nacionalismo de los no violentos pero que arroja social e ideológicamente a los violentos y que se aprovecha descaradamente de las «facilidades» que les da ETA, así como de las «dificultades» que origina a los no nacionalistas. Este debate sobre la relación entre nacionalismos moderados y radicales es de lo más complejo, pero también de lo más urgente.

Y ¿qué significa reparar o hacer justicia al daño social? ¿Cómo restaurar la fractura de la sociedad? ¿Cómo re-enriquecer esa sociedad empobrecida? La respuesta a esta pregunta consiste en recuperar para la sociedad a las víctimas y a los victimarios. A la víctima se la recupera a través del reconocimiento político al que me refería anteriormente, y que consiste en decir públicamente que esos ciudadanos asesinados, no solamente son ciudadanos de pleno derecho, sino que la significación del daño sufrido es el referente obligado para el nuevo proyecto político democrático. Respecto a la recuperación de los victimarios, el problema es cómo hacerlo. Y hay que hablar de reconciliación, asunto muy delicado porque se ha abusado mucho de este término, sobre todo por parte de muchos culpables que deberían ser más que prudentes a la hora de hablar. El profesor argentino Ernesto Garzón Valdés, de la Universidad alemana de Mainz, pone como ejemplo de esa interesada invocación a la reconciliación a la Iglesia católica argentina, como si quisiera lavar precipitadamente su lamentable papel durante la dictadura.

Y, a pesar de todos esos abusos que buscan en la reconciliación la impunidad, hay que hablar de reconciliación porque no basta la memoria, ni la justicia que solo es memoria. La memoria es fundamental, pero no basta. Hasta se podría decir que la memoria

empieza complicando las cosas puesto que abre heridas. La memoria es peligrosa. La memoria es el inicio de un proceso que debe culminar en un proyecto de reconciliación. ¿Cómo entender entonces la reconciliación? La reconciliación supone un movimiento por parte del victimario que yo no llamaría arrepentimiento, sino reconocimiento de que ha hecho daño; reconocimiento, por tanto, de que el tiro en la nuca a un indefenso ciudadano no es un gesto heroico, como dicen los suyos, sino una acción dañina. Ese es el primer paso y solo a partir de ahí se puede hablar de perdón.

El perdón es una virtud política. Aunque tenga un origen religioso, puede y debe ser considerado como una nueva virtud política, entendiendo, claro está, que es un gesto gratuito, pero no gratis. Es gratuito en el sentido de que nadie puede exigir a la víctima que perdone. Tampoco el estado es quien para subrogarse esa facultad. Las amnistías no pueden llamarse perdones. Serán suspensiones de determinadas consecuencias legales del delito, pero no perdones. El perdón es un gesto que solamente puede realizar la víctima y lo tiene que hacer libremente, gratuitamente. Pero no es gratis, pues supone por parte del victimario un paso fundamental, al que me he referido antes: el paso de reconocer que lo que ha hecho es, antes que cualquier otra consideración, dañar al otro. Ese es el primer paso, y el segundo es entender lo que significa el daño que ha hecho recurriendo a la violencia para defender sus ideas. El carácter injusto de esa violencia debe llevarle a repensar la relación entre violencia y política. Esto es muy difícil, pero debe ser pensado y debe ser propuesto.

El año pasado llevé a cabo una experiencia que me resultó muy ilustrativa. Invité a un debate público a una víctima del terrorismo etarra, un joven socialista vasco, Eduardo Madina, a quien ETA le puso una bomba en el coche. La bomba explotó con la consecuencia de que «solo» perdiera una pierna. El diario *El País* le dedicó dos páginas, bajo el titular «Yo pienso la política sin odio». Le invité a discutir públicamente sobre el perdón como virtud política. No se sentía muy a gusto con el tema, y por eso no tardó en reconocer públicamente que le costaba hablar de perdón porque no sabía qué quería decir eso. Le pedí que hiciera un esfuerzo y explicara qué era lo que le impedía hablar de perdón. Él estuvo un tiempo callado, hasta que verbalizó algo que le salió muy de dentro: «Porque para mí el que me quiso matar no tiene rostro ni nombre.» Por supuesto que sabe perfectamente quienes son, porque tuvo que enfrentarse a ellos en el juicio que les condenó, pero para él eran gente sin nombre ni rostro porque podían haber sido cualquier otro de la banda. Y le dije: «¿Qué significa para ti tener rostro y nombre?» Y él respondió: «Que

reconozcan lo que han hecho, que me han hecho daño, y ya a partir de ese momento podría hablar con ellos, podríamos relacionarnos como seres humanos y yo podría entender el sufrimiento suyo ahora en la cárcel.» Es difícil hablar del perdón, pero hay que arriesgarse a ello para que haya, como dice Hannah Arendt, un nuevo comienzo.

