

Para una Filosofía de la memoria. Entrevista al profesor Reyes Mate

Carlos López, David Seiz y Javier Gurpegui
Fedecaria Asturias, Madrid y Aragón

Una obra como la del profesor Reyes Mate, dedicada a la reflexión sobre los usos de la memoria, sobre las obligaciones que la memoria impone como necesaria reivindicación de la justicia y sobre el significado que el sufrimiento y en particular algunos sufrimientos infligidos merced a la lógica de la modernidad, no precisa de muchas más justificaciones para ocupar este espacio de "Pensando sobre la obra de..." que mantiene *Con-Ciencia Social* desde sus inicios. La biografía intelectual del profesor Reyes Mate es extensa. En el artículo que precede a esta entrevista podemos seguir la evolución de su pensamiento y su tránsito por los temas que han sido abordados tanto en el artículo como en la entrevista que sigue.

El profesor Reyes Mate fue, tal y como recoge su currículum, miembro fundador del Instituto de Filosofía del CSIC y director del mismo de 1990 a 1998. Forma parte principal en este Instituto del proyecto "La filosofía después del Holocausto" y dirige la "Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía". Fue también director del Gabinete Técnico del Ministerio de Educación y Ciencia entre 1982 y 1986 coincidiendo con el ministro José Antonio Maravall. Colabora frecuentemente en los medios de comunicación, especialmente en el diario *El País* y *El Periódico de Catalunya* amén de sus colaboraciones en revistas especializadas.

La entrevista se desarrolló en la Residencia de Estudiantes de Madrid la mañana del 29 de marzo de 2008. Previamente nos habíamos reunido con el entrevistado para presentarle el proyecto y los intereses que nos movían a dedicarle el espacio que ahora ocupa en las páginas de *Con-Ciencia Social*. El profesor Reyes Mate se puso amablemente a nuestra disposición después de agradecer la atención que prestábamos a su obra, colabo-

rando con diligencia en la preparación de la entrevista y en la versión final de la misma. La entrevista se desarrolló durante algo más de tres horas en uno de los salones de la Residencia, lugar singular además de por las evidentes razones históricas, por su cercanía a la que fue sede del Instituto de Filosofía, donde el profesor Reyes Mate ha trabajado muchos años. El ambiente del encuentro fue distendido y ameno, el entrevistado llevaba las preguntas que previamente le habíamos enviado perfectamente anotadas, corregidas y enmendadas, lo que permitió que la misma se desarrollara con agilidad y que fuesen las respuestas, como el lector comprobará, meditadas y extensas, en algún caso yendo más allá de la pregunta formulada.

Fundamentos de una filosofía de la memoria

P.- Nuestra idea es acercar los problemas que plantea tu enfoque filosófico a nuestros compañeros y compañeras profesores, haciendo especial hincapié en sus vertientes, ética, moral y política. De alguna manera, tú tratas de pensar la vigencia de la crítica de la Ilustración para recuperar la Ilustración crítica. Por ello nos interesan las potencialidades que tiene tu reflexión filosófica y política de cara a fundamentar una acción educativa crítica.

Junto a esto haces una apuesta por la filosofía práctica, por la ética, donde la justicia es clave y parece tener menos fuerza todo lo relativo al "ser" y al "conocimiento".

R.- Este discurso se inserta en la dialéctica de la Ilustración, que es una recepción crítica de la Ilustración. Bien es verdad que esa crítica no se atiene sólo a la interpretación de Habermas, es decir, que la Ilustración está incompleta porque ha desarrollado unila-

teralmente la razón instrumental y queda pendiente de desarrollo la vertiente comunicativa de la razón. Yo pienso que, además de recuperar a la “razón comunicativa”, la Ilustración ha dejado en el camino una parte de la herencia filosófica europea: “Jerusalem”. Esta recepción de Jerusalem tiene como punto de partida una idea muy ilustrada y es la de que la religión pertenece a la historia de la razón. Es una idea muy hegeliana que Habermas hace suya en el último libro¹. Se trata de repensar a fondo la vieja tesis de la relación entre mito y logos. Mi discurso se inserta en esa perspectiva pero subrayando que la racionalidad occidental, tal como la explicita Max Weber, se ha atenido sobre todo a la religión cristiana, al mito griego, o bien al judeocristianismo pasado por el helenismo, y lo que queda pendiente es la extracción para la filosofía del núcleo filosófico, del núcleo semántico del judaísmo. Ahí me sitúo.

El segundo punto se refiere a si esta interpretación supone una reducción de la filosofía a la ética y esto conviene precisarlo. No hay ninguna renuncia a la ontología, pues como decía Hermann Cohen, “*keine Ethik ohne Ontologie*” (“ninguna ética sin ontología”), teniendo siempre claro que no habla de “la” Ética, sino de “lo” Ético. En alemán es muy clara la diferencia entre “*das Etische*” y “*die Ethik*”. “*Das Etische*”, como filosofía primera, apunta hacia una interpretación nueva de la ontología, en el sentido en que la constitución del ser depende del otro. Sobre la pretensión ontológica de esta filosofía, puede consultarse a Lévinas, pero para entenderlo debidamente hay que remontarse a Hermann Cohen y Franz Rosenzweig que son quienes inauguran esta tradición.

Rosenzweig² hace una de crítica global, una especie de enmienda a la totalidad de la filosofía occidental, como la hace Heidegger cuando habla del olvido del ser. Lo que Rosenzweig critica de la filosofía occidental – la que va “desde los jónicos hasta Jena”, es decir, desde los presocráticos hasta Hegel – es su carácter persistentemente idealista.

Siempre se ha jugado, en efecto, en la filosofía occidental con la identificación entre el ser y el pensar. El ser es lo pensado, de ahí que lo determinante sean las condiciones de posibilidad del sujeto que conoce. Por eso Hegel llega a decir que pensar la realidad es “pensarse”. Contra ese idealismo va dirigida este “nuevo pensamiento”, como decía Rosenzweig, consciente de que “lo que da que pensar” no es el pensamiento sino algo previo, irreductible al pensamiento, a lo pensado. Esas realidades originarias que dan que pensar para él son, vista la historia de la filosofía, Dios, hombre y mundo.

Lo que preocupa de la deriva idealista de la filosofía son sus consecuencias prácticas (morales y políticas). El idealismo, en efecto, lleva al totalitarismo porque cuando reducimos el conocimiento de las cosas a la aprehensión de un único elemento, que llamamos esencia, lo que estamos haciendo es reducir la riqueza de la realidad a un único elemento que definimos como esencial, como privilegiado, despreciando el resto de características por “accidentales”. Lo esencial puede ser la substancia, o la raza, la sangre, el Hombre, el Proletariado... cifras absolutas y excluyentes.

O sea que aquí hay una operación filosófica muy importante que tiene un aire de familia con Heidegger a la hora de definir la filosofía. Recordemos que cuando éste recurre a una palabra alemana en desuso – “*Gedanc*” – para definir el pensar, está dando a entender que el pensar es acogida, recepción, memoria. En la palabra “*Gedanc*” está inscrito el término “*Gedächtnis*” (memoria) y también “*Danken*” (agradecimiento). Son referencias que no encontramos en el “logos” griego y que dan idea de la riqueza filosófica de este “nuevo pensamiento”.

P.-¿Cuál es la crítica que haces al tipo de conocimiento que predomina en nuestra tradición cultural y cuales serían algunos anclajes que tú consideras centrales en el núcleo de tu pensamiento?

R.- Hay una diferencia notable en lo que entendemos por verdad o por conocimiento

¹ HABERMAS, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y la religión*. Barcelona: Paidós.

² ROSENZWEIG, Franz (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.

de la realidad. En filosofía domina la idea de que la realidad es lo que está ahí, lo que se hace presente; y conocer la realidad es una operación aséptica, objetiva, libre, por tanto, de toda contaminación subjetiva. En el “nuevo pensamiento” se ven las cosas de otra manera. Para empezar la realidad no es la facticidad, lo que está ahí. También forma parte de la realidad lo que no es, lo que quiso ser y no pudo, lo que quedó frustrado. Eso que está ahí es un momento de la historia, y la historia forma parte de ese objeto, y por lo tanto la operación del conocimiento no es una operación aséptica y atemporal sino que el elemento tiempo es fundamental. Cuando introduces el tiempo en el ser estamos hablando de memoria. En el fondo, este planteamiento se podría definir bajo el rótulo filosófico de “ser y tiempo” de Heidegger, ya que él se inspira en esta tradición, la de Rosenzweig, que habló de ello diez años antes. La memoria es la clave categorial de un proyecto filosófico que podríamos titular “ser y tiempo”.

Pensar el ser en el tiempo es una novedad, siempre y cuando el tiempo no sea la temporalidad, la dimensión temporal de todo ser, sino el tiempo histórico y, en primer lugar, la memoria. Aparece entonces, a la luz del ser, lo negativo, lo olvidado, el conflicto, que diría Rancière.

P.- Con lo que acabas de comentar y quedando claro el núcleo fundamental de tu enfoque sobre la epistemología, hay un tema fundamental en que coincides con Rancière, (filósofo francés de tradición althusseriana, autor del polémico libro “El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual”³), que plantea la necesidad de un “giro ético” y es tu forma de ver la ética, que expones en tu libro “Memoria de Auschwitz”⁴. ¿Cómo habría que pensar éticamente en la situación actual?

R.- Es un giro ético, pero al mismo tiempo es ontológico, porque la dimensión ética aparece en un gesto ontológico que consiste en desvelar la realidad, traspasando la costra de la facticidad. En la visibilización de lo

oculto se dan la mano la ética y la ontología. Este planteamiento afecta lógicamente a la epistemología, al conocimiento. La verdad que persigue el conocimiento es más que lo que está presente; también implica a lo ausente. ¿Cómo se conoce lo desconocido, lo que ha quedado en las cunetas de la historia etc.? La categoría “concepto” es insuficiente pues no se puede aprehender o captar lo que no es. Hay que poner en marcha otros recursos, a sabiendas de que en ese caso la iniciativa viene del exterior. Se puede hablar de negatividad en el sentido de que el conocimiento cuestiona la pretensión de lo fáctico a presentarse como la realidad. Lo negativo, lo oculto u ocultado, lo ausente, toman la iniciativa y colocan al conocimiento en una posición de máxima fragilidad, obligado siempre a revisarse, a incorporar la nueva pregunta que impele a recomponer el equilibrio anterior. Por poner un ejemplo: cuando tratamos de hacer una teoría, como la de la justicia, nos equivocamos si pensamos –como dicen las teorías procedimentalistas o neocontractualistas– que somos nosotros los sujetos de la teoría. No somos nosotros, es el otro, es decir, la justicia sólo puede ser una respuesta a la injusticia, la respuesta inacabable e inacabada a algo exterior al “nosotros”. Y una forma de expresar esa negatividad es el conflicto en las categorías de Rancière: la justicia no aparece en el mundo porque un buen día a alguien se le ocurrió traer del Olimpo platónico la idea de justicia; la idea de la justicia es una respuesta al desafío de la injusticia, del conflicto existencial, del conflicto político, por eso no puede haber una teoría de la justicia acabada, porque nadie tiene el secreto de la última pregunta, esa que surge desde la experiencia de la injusticia. En la comprensión de la justicia, el contraste entre este pensamiento y el dominante es evidente: si para Habermas y para Rawls somos “nosotros” –a través del experimento originario, en caso del segundo, y del juego contrafáctico de la simetría, en el primero– los que decidimos lo que es

³ RANCIÈRE, Jacques. (2003). *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.

⁴ MATE, Reyes (2003). *Memoria de Auschwitz*. Valencia: Trotta.

justo e injusto, para una justicia que arranque de la injusticia, el sujeto es el otro.

P.- La justicia y su crítica tiene en nosotros, según tu interpretación, una potente raíz religiosa que nos ha condicionado, y que ha sido secularizada en un largo proceso desde el "mito al logos", proceso que, a todas luces, es una vía de no retorno. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento moderno ha sido objeto de revisión profunda debida a la crítica "postmoderna" de modo tal que el pensamiento (la filosofía y sus instituciones) ha quedado reducida a un instrumental muy pobre o lo que es lo mismo, se ha hecho patente la "miseria de la filosofía". Aprovechando esta "debilidad" del pensamiento secular curiosamente la Iglesia católica potencia un ataque por el flanco del relativismo nihilista, llevando la discusión hasta un asalto a las razones ilustradas.

R.- Es verdad lo del origen religioso de la justicia en el discurso que yo hago, siempre y cuando se entienda bien. Sobre el lugar de la religión en el discurso filosófico me remito a Benjamin cuando en su primera Tesis plantea una revisión de la crítica ilustrada y marxista de la religión. Siendo esta Tesis, por cierto, el inicio de un proyecto político, hay que leerla como programática. ¿Qué hay detrás de eso? El convencimiento por parte de Benjamin de que la Ilustración ha restringido tanto el campo de la razón, que ha dejado fuera experiencias fundamentales del hombre. La religión sí se ha interesado por ellas: la idea, por ejemplo, de que la injusticia hecha a los muertos no prescribe con su muerte; la percepción de que la justicia a los vivos tiene que ver con la respuesta que demos a las injusticias de los muertos. No podemos dar una respuesta a la justicia convencional si no tenemos presente la significación de la injusticia pasada. Es un asunto enorme que desborda los límites que la filosofía se había autoasignado para su reflexión. Pero ¿puede la filosofía desentenderse de esa pregunta? Quizá convenga recordar la reflexión de Horkheimer: "El hecho aterrador que cometo, el padecimiento que dejo subsistir, sólo sobreviven, luego del instante en el cual ocurren, dentro de la conciencia humana que los recuerda, y se extinguen con ella. No tiene sentido alguno decir entonces que son aún verdad. Ya no son, ya no son ciertas: ambas cosas son lo mismo. Salvo que hayan que-

dados preservados en Dios ¿Puede admitirse esto y no obstante llevar una vida sin dios? Tal es el interrogante de la filosofía". Lo que está diciendo es que no hay justicia sin memoria de la injusticia. Habría entonces que plantearse la hipótesis de una memoria que no olvide, si queremos llegar a una teoría de la justicia. Pero esa hipótesis coloca a la filosofía en una aporía: o contar con la figura de una memoria divina, cosa que repele a la filosofía; o renunciar a la teoría de la justicia, cosa que exige la filosofía. Tal es, para el patrón de la Escuela de Frankfurt, el gran tema de la filosofía contemporánea.

Benjamin se inspira en la literatura mesiánica, pero su respuesta es filosófica, por eso es tan modesta, cercana a lo que Lukács llamaba "filosofía pobre", que no es una pobre filosofía.

Al final la respuesta que se puede dar a esta pregunta tiene el alcance de la respuesta que daba Primo Levi a una oyente: "los jueces sois vosotros". La respuesta filosófica a la injusticia irreparable causada a las víctimas, es mantenerla viva en la memoria de la humanidad, en no darla por prescrita mientras no sea saldada. La injusticia cometida sigue vigente, con independencia del tiempo transcurrido y de la capacidad que tengamos para reparar el daño causado. Una cosa es la vigencia de la injusticia y otra cosa es la posibilidad de responder a la pregunta adecuadamente. El mesianismo benjaminiano tiene pretensiones muy modestas, pero altamente significativas. No estaría de más recuperar esa tradición de "filosofía pobre" porque es muy sensible a los desafíos, aunque no sepa cómo responderles. La respuesta no está a la altura de la pregunta pero no podemos renunciar a la pregunta, y esto es lo que entronca esta filosofía con la mejor ilustración: no se puede renunciar a la pretensión de universalidad. Aquí no hay ningún relativismo, al contrario, sí hay una obsesión filosófica de Benjamin de que "nada se pierda".

Otra cuestión es la relación entre la Iglesia y el relativismo: a Ratzinger la realidad y los acontecimientos le son indiferentes, es un platónico, a diferencia de Metz, por eso en su filosofía Auschwitz no tiene ninguna significación, porque todo está leído bajo la

óptica de la providencia y del sentido de la teología de la historia. En ese tipo de teologías holísticas el relativismo es inaceptable, pero tampoco se toman en serio el acontecimiento. El universalismo que resulta tiene que ser abstracto, vacío. Poco que ver con la interpretación de la universalidad que da H. Cohen. Este concepto, según el profesor de Marburgo, sería un descubrimiento del monoteísmo judío y surgió en el preciso momento en que el otro es tratado como de casa (y no como un bárbaro). El concepto bíblico de universalidad se resuelve en el de responsabilidad. Poco que ver este tipo de universalidad con el platónico de Ratzinger. Las religiones monoteístas no pueden renunciar a ella porque es su gran patrimonio, pero hay que saber que muchas veces se ha recurrido a la universalidad de los propios valores para justificar la conquista, la colonia o el dominio.

P.- Cuando se habla del recuerdo de las víctimas se vincula unidireccionalmente con la idea de justicia. A su vez, la justicia con frecuencia se identifica con la reparación del mal basada en la redistribución de los bienes materiales. Cuando buscamos otras referencias, encontramos también que se propone un reconocimiento institucional de su condición de víctimas, y de los factores históricos que condujeron a la misma. En este contexto, ¿no debería ser atendida la llamada que hace Nancy Fraser para que dialoguen la redistribución y el reconocimiento? ¿Cuál es el papel que en este contexto debería tener lo que Victoria Camps ha llamado "ética del cuidado"? ¿Hasta qué punto, si nos atenemos a lo meramente económico o institucional, nos estamos perdiendo una importante dimensión de trabajo, poco frecuentada por la izquierda, y que contiene una de las claves más importantes de la educación de la sensibilidad?

R.- La izquierda ha estado vinculada a la idea de justicia (lo que no significa que se haya desentendido de la idea de libertad en cuanto liberación. En España particularmente, la idea de libertad está relacionada con la heterodoxia, una tradición que poco tiene que ver con el pensamiento conservador). Pero el concepto de justicia se ha ido jibarizando. Ahora lo identificamos con "justicia social" cuyo objetivo es efectivamente la redistribución equitativa de los bienes. En

el camino ha quedado, por ejemplo, el concepto aristotélico de "justicia general" que tiene por objetivo el lugar de cada cual en la creación del bien común. Según este concepto sería injusto no facilitar a cada cual el despliegue de sus talentos para contribuir con ellos a un bien común más rico. Eso, sin embargo, lo tenía muy presente Aristóteles o Santo Tomás.