Este sería el tipo de justicia que cabe hacer a las víctimas de la violencia política contemporánea, de la que somos contemporáneos; pero ¿qué significa hacer justicia a las víctimas pasadas, a esas víctimas que no son contemporáneas nuestras, pero de las que somos herederos? ¿Qué significa enfrentarse hoy a las injusticias que hicieron a nuestros abuelos o a las que ellos causaron? Estamos planteando el tema de la responsabilidad histórica.

La responsabilidad es un tema fundamental, pero difícilmente pensable y difícilmente justificable. Constatamos que los grandes modelos éticos se construyen en torno a centros de gravedad que han ido cambiando a lo largo del tiempo: la ética de los antiguos pivotaba sobre el concepto de virtud; la ética de los modernos está construida sobre el concepto del deber; la ética contemporánea es una ética de la responsabilidad. Pero ¿qué significa responsabilidad histórica? Algo difícilmente digerible para nuestra mentalidad, porque nosotros construimos la ética y la política sobre el concepto de autonomía, y eso nos lleva a afirmar que somos responsables de todos nuestros actos, pero solo de nuestros actos. La mentalidad moderna entiende bien una responsabilidad basada en la libertad. Ahora bien, cuando hablamos de responsabilidad histórica estamos diciendo que somos responsables también de lo que no hemos hecho. Y eso ya es harina de otro costal. Conviene distinguir la responsabilidad histórica de la «ética de la responsabilidad» formulada por Hans Jonas y que cae dentro de los parámetros modernos. Lo que dice Jonas es que no solamente somos responsables de las consecuencias inmediatas de nuestras acciones, sino de las consecuencias de las consecuencias. Somos responsables del mundo que dejaremos a nuestros descendientes. En el fondo, somos responsables de actos derivados de nuestra libertad, aunque sea a largo plazo. Jonas ha visto que nosotros podemos tomar decisiones hoy que pueden alterar radicalmente el mundo futuro; de ahí el deber de vigilar muy bien todas las decisiones que se tomen hoy para que no atenten al patrimonio civilizatorio que tenemos que dejar a nuestros herederos. Esta ética de la responsabilidad, que mira hacia delante, es fiel al supuesto moderno de que somos responsables de nuestras acciones. La responsabilidad histórica, sin embargo, mira hacia atrás, hacia acciones que nosotros no hemos cometido. Ahora bien ¿por qué hemos de ser

responsables de lo que hicieron nuestros abuelos o de lo que se les hizo a nuestros abuelos? Pues porque lo que les ha acaecido fueron hechos históricos, es decir, el daño que se les hizo no fue producto de una catástrofe natural, sino de acciones libres, de acciones humanas de las que tiene que responder el hombre, porque nuestro presente está construido sobre ese pasado. El mundo actual es impensable sin el mundo pasado, es una herencia, es un patrimonio construido a lo largo de los siglos y nosotros lo heredamos. Lo que pasa es que unos heredan las fortunas y otros los infortunios, pero entre la fortuna de los unos y los infortunios de los otros hay una relación. Esa relación es lo que explica la existencia de las desigualdades sociales, por ejemplo. Hay que denunciar la impostura de autores como John Rawls, cuya teoría de la justicia es santo y seña de nuestro tiempo, cuando osa decir que las desigualdades actuales son producto... del azar. Lo dice evidentemente para evitar tener que plantearse el tema de la responsabilidad histórica. Es una impostura teórica y práctica sobre la que no puedo extenderme ahora, pero que quiero dejar bien señalada.

Hoy sabemos que las desigualdades sociales son producto de la historia, y no solamente lo sabemos nosotros, sino que forma parte de la cultura occidental. Después de la Segunda Guerra Mundial se produce en Alemania un debate que inicia el filósofo Karl Jaspers en torno a la culpa, la cuestión de la culpa. Jaspers distingue tres tipos de culpa: la moral, la política y la metafísica. Podemos discutir si el término *culpa* está bien traído o no. Si por culpa entendemos acciones individuales e intransferibles, entonces sería mejor traducir la «culpa» a la que se refiere Jaspers por «responsabilidad». Estaríamos hablando de aquellas acciones que no están tipificadas en el derecho —que el derecho no reconocería como delitos—, pero que son moralmente inaceptables, como por ejemplo, la indiferencia (Marek Edelman, superviviente del Gueto de Varsovia, acababa su libro de memorias diciendo que «indiferencia y crimen son lo mismo»). La indiferencia no se castiga penalmente, pero para una conciencia moral es una falta de la que deriva una responsabilidad. La responsabilidad política se refiere al hecho de ser miembros de un estado criminal. Hitler no pidió permiso al pueblo, aunque llegara al poder democráticamente. Del mero hecho de pertenecer a un estado criminal se deriva una responsabilidad que afectará también a las generaciones siguientes. Vivir en un estado significa «aprovecharse» de su patrimonio, y cuando ese patrimonio está gestionado por acciones criminales que perpetra el propio estado, cada ciudadano queda «contaminado». El daño que Alemania hizo a los judíos, a los gitanos, a Polonia, etc., se convierte en una factura