Pero ni siquiera eso basta. El concepto de justicia que aparece en esta conversación viene en buena parte de Jerusalem y ahí la justicia tiene algo de absoluto porque la justicia es la respuesta a las injusticias o daños recibidos, sean éstas del carácter que sean, estén catalogadas o no en los códigos de derecho penal o civil. Pensemos, por ejemplo, en las injusticias o daños que procura la violencia terrorista. Hay un daño personal (muerte, mutilación, secuestro, amenaza, etc). Otro daño político: el que mata está mandando un mensaje político, a saber, que la víctima es irrelevante para la sociedad por la que el criminal "lucha", de esta forma se le está negando el concepto de ciudadanía. Y un daño social: la violencia fractura la sociedad entre quienes lloran el asesinato y quienes lo festejan. Hablar de justicia en este caso significa hablar de reparación de lo reparable y memoria de lo irreparable (en relación al daño personal); hablar de reconocimiento de su ser ciudadano (en relación al daño político) y de reconciliación, con todos los matices (en relación al daño social).

La "ética del cuidado" tiene que ver con este nuevo horizonte de la justicia. Es una modalidad inspirada por la ética feminista y que coincide con lo expuesto en el sentido de que se pone el acento, al hablar de justicia, en la reparación del daño causado a la víctima y no en el mero castigo al culpable. Lo cierto es que estamos ante dos niveles de justicia: por un lado, la justicia convencional o "social" (a ella se refería Lévinas con la figura del "Thiers") y, por otro, la justicia como respuesta a la injusticia, cualquiera que ésta sea. Nadie hasta ahora ha conseguido articular los dos niveles en una coherente teoría de la justicia.

P.- Walter Benjamin, autor muy estudiado por ti y generalmente ignorado por el establish-

ment académico, es a la par que objeto de muchos estudios paralelos y alternativos, objeto, también, de interpretaciones extrañas e incluso esotéricas –de las que habla Mayorga⁵–. Algunas de sus escritos más emblemáticos, como las conocidas tesis sobre el “concepto de historia” han sido objeto de muchos estudios y comentarios (Michel Löwy, Reyes Mate, Bolívar Echeverría, Juan Mayorga, etc.), pero en cualquier caso Benjamin, tras su ácida crítica, con algunos ecos surrealistas, no propone un asalto a los presupuestos ilustrados. ¿Qué opinas de esta confrontación?

R.- En efecto, Mayorga lo cuenta muy bien en su libro cuando dice que Benjamin recoge la pregunta barroca pero no renuncia a la respuesta ilustrada, aunque sea modesta, porque no renuncia nunca a la pretensión de universalidad. Lo que pasa es que la respuesta constituye una filosofía de la espera, dirigida a mantener viva la pregunta mientras se crean condiciones para una respuesta. Por eso en algún momento él habla de “organizar el pesimismo”. Es un fiel representante de la “Dialéctica de la Ilustración”. Hasta sus simpatías por el romanticismo son reorientadas hacia una nueva y más generosa comprensión de la racionalidad.

P.- Y dentro de las aportaciones de Benjamin, está su “instrumental teórico”, como son las imágenes, las figuras, las constelaciones, el enfoque monadológico, las alegorías, etc., asuntos que tú tratas y que también desarrolla Mayorga. “Constelaciones” consideradas como espacios de tensión entre esperanza-desesperanza, ruina-reconstrucción, el “Ángelus novus” frente al demonio “Agesilaus Santander”, etc... ¿Estimas que es un “instrumental” interesante para abordar los dilemas y aporías frecuentes en nuestra forma de pensar?

R.- No perdamos de vista que Benjamin asume como preguntas filosóficas asuntos que hasta entonces eran gestionados por el sentimiento o por la religión. Se sentía obligado, para tratarlos filosóficamente, a crear nuevos instrumentos. No bastaba “el concepto”, tan ligado al logos. Por eso recurre a nuevas figuras interpretativas: el relato,

la literatura, el testimonio, el fragmento, la constelación, la imagen etc. Eso da a una escritura ese carácter de sugerente, desbordante y, de alguna manera, inabarcable. Benjamin no conduce su pensamiento, en efecto, a un lugar paralizante de aporías. Sus imágenes son sorprendentes pero no gratuitas. El Ángel de la Historia al que os referís es una reconstrucción del Ángel de la Victoria, que está en Berlín en una plaza frente a la Puerta de Brandenburgo, en la que se conmemora la victoria sobre los franceses en 1870, y que domina toda la ciudad. El de Benjamin es la réplica, es el ángel de la derrota, que le presta la mirada retadora sobre las ruinas y los cadáveres. Para el imaginario alemán el Ángel de la Historia tenía un poder demoledor.

P.- Otra representación anterior del ángel de la Historia es la de la Iconología de Gravelot y Cochin, en grabados de 1799.

R.- Benjamin está reivindicando una mirada crítica del Ángel de la Victoria, que se identifica con el Ángel de la Historia. Benja-



⁵ MAYORGA, Juan (2003). *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Barcelona: Anthropos. Es la publicación de su tesis dirigida por Reyes Mate. Este autor ha sido Premio Nacional de Teatro 2007.

min, que no da una puntada sin hilo, es muy sobrio escribiendo pero su escritura siempre tiene una serie de figuras y constelaciones que permiten entender el juego. La tesis primera, en la que aparecen el enano jorobado y el muñeco, es una tesis programática en que se está enfrentando con la crítica ilustrada y marxista de la religión. La constelación es el conjunto de relaciones que un término establece con otros, aparentemente lejanos, en base a imágenes o conceptos. Son guiños a lugares imprevistos desde los que, sin embargo, vamos haciéndonos una idea de la riqueza del término de partida.

P.- *En el centro de tu planteamiento ético sitúas la compasión como elemento clave, pero la carga sentimental y vidriosa de este concepto puede originar malinterpretaciones, que Santiago Alba Rico⁶, retomando un tema iniciado por Benjamin sobre las desgracias del faraón Psamético⁷, nos previene sobre la compasión, como falsa piedad, a causa de los ruidos de la vida actual, especialmente por los medios de comunicación.*

R.- La compasión es un término muy equívoco y yo lo uso en un sentido muy preciso, por ejemplo, en el libro "La razón de los vencidos". En Descartes, Spinoza o Hegel, no sale bien parado. Yo me remito para su interpretación a un relato fundante, del mismo fuste que puede ser el episodio de las sirenas en la Odisea: se trata de la parábola del Buen Samaritano. Es muy interesante ese relato porque su sentido es tan extremo –o, como diría Lévinas, extravagante– que Occidente se ha confabulado para interpretarlo de otra manera, para domesticarlo. Si uno se atiene a lo que se cuenta, resulta que el próximo no es el caído sino el que se aproxima al caído. Y si uno tiene en cuenta a los exégetas, resulta que la pregunta por el prójimo, por saber identificar al prójimo, es la pregunta por identificar al sujeto moral. Lo que dice la parábola es que el sujeto moral es quien se aproxima al otro, al caído. No se nace sujeto moral, ni se logra serlo obedeciendo la voz de la propia conciencia, sino haciendo propia la causa del otro. Eso parece tan exagerado que todo el mundo se ha empeñado en cambiar

el significado, hasta el punto de que en el lenguaje ordinario "prójimo" y "caído" se identifican, lo que es una perversión del sentido originario.

Aquí lo que se está planteando es una estructura ética diferente, totalmente en la perspectiva de la alteridad; en ese sentido utilizo la compasión, como una especie de refuerzo literario a una interpretación de la ética como alteridad, que no tiene nada que ver con el uso vulgar que se hace de la compasión.

P.- *Una interpretación, también singular, del pensamiento de W. Benjamin proviene del ámbito latinoamericano. ¿Cómo valoras esta reflexión –como la de Bolívar Echeverría– que enfoca de manera peculiar la historia de las independencias valorando especialmente las resistencias al modelo de la Ilustración, desde una suerte de "ethos" barroco?*

R.- En América Latina hay ahora una interpretación de las independencias según la cual éstas no habrían estado alimentadas por la Revolución Francesa, sino por el pensamiento novohispano (escolástica hispana interpretada desde América y por latinoamericanos). La filosofía política subyacente a esta teología novohispana es la que está inspirando aquellos procesos políticos. América Latina es occidente y el margen de occidente. No tiene mucho sentido recurrir al Hegel, que desprecia el margen que ellos son, para erigirle en principio explicativo de su propia realidad (como hace Sarmiento en Argentina). Si hay alguien que ha experimentado en su propia historia la ambigüedad de la Modernidad es ese Tercer Mundo de Occidente. Para entenderse a sí misma Iberoamérica necesita un punto exterior al centro de la modernidad.

Los usos políticos de la memoria

P.- *Un aspecto central en W. Benjamin es la relación entre teología (mesianismo, redención, etc.) y filosofía o uso crítico de la racionalidad sobre el historicismo, el progreso, la técnica, el tiempo continuo, la socialdemocracia, el estalinismo, etc.*

⁶ ALBA RICO, Santiago (2007). *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*. Madrid: Akal.

⁷ BENJAMIN, Walter (2001). *Iluminaciones, IV*. Madrid: Taurus.

Desde esta situación conflictiva, en tu comentario a las "tesis" de Benjamin, "Medianoche en la historia", en tu reflexión final pareciera dar más importancia a la dimensión "teológica" del Benjamin, también político e historiador crítico, que redacta las "tesis" y que usa lo teológico sólo como instrumental metafórico.

R.- "Me relaciono con la teología como el secante a la tinta", decía. El secante seca la tinta de la frase escrita, que pasa a ser una huella en el secante. Consciente del peligro que corría, Benjamin no cesaba de precisar el uso filosófico que él hacía de la religión. Esto queda bien patente en la interpretación que da de la Modernidad: es secularización de la religión (en el sentido de emancipación o desprendimiento de la religión) y también religión secularizada (dando a entender que los contenidos laicos de la modernidad remiten a lugares teológicos previos). Otro tanto dice a propósito de la sociedad sin clases: es una concreción del mesianismo, y eso está muy bien, pero para añadir enseguida que "al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico en provecho de la política revolucionaria del proletariado". Aquí está anunciando un planteamiento, muy de actualidad ahora, y es que la modernidad no es sólo secularización del cristianismo, no es sólo "librarse de", "tomar distancia de", sino que también es un mesianismo secularizado. Me remito al debate entre Luc Ferry y Marcel Gauchet⁸ o al que han sostenido el alemán Habermas y el italiano Flores d'Arcais. Lo que subyace es el dilema que formuló el jurista Böckenförde en 1967 en Alemania, al preguntarse cómo "el Estado liberal podrá sostenerse si vive de presupuestos heredados que él mismo es incapaz de garantizar" (dilema que está muy presente en el libro de Habermas "Entre naturalismo y religión"). La pregunta es la siguiente: si resulta que los valores occidentales vienen del judeocristianismo, ¿cómo se pueden mantener sin una relación con esas fuentes? Esa pregunta es la que responde por anticipado Benjamin diciendo que para que esos valores no se

agosten en la circulación política no se puede perder de vista esa tradición. Ya hemos visto cómo ese planteamiento acaba, en Horkheimer, exigiendo una memoria divina que conserve las injusticias. Benjamin diría que no hace falta una mente divina porque la injusticia deja huellas, y esas huellas están ahí, siempre dispuestas a hacerse valer, esperando el momento oportuno. Esas huellas del sufrimiento se resisten a ser interpretadas como parte de la naturaleza, parte del paisaje o precio del progreso, es decir, como algo muerto. Para Benjamin las huellas están vivas, tienen vida. Hay en el pasado una fuerza irredenta capaz de hacerse presente cuando se dan determinadas circunstancias, cuando hay un sujeto capaz de captar esa insinuación. Es el Jetztzeit o ahora, un chispazo que se produce cuando alguien puede conectar con su significado.

Ese flogonazo ha alcanzado incluso a Jürgen Habermas, con poco "oído musical" para estos asuntos, según confesión propia, pero muy sensible al "déficit motivacional" de su democracia deliberativa. "Y que nadie se engañe –dice– me he hecho viejo, pero no piadoso".

P.- Paolo Flores D'Arcais va en esta línea criticando a Habermas en "Claves de Razón Práctica".

R.- He respondido en el número de abril de la misma revista⁹, haciendo ver que la respuesta de Habermas es interesante, pero insuficiente, porque su "razón comunicativa" no puede gestionar toda la racionalidad del hombre moderno. No olvidemos, en efecto, que su racionalidad sólo reconoce voz a los que la tienen, sólo se interesa por argumentos que se exponen, pero nada dice de los que no tienen voz. Y ese es el gran problema de la Ilustración: ¿qué pasa con los sin-nombre, con los sin-voz, con las víctimas invisibles? ¿Se puede seguir avanzando como si no existieran?

Flores D'Arcais lo que hace es responder a Habermas reduciendo la religión a política eclesíástica: "ten cuidado con esto de hacer un sitio a las religiones en la demo-

⁸ FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel (2007). *Lo religioso después de la religión*. Barcelona: Anthropos.

⁹ MATE, Reyes (2008). El debate Habermas/Flores D'Arcais. *Claves de Razón Práctica*, número 181, Abril 2008.

cracia deliberativa”, le dice, “porque estos son antimodernos, son un peligro...”. Eso ya lo sabemos y repetirlo no aporta nada nuevo a los problemas que tiene la razón, tal y como lo ve la Dialéctica de la Ilustración. Habermas por fortuna sabe que la religión es más que su institucionalización. Por supuesto que él sabe lo devastadora que ha sido y puede ser la religión, pero de donde parte es del dilema de Böckenförde. Ve que su democracia deliberativa pierde fuerza, no acaba de imponerse frente al dominio de la razón instrumental. Él busca un impulso para la razón comunicativa y lo encuentra en la religión. Pero aquí se queda a medio camino porque la religión que podría serle significativa es Jerusalén y Jerusalén, como bien vio Benjamin, se expresa en términos de grito, denuncia, interrupción, es decir, no en la gramática de la razón deliberativa.

El planteamiento de Benjamin está imponiéndose en la filosofía contemporánea, aunque abre muchos interrogantes, por ejemplo, si las víctimas son de naturaleza muy dispar, ¿cómo se relacionan entre sí, cómo hacerse cargo de todas? Como las víctimas no tienen voz, el peligro es que cualquiera, incluso los más cercanos, les hagan decir cualquier cosa. Lo hemos visto recientemente en España con la Asociación de las Víctimas del Terrorismo. Yo creo que la significación de las víctimas no tiene que ver para nada con su ideología. Su significación es objetiva. Lo que caracteriza a la víctima es su inocencia, el hecho de recibir una violencia inmerecidamente. Víctima e inocencia es un pleonismo. Ser víctima es sufrir una violencia impuesta y eso puede ocurrir en cualquier bando. Víctimas hubo en el bando republicano y en el otro. Y si alguien reconoce a una víctima tiene que reconocer a todas. Los alemanes hasta hace poco tiempo no osaban hablar de víctimas alemanas, pero las hubo, producidas por los atropellos de los aliados. Leía recientemente en Berlín las memorias de Peter Glotz, un dirigente del SPD y conocido filósofo. Provenía de los Sudetes, enclave alemán en Checoslovaquia, según los nazis. Al acabar la guerra, todos los alemanes del lugar fueron tratados como nazis. Lo que se les hizo estuvo a la altura de lo que los nazis hicieron con los judíos.

Pero, curiosamente, muchos de esos alemanes fueron resistentes contra el nazismo, mientras que muchos checos habían sido colaboracionistas. Han tenido que pasar muchos años hasta que gente como Glotz han podido reivindicar la inocencia de los suyos. Aunque alemanes, fueron víctimas.

El concepto de víctima no es patrimonio de un campo político, lo que no significa que a la hora de revisar el pasado todo valga lo mismo, la fidelidad a la Segunda República que la sublevación contra el orden establecido. El juicio histórico o político sobre el pasado puede y debe ser hecho.

La significación de las víctimas, sin embargo, no tiene que ver con el juicio histórico porque está en el hecho mismo de la violencia que sufren. Y si se entiende eso, hay que tomarse en serio a todas las víctimas, es decir estamos obligados a pensar una política sin víctimas. Es un reto pendiente que tiene la democracia. El asunto no está resuelto por el hecho de tener una Constitución, aprobada por todos y a la que todos tenemos que someternos. Con políticas democráticas también se puede generar violencia, aunque las víctimas se produzcan a kilómetros de distancia, en el Tercer Mundo, por ejemplo. Thomas Pogge cuenta que en el penúltimo informe de la ONU se cifra en unos 18 millones los muertos por hambre al año, resultantes de decisiones del Fondo Monetario Internacional y de la Organización Mundial del Comercio. Son las víctimas de una globalización económica que tan bien les va a muchas democracias liberales. Seis millones de judíos murieron durante el nazismo, los mismos que ahora en un cuatrimestre. Y no pasa nada. La significación de la víctima es repensar la relación entre la política y la violencia, reflexión difícil porque la violencia está muy instalada en nuestra cultura.

P.- Los relatos fundadores de todas las naciones han hecho un uso simbólico, martirial y en ocasiones torpemente mitómano de “sus víctimas”. Todas las naciones, podríamos decir también que todas las ideologías, tienen su propio recorrido de lugares de la memoria, héroes y mártires que son celebrados incorporados a un santoral laico. Este es el uso que se hace evidente en el tratamiento que se da en ocasiones a las víctimas de la Guerra Civil o el que reciben este año

los fusilados del 3 de mayo de 1808. ¿Cómo podemos hacer justicia a las víctimas sin enturbiar esa reparación con una política de la memoria para la que las víctimas son un mero instrumento de legitimidad simbólica?

R.- Hay que distinguir entre políticas de la memoria y justicia de las víctimas. Aunque ahora se hable como nunca de la memoria, siempre se ha sabido que era un arma política fundamental. No hay nación que se precie, decía Renan, que no construya su identidad sobre un invento del pasado cuyo inconveniente es que casi siempre es falso. Es la trampa de los nacionalismos y también del victimismo, si entendemos por tal el recurso al sufrimiento pasado o de los antepasados para legitimar intereses presentes. De esta suerte se les hace una doble injusticia: la que acarreó en su momento el sufrimiento que se les infligió y la que se les hace ahora al primar nuestros intereses sobre la respuesta a la injusticia que se les hizo entonces.