que tendrán que pagar las generaciones siguientes de alemanes. Jaspers todavía va más lejos y habla de una responsabilidad metafísica, y se hace la siguiente reflexión: si el mal en el mundo es producto de la acción del hombre, la especie humana tiene que hacerse cargo del sufrimiento de los inocentes. No se puede dejar al inocente solo, hay una solidaridad de la especie y por tanto una responsabilidad metafísica respecto al sufrimiento de cualquier inocente. ¿En qué se funda esta especie de responsabilidad absoluta? He hablado de la solidaridad de la especie y eso habría que entenderlo en el contexto de una conciencia muy occidental o, mejor, muy vinculada a la cultura monoteísta. Si hurgamos un poco en la tradición política de occidente, nos encontramos con el relato del Génesis de la caída y la expulsión del paraíso. Está en Rousseau, en Kant, en Hobbes, siempre con relación a cómo se produce la desigualdad en la especie humana; se recurre entonces a ese relato que las generaciones se han ido contando a lo largo de los siglos. Y ¿qué dice ese relato? Habla de que hubo un estado natural que era un momento de igualdad. Pero ese estado de igualdad desaparece tan pronto como el hombre hace uso de su libertad y entra en sociedad, es decir, es un estado no ya natural, sino creado por la voluntad y la razón del ser humano.

Desde el relato de la caída, narrada por el Génesis, y gracias a ese relato, se establece una relación entre desigualdad y libertad en la conciencia de occidente. Ese es un extraño relato porque Adán, no lo olvidemos, es creado como un ser perfecto, y ahora resulta que cae a la primera prueba ya que su primer acto de libertad es una caída. El relato cobra sentido si entendemos que lo que se nos está diciendo es que el mal social, las desigualdades e injusticias, son producto de esta libertad y, por tanto, el ser humano es responsable del sufrimiento, de las desigualdades y de las injusticias en la historia.

Y ese relato lo encontramos en Rousseau y en Kant, y siempre para plantear la necesidad de una respuesta política responsable. Como las desigualdades no son azares de la fortuna, sino productos de las acciones de nuestros padres, nosotros tenemos que dar una respuesta desde la responsabilidad.

Walter Benjamin sacaba la conclusión pertinente de esta lectura de la historia diciendo que los nietos tienen respecto de los abuelos una débil fuerza mesiánica: se ha dado a las generaciones posteriores el poder de hacer justicia respecto de las injusticias que se les hicieron a los abuelos. En nuestro poder está efectivamente hacer justicia, y sin nuestra intervención no habría justicia posible. ¿En qué consiste esa débil fuerza mesiánica? Recorro al testimonio de Primo Levi, al final de su relato «Si esto es un hombre». En las últimas ediciones

se incluyen preguntas que le formulaban en los colegios a los que acudía regularmente para ofrecer su testimonio de lo vivido. Entre esas preguntas, ésta: «¿Qué podemos hacer nosotros?» Y la respuesta de Levi: «Los jueces sois vosotros.» Una respuesta extraña, pero llena de lógica para Primo Levi. Quería decir lo siguiente: yo pertenezco a una generación de testigos que está a punto de desaparecer. Si desaparecieran los testigos no habría memoria, memoria de la injusticia, ni, por consiguiente, posibilidad de justicia. Si queréis hacer algo, tomad el testigo y seguid recordando, es decir, mantened viva la conciencia de una injusticia que pide justicia. Lo que Levi pide a los jóvenes es que no sean solo lectores, sino que se transformen en testigo y de ese modo mantengan viva la injusticia. Podemos pensar que la memoria de la injusticia es una forma débil de justicia para con los muertos, pero es una forma de justicia fundamental, porque sin la memoria de la injusticia no hay justicia posible.

En los debates sobre el terrorismo, yo me decía, pensando en Levi, que si echamos al olvido el crimen —porque dejan de matar o porque interesa ese olvido a la hora de una negociación política—, ¿qué impide que se vuelva a matar, si basta dejar de matar para que el crimen se olvide y se pase página? Si queremos construir una sociedad sin víctimas, si queremos pensar una política sin violencia, hay que tomarse muy en serio la violencia pasada. No se puede pasar página. No se puede sacrificar esa débil pero fundamental forma de justicia que es la memoria de la injusticia, porque si lo hacemos, habremos sacrificado la posibilidad de la justicia.