Eso ha sido posible mientras las víctimas eran invisibles, es decir, no se reconocía significado al sufrimiento causado. Hablar de memoria o de visibilización de las víctimas es lo mismo que reconocer significado a ese sufrimiento. Benjamin dice, con razón, que la memoria es un problema hermenéutico porque consiste en dar significado a algo que siempre ha estado ahí, pero en lo que nadie reparaba. Es preciso distinguir entre políticas de la memoria y la justicia de las víctimas.

Sobre el Holocausto también se ha practicado una discutible política de la memoria, tal y como cuenta Peter Novick¹⁰, historiador judío, americano. En su libro pone de manifiesto que, en un primer momento que duró veinte años, los responsables judíos dan la orden de que no se hable de esto. Lo que tiene que hacer el superviviente es convertirse en el mejor ciudadano norteamericano, el más anticomunista, perfectamente asimilado y mucho mejor si se casa en matrimonio mixto. Mejor si no habla de su pasado y lo olvida. Esta estrategia del avestruz

dura hasta que advierten que caminan hacia la desaparición de la identidad judía, que persiste el antisemitismo y que la memoria del Holocausto puede ser la gran bandera para dar la vuelta a la situación. Esta evolución es paralela a la que tiene lugar en Israel. A ellos que habían conquistado un territorio y tenían que defenderle con uñas y dientes, les costaba identificarse con el judío que se dejó matar, como un cordero, sin oponer resistencia...

P.- *¿Paul Newman de la película Éxodo (1960)?*

R.- Correcto: rubio, activo, triunfador y nacido en Israel. Contrasta en el film con el superviviente del Holocausto que es moreno, pequeño, resentido y hasta traidor. Hay que reconocer que la política de la memoria no consigue ahogar la necesidad de hablar del testigo o de recordar aunque fuera en la intimidad. Lo que se les pide es que hablen bajo, no sea que se les oiga.

P.- *En ese momento, las víctimas, digamos, no salen del espacio privado, se hablan entre ellas, si acaso.*

R.- Levi cuenta que al volver a casa hablaba sin parar hasta que se dio cuenta de que aquello no interesaba. Entonces escribió "Si esto es un hombre", que pudo publicar en una editorial menor. Luego vinieron muchos años de silencio. En aquella Europa devastada se impuso la idea de que para reconstruir el país había que mirar hacia delante.

P.- *Si analizamos la memoria sobre la guerra civil española, el proceso es muy parecido, primero el proceso del olvido: "esto queda entre familia, esto no se habla"; luego pasamos por las fases de "podemos hablar pero poco"; luego "todos fuimos culpables"; luego, "esto no lo vamos a menear mucho hasta que se pase tiempo". Hay una recuperación también y una utilización política de la memoria por parte de los poderes públicos y por las élites intelectuales muy particular y además muy estudiada. En relación con las transiciones en Latinoamérica, la idea que tienen de los regímenes dictatoriales, es curioso comprobar cuando lees un libro como el de Barahona de Brito y*

¹⁰ NOVICK, Peter (2007). *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El holocausto en la vida americana*. Madrid: Marcial Pons.

*Paloma Aguilar*¹¹ sobre la gestión de la memoria y la justicia a las víctimas, comprobar cómo los autores latinos no comprenden muy bien esa política del olvido que se aplica en el caso español.

R.- El caso español aparece como un caso muy raro dentro de la justicia *transicional*. Argentina o Chile salieron de las dictaduras con una *autoamnistía* que se habían regalado los dictadores o con amnistías rápidamente concedidas por el nuevo poder. Alfonsín reconoció que las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida fueron resultado de la debilidad de la democracia, es decir, que los procesos de olvido eran promovidos por los dictadores y si la democracia se avenía era por la negativa relación de fuerzas. Pero la sociedad siguió recordando, hasta que se revocaron esas leyes y se crearon las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación. Es verdad que estas comisiones no fueron muy lejos, pero al menos consiguieron que no se olvidara.

En caso español fue diferente. Todo el mundo quiso olvidar o, como dice Santos Juliá, quiso no dar importancia al recuerdo (porque nadie olvidó). Hubo tal satisfacción por la fórmula que la presentamos como remedio universal para la justicia *transicional*. ¿El resultado? Que hoy hablamos del pasado más que nunca, como prueba el debate en torno a la mal llamada ley de la “memoria histórica”.

P.- Aunque la posición de Santos Juliá es precisamente muy crítica sobre el alcance de ese pretendido olvido. Plantea Santos Juliá¹² que no parece apropiado hablar de olvido cuando los trabajos sobre la Guerra Civil, el Franquismo y la Transición han sido desde comienzos de los años 70 hasta nuestros días numerosísimos.

R.- Efectivamente, han menudeado libros de historia y libros de memorias, por eso es muy preciso Santos Juliá cuando dice que no se olvidó sino que “se echó al olvido”, es decir, no se quiso que la memoria tuviera significación política. Se sobreentendía que su posible significación política ya estaba amortizada en la reconciliación que se había

llevado a cabo entre los hijos de un bando y de otro. Lo cierto es que los tiempos son cada vez menos favorables a ese tipo de políticas de la memoria porque las víctimas son más visibles. Quien cuestiona esas políticas no son los historiadores, ni los políticos, sino las víctimas que se han ido haciendo presentes. Lo hemos visto con las treguas de ETA. Me he detenido a ver el papel que jugaron las víctimas en las treguas declaradas en tiempos de Felipe González y de Aznar, no figuran para nada. Han aparecido ahora, en la tregua que tiene lugar durante el gobierno de Rodríguez Zapatero, aunque tengo la impresión de que al Presidente se le escapó el detalle. Habría que estudiar cómo se ha conseguido esta presencia de las víctimas y por tanto cuándo queda patente la impostura de las políticas de la memoria. Hay muchas causas: la aparición de los nietos que quieren saber; la construcción de una teoría de la memoria que desborda los límites de la memoria clásica, una teoría construida en torno a las dos Guerras Mundiales. En fin, toda una cultura que ha pillado por sorpresa a los historiadores españoles, presos de concepciones muy antiguas. Siguen pensando que la memoria es un sentimiento y no un conocimiento; y que es algo privado y no público. Dos errores graves.

P.- Incluso hay un intento a veces por parte de los historiadores de que la memoria sea tutelada, controlada por la historia, que es la científica y que se contraponen a una memoria más cercana a las emociones personales y por ello más sospechosa.

R.- Esto es lo que se está rompiendo. En Berlín y en Tel Aviv he tenido la ocasión de discutir con historiadores españoles y extranjeros sobre la relación entre memoria e historia. Costaba entender a los españoles, por esa cultura atrasada de la memoria. Tampoco resultaba convincente el supuesto de que la historia es una reconstrucción científica del pasado. Las críticas al historicismo siguen vigentes. El historiador alemán y el de Israel saben de la importancia cognitiva

¹¹ BARAHONA DE BRITO, Alexandra y AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma (2002). *Las políticas hacia el pasado: Juicio, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*. Madrid: Istmo.

¹² JULIÁ, Santos (dir.) (2006). *Memoria de la Guerra y el Franquismo*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias-Taurus.

que tiene la memoria, no lo discuten. Otra cosa es que sean consecuentes. En Israel, por ejemplo, no se puede hablar de lo que ocurrió en esas tierras hace 60 años, pero nadie se llama a engaño sobre el sentido de ese olvido. Repito, hay una cultura de la memoria en los historiadores europeos, que han tenido que asimilar la filosofía y sociología de la memoria entre guerras, que no hay en España. Y eso se nota en el debate del día a día.

P.- ¿Pero cuál es la diferencia? Porque algunos defensores de la memoria –Primo Levi es un caso paradigmático– dudan mucho de la memoria, porque realmente está reflejando simplemente una demanda de justicia. ¿Podemos pensar en el pasado solamente a partir de esa demanda de justicia? Los historiadores hacen un análisis del pasado que va más allá de hacer justicia a las víctimas, porque se intenta justificar por qué suceden determinadas cosas. Es por ahí por donde creo que está la duda de la memoria. En este sentido, ¿podrías ser más concreto para ver la incompreensión que se plantea entre los historiadores españoles y alemanes, por ejemplo?

R.- Historia y memoria son dos formas de relacionarse con el pasado. Hasta ahora la división de campos era clara: para la historia el conocimiento científico; para la memoria, una relación sentimental y privada con el pasado. Eso ha cambiado, como acabo de decir. Las Tesis de Benjamin, que son el tratado más agudo sobre la memoria, están dedicadas a la historia. Si el título es “Sobre el concepto de historia”, es una forma de dar a entender que la nueva teoría de la memoria compite en el terreno de la historia. Se trata de comprender el pasado pero de una forma más completa pues el objetivo es “que nada se pierda”. ¿Qué es lo que pierde de vista la historia? Lo declarado insignificante. Los perdedores sólo interesan como botín de los vencedores. Es verdad que en las historias hay una referencia a los vencidos, pero siempre desde la perspectiva del vencedor. En Benjamin la perspectiva cambia. Imaginemos un precioso abrigo de piel con un pequeño roto que ha sido zurcido. El zurcido no afecta al valor del abrigo en proporción a los centímetros del zurcido, sino que todo el abrigo queda comprometido con ese roto. El zurcido obliga a valorar el conjunto del abrigo desde el pequeño roto.

Por eso aparecen historiadores que empiezan a tener en cuenta la intuición benjaminiana de que no hay un solo documento de cultura que no lo sea de barbarie. Cuando admiremos la estética de las catedrales tenemos que considerar también el sistema esclavista sobre el que fueron construidas; no podemos estudiar el desarrollo espectacular del capitalismo del siglo XIX sin tener en cuenta la fuerza de trabajo que representaban los esclavos. El programa derivado de Auschwitz –lo que Adorno llamaba el Nuevo Imperativo Categórico– está por desarrollar no sólo en su aplicación pedagógica sino incluso en su significación teórica. La filosofía ha seguido leyendo a Kant y oyendo a Mozart como si nada hubiera ocurrido. ¿Cómo leer a los clásicos, disfrutar de la música barroca o rezar a Dios después de Auschwitz? Ese es el programa que está por desarrollar, aunque haya habido avances significativos: Celan, Schönberg, Hillesum etc. La cultura no es la barbarie, pero no podemos ya relacionarnos ingenuamente con ella, aislándola del contexto de barbarie en el que con frecuencia nace. No podemos enseñar una catedral o las pirámides de Egipto sin tener en cuenta el sistema social de esclavitud o sometimiento con el que fueron construidas. No podemos ya hablar de cultura sin tener en cuenta la barbarie. No basta, claro, para acabar con la barbarie, pero quizá hayamos dado, si lo tomamos en serio, un paso fundamental en la dirección correcta o, dicho de otra manera, nos acercamos al principio adorniano de que “hacer hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad”.

En la medida en que pasa a ser responsabilidad del historiador el conocimiento de ese pasado oculto, el conocimiento del pasado se carga de preguntas morales. Eso es la memoria para cuya comprensión exacta habría que tener en cuenta la sociología de la memoria de Halbwachs y la filosofía crítica de los primeros frankfurtianos. Lo cierto es que para el nuevo historiador es importante el archivo, como siempre, pero también los testimonios, hasta ahora cosa menor.

P.- Y mucho más sospechosos.

R.- Agamben llega al extremo de colocar al “musulmán” –el testigo que ya no puede hablar– como testigo ideal. Es una *boutade* que no se sostiene, entre otras razones por-

que él venera a Primo Levi. Naturalmente que hay un problema de veracidad en el testimonio del testigo, pero también lo hay en el documento del archivo. Lo que sí es importante señalar es que si relacionamos verdad con testimonio, tenemos que aceptar que en el fondo es inalcanzable porque el testigo que ha experimentado el mal hasta el fondo, ése no ha vuelto o ha enmudecido. Por eso la verdad de la memoria debe remitir siempre a un silencio. No debe guardar silencio pero sí guardar al silencio.

P.- ¿Cuáles deberían ser los usos políticos de la memoria? ¿Cómo deberían ser, ya que los que hasta ahora conocemos nos hablan sobre glorias pasadas y víctimas cuidadosamente elegidas? ¿Cómo deberíamos gestionar esa política de la memoria más allá de la anécdota y saliéndonos de las últimas fechas celebradas por los poderes públicos?

R.- Una memoria, digna de ese nombre, tal como la estamos definiendo aquí, no se presta a ninguna celebración. La memoria digna de ese nombre es la memoria del pasado ausente. Hay un pasado que está presente y es el de los vencedores. Ahora bien, como el vencedor de hoy se siente receptor de un patrimonio que han creado los vencedores del pasado, se sienten autorizados para señalar determinados días del calendario y festejarlos de generación en generación. Pero también hay un pasado vencido, ausente del presente. Ese es el pasado moral y políticamente creativo. Pero ese pasado no se celebra sino que se le recuerda para hacer actual la injusticia pasada y para marcar un sentido al futuro.

P.- Y hay un pasado inventado, que señala Hobsbawm.

R.- El filósofo francés Victor Cousin sostiene la tesis de que el vencedor es el mejor y siempre tiene razón. Si ha vencido es porque ha sido capaz de superar mejor que nadie la barbarie. El hecho de triunfar le legitima para explicar el pasado vencido como digno de la derrota, y la causa de vencedor como un momento de racionalidad. Eso nos lleva a interpretar el pasado de los indígenas americanos en clave de Ginés Sepúlveda (que los indígenas eran brutales, hacían sacrificios humanos, eran incapaces de gobernarse, no tenían reglas de convivencia, etc.). Inventamos su pasado y el nuestro. Basta

leer los relatos de la conquista hechos por los indígenas y recogidos en "La visión de los vencidos" por León Portilla para darnos cuenta del cuento que nos contamos los españoles. Nos hemos inventado América y también nuestra propia historia. Cuando el español actual saca pecho, pensándose tolerante porque la España medieval fue la tierra de convivencia de las tres culturas, olvida que nosotros somos hijos de una España que expulsó a judíos y moriscos, es decir, somos descendientes de la intolerancia. La invención del pasado se dispara cada vez que el nacionalismo trata de definir sus señas de identidad. No hay más que comparar la idea que tiene Ibarra de el vasco con la que tiene Cervantes del vizcaíno en El Quijote.

P.- La memoria nos recuerda a las víctimas porque nosotros somos susceptibles de convertirnos en víctimas. Quizás convenga reconstruir nuestra memoria, no como vencedores, sino como supervivientes y así hermanar nuestra visión con los arrojados al margen de ese gran relato de la Historia.

R.- La razón de ser de la memoria es hacernos cargo de las injusticias pasadas, aunque sea bajo la forma modesta de proclamar la vigencia de la injusticia. Sólo en segundo lugar cabe hablar de "recordar para que la barbarie no se repita", es decir, para que no nos pase a nosotros lo que les pasó a ellos. Lo que se deriva de uno y otro objetivo es interrumpir la lógica política que ha producido esas injusticias y esos daños. En la medida en que esa lógica siga vigente estamos abocados o a ser víctimas o a ser verdugos.

Pese a aquel "nunca más" que les salió del alma a los supervivientes en el momento de su liberación, la barbarie se ha repetido y razones hay para pensar que las lógicas que llevaron al Holocausto siguen vigentes. Europa volvió inmediatamente la espalda al pasado y actuó como si nada hubiera ocurrido. Eso explica la pregunta indignada de Adorno "¿cómo hacer poesía después de Auschwitz?" - que no era tanto una prohibición, como la indignación que le provocaba la reconstrucción de Alemania pasando página. En el fondo la lección está por aprender y el Nuevo Imperativo Categórico que debe acompañar a los que vivan después del Holocausto, está por estrenar. No es que no

lo hayan hecho los políticos, es que tampoco lo ha hecho la filosofía, que no se da por enterada. Después de la Primera Guerra Mundial, Europa sí supo sacar consecuencias, por eso fue tan creativa en arte, literatura y pensamiento; de la Segunda Guerra Mundial, hay poco que reseñar.

Después del 45 se repiten las mismas corrientes, con la variante del existencialismo. Al final de siglo aparece la postmodernidad que es una renuncia definitiva a pensar en el pasado y centrarse en lo presente. Los desafíos de Auschwitz siguen pendientes. La política debería, por ejemplo, pensarse como duelo y deuda. El duelo es la integración en nuestras vidas de una experiencia luctuosa, que es al mismo tiempo una deuda con el pasado. Este concepto de deuda y duelo cuestiona el de autonomía que remite a un sujeto sin hipotecas, sin más condiciones que el libre ejercicio de su voluntad. No creo que podamos ya pensar la autonomía al margen de la responsabilidad.

P.- ¿Sería también algo cercano a lo que plantea Mayorga sobre responsabilidad y libertad y que tú planteas respecto a la conciencia intencional y la conciencia preintencional, que establecen una relación de constelación y que llevaría a un replanteamiento de la memoria?

R.- El concepto de responsabilidad moderna está vinculado a la libertad: desde Kant somos responsables de nuestros actos; Hans Jonas estira el argumento y nos dice que somos responsables no sólo de las consecuencias inmediatas, sino de las consecuencias de las consecuencias. Responsables, pues, de nuestros actos, pero sólo de ellos. El concepto de memoria perturba esta lógica al hablar de que también lo somos de los que no hemos hecho pero que hemos heredado. Aparece el concepto de responsabilidad histórica que mira hacia atrás y no sólo adelante, como Hans Jonas. La memoria es política y no moralina.

P.- Pero está funcionando como moralina: la moralina sistemática en el tratamiento del Holocausto, ir con los alumnos del Instituto a Dachau, etc.

R.- España ha llegado tarde a la cultura del Holocausto y corre el peligro de reducir su significado a puros sentimientos de compasión (en el sentido habitual del término).

También acecha la industria del Holocausto que a través de la mercantilización y la *mu-seización* convierte la memoria en olvido. No hay que confundir memoria...

P.- Con efusión afectiva que no lleva a un compromiso existencial y vital.

R.- Por eso no hay que perder de vista la formulación del Nuevo Imperativo Categórico de Adorno: "repensar la verdad, la política y la moral, teniendo en cuenta Auschwitz, para que la barbarie no se repita". Esa es la tarea filosófica y esto es lo que impide que el deber de memoria decaiga en moralina.

La memoria de Auschwitz nos afecta como seres humanos y también como españoles. La historia del Holocausto es impensable sin un milenarismo antisemitismo religioso y profano. Una estación capital de esa historia es la España inquisitorial que recurrió al concepto de "pureza de sangre" para distinguir al cristiano y al español pata negra del mestizo o impuro. Hay una investigadora belga, Christiane Stallaert, autora del libro "Ni una gota de sangre impura", señala el cuidado con que la España franquista, una vez derrotado el Eje, evitaba en sus traducciones de la barbarie nazi cualquier término que relacionara el racismo nazi con el etnicismo inquisitorial. Claro, eran muy conscientes de la relación, mucho más que muchos bienpensantes actuales que piensan que Auschwitz es un asunto de judíos y alemanes.

P.- La sangre se contaminaba cuando se había tenido simplemente un abuelo o bisabuelo, en una sola de las ramas, de origen judío o musulmán. Las políticas nazis previas a la Segunda Guerra Mundial, que evitaban que los individuos contaminados llegaran a la administración son justamente las que se aplicaban en la España Moderna para evitar la llegada de conversos a los puestos claves de la administración del reino.

R.- La impureza de sangre era un sambenito, nunca mejor dicho, que acarrea fatales consecuencias. Los conversos no podían ir a Indias, ni ser admitidos en las órdenes religiosas, salvo dispensa especial, ni ser canónigos. Quizá por eso cuando un marrano quería escapar a la justicia, se defendía diciendo que era "vizaíno" que era la imagen tranquilizadora del cristiano y español sin mancha.



El aprendizaje de la memoria en la esfera pública

P.- Si a partir de la constatación de la singularidad del Holocausto, la memoria de este acontecimiento histórico se hace ejemplar, generadora de un planteamiento ético, ¿no se está forzando en ocasiones esta singularidad hasta hacerla intransitiva, justamente cuando su carácter ejemplar debería iluminar en la historia hacia atrás y hacia delante (hacia atrás, recordando a todas las víctimas, y hacia delante, contribuyendo a una ética que impida que Auschwitz se repita)?

R.- La singularidad de Holocausto tiene que ser explicable históricamente. Ese genocidio es singular porque tuvo características, históricamente demostrables, que no se dieron en ningún otro lugar. Y no fue el tamaño, ni la brutalidad, ni nada que nos llevara a pensar que hay víctimas de primera y de segunda. Lo singular fue que Auschwitz fue un proyecto de olvido. No debía quedar rastro físico del genocidio para que desapareciera de la conciencia de la humanidad cualquier huella metafísica.

Esto no impide que sea ejemplar, es decir, que lo que allí ocurrió sirva para entender lo que pasa en muchas otras calamidades, sólo que más disimuladamente. Muchos supervivientes lo entendieron así. Fijaos en Primo Levi, por ejemplo, que se pronunció a veces sobre el conflicto de Palestina. Marek Edelman, superviviente del gueto de Varsovia, que por cierto, había estado aquí en España, en las Brigadas Internacionales, tomó partido en la ex-Yugoslavia con este argumento: “nosotros somos los que no podemos callarnos ante estas barbaridades”. O lo que le decía Steiner a Wiesel: “si nosotros no podemos hablar de lo que pasa en Palestina, a ver de qué podemos hablar”. La singularidad del Holocausto hay que conectarla con la ejemplaridad. Allí se pusieron en evidencia mecanismos de muerte que están presentes en otros muchos sitios. La voluntad de olvido está presente en todos los genocidios, de alguna manera, lo que pasa es que los nazis supieron instrumentalizarla, darle forma. La voluntad de hacer insignificante un hecho ya es de alguna forma una estrategia de

olvido, y eso está presente en cualquier genocidio, por eso tenemos que estar atentos a la estrategia de olvido que lleva cualquier crimen personal o colectivo. Y ése es el valor ejemplar de Auschwitz.

Es verdad que a veces se interpreta la singularidad como si ese acontecimiento no admitiera relación con ningún otro genocidio o como si las víctimas de las cámaras de gas fueran de primera... Ese no es el sentido que se debe dar al término singularidad.

P.- En los últimos años han tenido lugar diversas polémicas acerca de la representación visual de los "campos", que se han centrado en el cine como medio eminentemente popular, pero también se han referido a la fotografía como documento. Esta discusión ¿está siendo fructífera filosófica y socialmente? ¿O bien, en el intento de oponerse a la banalización de Auschwitz –Finkelstein habla de una explotación del sufrimiento judío llevada a cabo por la "industria del Holocausto"– se está estableciendo un canon rígido de representación, que ni ilumina las prácticas visuales reales ni propone alternativas más allá de lo especulativo? Pensamos especialmente en Claude Lanzmann, director de Shoah (1985), cuyas opiniones sacralizan el exterminio.

R.- Lo que tenemos es un problema con la representación estética del mal. La representación estética tiene un momento de placer, de complacencia, y eso plantea problemas cuando tienes que representar precisamente el sufrimiento. Hay un problema, de ahí la provocación de Adorno al preguntarse si era posible hacer arte, hacer lírica después de Auschwitz. Y la respuesta la dio él mismo, cuando dijo que el sufrimiento no podía permitirse no ser representado, no podía renunciar a esa posibilidad. Y respuesta práctica es la que dio Paul Celan con una poesía sobre el sufrimiento que remite al silencio. Es capaz de no retener al lector en la seducción de la letra, sino que le coloca ante el abismo de silencio.

La representación, con todas sus limitaciones, es posible y tiene varios registros. Tiene expresiones eminentes, como "Shoah" (1985), de Claude Lanzmann, film en el que no hay actores profesionales sino sólo supervivientes; ni reconstrucción artificial de los lugares, sino visita a lo que han devenido, para, desde ahí y mediante la palabra

del testigo, deconstruir todo el olvido que conlleva la historia. Notables me parecen "La lista de Schindler" (1993), "La vida es bella" (1997), "El pianista" (2002) o la propia serie, muy discutida, "Holocausto" (1978). Son desde luego obras discutibles pero que cumplen su tarea pedagógica. La peor desde el punto de vista artístico es la serie y sin embargo, gracias a ella el mundo entero está hablando del Holocausto. Los aprendizajes tienen un ciclo y un desarrollo y bueno es acabar en "Shoah", pero los otros son pasos necesarios que han servido. Por eso, el fundamentalismo de Lanzmann no es la única respuesta a la pregunta de Adorno de cómo expresar artísticamente el sufrimiento.

P.- Otro posible integrismo es ese olvido que tiene Adorno de la vertiente lúdica del arte. Parece que la experiencia artística sea una especie de ascesis. Al mismo tiempo, olvidamos otra cosa: la mimesis, la representación narrativa y visual es necesaria para recordar a las víctimas. El profesorado es a lo mejor partidario de confiar en la carga conceptual que acompaña al arte, cuando este tipo de contenidos deben convivir con la experiencia artística. En muchos ámbitos de la enseñanza la mimesis, la lógica no proposicional, se escinde de lo conceptual. Respecto al Holocausto se hace un planteamiento doblemente fundamentalista, derivado de un respeto al sufrimiento mal entendido y del fetichismo respecto al concepto abstracto.

R.- Aquí tenemos que tener cuidado, porque si en la Escuela prima tanto el concepto y en la calle prima tanto la imagen, tenemos que conjugar esos dos momentos. Adorno tiende a las frases exageradas: "Toda la cultura después de Auschwitz es basura". O "incluso el árbol que florece en el instante en que percibe su florecer sin la sombra del horror". La educación en Auschwitz exige un contacto con lugares y personas; con lugares de la memoria y con testigos que sepan transmitir algo de lo que vivieron. Ya hay una gran experiencia acumulada sobre el particular en Alemania, Francia e Italia.

P.- La cultura, también la que transmite la Escuela, forma parte del "botín del vencedor" del que habla Walter Benjamin en sus Tesis. Sin embargo, ese botín no sólo consiste en aquellas producciones culturales que la Historia recuerda,

sino también en esas elecciones que configuran espacios de olvido monumentales y que forman parte del conocimiento ¿Cuáles son esos grandes olvidos que en la historia escolar favorecemos, en los que le hacemos el juego a los vencedores del pasado?

R.- Para detectar los grandes olvidos hay que mirar las grandes construcciones, sobre todo las grandes construcciones ideológicas. Señalaré algunas. Aristóteles define la política en el libro del mismo nombre como una relación entre ricos y pobres. La sociedad consta de dos partes o partidos y la gracia de la política consiste en encontrar reglas del juego comunes. Eso es realmente difícil porque los ricos quieren imponer las suyas y los pobres, únicos interesados en unas reglas universales, carecen de fuerza para realizarlas. En este texto fundacional aparece la política como un problema de justicia. Pero esta contundencia de Aristóteles no la vemos reseñada en los estudios aristotélicos sobre la política.

Cuando Rousseau inaugura la política moderna, de la que vivimos, ocurre algo parecido. Pensemos en sus dos grandes libros: "El origen de la desigualdad" y "El Contrato Social". En el primero nos quiere contar una ficción —él es consciente de eso— sobre el origen de los hombres: los hombres nacen iguales por naturaleza y la desigualdad aparece cuando el hombre se hace adulto, es decir entra en razón. Ese momento coincide con el nacimiento de la sociedad. La desigualdad es producto de la acción del hombre. El mensaje que está mandando a través de esta historia es que las desigualdades existentes en su tiempo son injusticias. No son naturales, son el resultado de una operación, de una decisión racional del hombre adulto. El otro libro, "El Contrato Social", trata de dar respuesta política a esta situación. ¿Qué podemos hacer para que eso no se repita, para que funcionemos como iguales? Un contrato social, un acuerdo entre todos gracias al cual todos valgamos lo mismo y todos seamos igualmente libres. Si bien se mira, "El Contrato Social" es una operación de olvido: el punto de partida es la constatación de que las desigualdades existentes son injusticias; y el punto de llegada es la propuesta de tratarnos como iguales. Podía haber dicho: si

el problema político actual consiste en que las desigualdades que dominan por doquier son injusticias, construyamos una sociedad justa y eso significa empezar haciendo justicia a las injusticias existentes. Pero no se hace eso sino que trueca justicia por igualdad. Por algo Rousseau está en la base de Rawls. En Habermas, el mismo esquema. El punto de partida es la preocupación por un mundo injusto, de torturas, sufrimientos, guerras... ¿Qué ofrece? Una teoría procedimental donde lo importante es que los ciudadanos decidan en condiciones simétricas, es decir, igualmente libres. Toda la teoría política moderna pivota en torno al concepto de libertad, pero en sus momentos fundacionales aparece la injusticia como el gran problema. La libertad es muy importante y el pan (la justicia) también. Pero, como decía Bloch, hay un orden entre ellos: "el hambre es la primera lamparilla en la que echar aceite". Ese es otro momento de olvido.

Y hay un tercero que ya hemos mencionado. Lo que subyace al Nuevo Imperativo de Adorno es tener presente algo que siempre ha estado ahí y que nunca le hemos dado importancia. Eso ausente queda formulado así: "dejar hablar el sufrimiento es la condición de toda verdad".

P.- Y ya que sale el tema ¿no piensas que hay un cierto tuflillo rousseauiano, tanto en la LOE como en la asignatura de "Educación para la Ciudadanía"? Y te lo preguntamos siendo sabedores de que tú has estado implicado en la elaboración de materiales. ¿No deberían haber aprendido las administraciones educativas de intentos anteriores de asignaturizar la formación ética y sociopolítica? ¿Hasta qué punto localizar el aprendizaje de lo social especialmente en una asignatura implica encorsetarlo en los cánones de las rutinas escolares?

R.- Cuando me pidieron que escribiera sobre ello, pensando en los profesores y padres, no se me pasó por la cabeza hacer una apología de la Constitución, sino contar críticamente los valores que sustentan una Constitución democrática: los conceptos de ciudadano, responsabilidad, tolerancia y paz. Ese relato no lleva a ninguna complacencia, ni con los valores ni con la constitución.

No hay en ello ninguna complacencia rousseauiana, es decir, idealista. Uno es

muy consciente de los límites de la escuela y de que, por tanto, no basta hablar de valores para que se respeten y se cumplan. Pero también uno es muy consciente del poder de la escuela, de la transmisión oral, argumentadamente, de los valores. Es inevitable llegado a este punto recordar la anécdota de Carlyle, el humanista británico, hablando con un banquero suizo. El británico hablaba con entusiasmo de la evolución de las ideas en Europa, hasta que oyó del banquero un comentario cáustico: “ideas, sólo ideas”. Picado en su amor propio Carlyle le recordó a quien sólo valoraba los números que hubo un grupito de hombres que sólo tenían ideas. Con ellas D’Alembert, Diderot y demás escribieron los 34 volúmenes de la famosa *Encyclopédie*. “¿Sabe Usted”, le espetó de repente, “que la segunda edición se hizo con la piel de los que se habían reído de la primera?”. Sin llegar a tanto, las ideas –y, por tanto, la transmisión de las ideas que lleva a cabo la escuela– son importantes.

P.- Es interesante escuchar tu reflexión sobre Robespierre y los jacobinos. Las tesis de Robespierre sobre los derechos ciudadanos son una referencia importante para algunos enfoques sobre la renta ciudadana¹³. La reflexión que hacen los jacobinos y que recogen los teóricos de la renta ciudadana es que por muchos derechos políticos que tengas, de nada te sirven si te mueres de hambre.

R.- La debilidad de los derechos humanos es que el sujeto de tales derechos es un sujeto trascendental, que tiene el inconveniente de no existir. El hombre de carne y hueso no siempre nace libre ni igual. Esa teoría, tan difundida hoy, priva de significación teórica a la miseria real, a la desigualdad real. La realidad es irrelevante para la teoría. Yo quiero que tenga significación teórica la miseria real, para eso tenemos que cuestionar los derechos humanos, reducirlos de momento a aspiraciones morales. Si queremos que además sean “derechos” hay que pensar en una estructura social que los haga posible y en instancias políticas y jurídicas que los amparen, los impongan y san-

cionen si no se cumplen. Ese es el recorrido de los derechos humanos, de ahí el discurso crítico que debe acompañarlos en la situación actual.

La figura de Robespierre es apasionante, maltratada interesadamente, porque fue el único que abolió la esclavitud, abandonó las colonias y universalizó el sufragio universal. Ha pasado a la historia como sinónimo de sanguinario, pero su violencia es incomparable con la de Napoleón o la represión de la Comuna de París. Pero Robespierre comprendió enseguida que los principios de igualdad y libertad, que explicaron la toma de la Bastilla, no iban a ser para todos. Por eso, para señalar la universalidad de esos principios, invoca la fraternidad.

P.- Una pregunta relacionada con la “educación no formal”. El rechazo a determinadas medidas políticas, empezando por la Constitución Europea y siguiendo por determinadas cuestiones de política exterior, cuando no son apoyadas por la ciudadanía suelen ser contestadas con medidas de “pedagogía política”. ¿No hay en esa “pedagogía” una soberbia política y tecnocrática fundada sobre la supuesta debilidad mental de esa ciudadanía? ¿No tiene mucho que ver en esta debilidad una “pedagogía” que a menudo enseña a memorizar respuestas “adecuadas” en lugar de enseñar a formular preguntas? No olvidemos que algo parecido ocurrió cuando tras la Segunda Guerra Mundial la llamada “pedagogía del horror” implicaba un mesurado rechazo al nazismo, buscando de paso posibles aliados frente a los “excesos izquierdistas” que hacían peligrar el nuevo orden. ¿Es posible una pedagogía de la ciudadanía, llevada a cabo desde la esfera pública, que no equivalga a una manipulación de las conciencias?

R.- Vosotros mejor que nadie bien sabéis que el sistema educativo moderno tiene sus condicionantes sociales pues debe servir a la cohesión social, a la socialización de valores comunes, a la incorporación profesional, etc. Pero cierto es igualmente que dentro de él cabe la libertad crítica, por eso creo que es posible una pedagogía de la ciudadanía sin que eso signifique manipulación de las

¹³ PISARELLO, Gerardo; CABO DE LA VEGA, Antonio de (2006). *La Renta Básica como nuevo derecho ciudadano*. Madrid: Trotta.

conciencias. Aunque cada vez sea más difícil mantenerlo, todavía pensamos que la escuela debe ser un lugar de educación y de instrucción. En la escuela se puede hablar de responsabilidad, de tolerancia, de paz, de ciudadanía, etc. de una forma tal que el alumno puede mirar el mundo en el que vive de una forma crítica, inconformista y creativa. Lo que no se puede pedir a la escuela es que supla la resignación general. En la sociedad hay otras instancias educativas (la familia, las iglesias, la empresa, los medios de comunicación, etc.) que han abandonado la tarea o la interpretan ideológicamente; y otras instituciones “especializadas” en los cambios sociales (los partidos de izquierda o los sindicatos). Hay una dimisión general y se espera de la escuela que salve al mundo.

P.- Habrás visto la cantidad de textos que han salido relativos a Educación para la Ciudadanía, una asignatura que no tiene ni cuerpo ni sentido. Hay en educación un cierto interés en este enfoque de la libertad como sinónimo meramente de no-dominación, como si bastara tan sólo “conquistar los corazones” de los ciudadanos.

R.- La asignatura puede tener sentido si en lugar de ser una apología de la Ley Fundamental quiere ser una especie de ética cívica que aborda los cimientos morales de la vida política. Lo de menos es cómo se llame.

P.- Da la sensación de que existe una confianza incondicional, bastante poco fundamentada, por cierto, en que cualquier problema social puede ser resuelto por la Escuela, y más concretamente por algunas asignaturas a las que se les encomienda la formación en los valores cívicos. Hace ya unos años, en tiempos de la reforma experimental también hubo una asignatura semejante, “Educación para la Convivencia”, que no generó tanta polémica porque no existía la oportunidad política.

R.- Deduzco de tu pregunta una crítica al lugar de la escuela en una sociedad burguesa. Es un lugar muy ambiguo, pues se la pide, por un lado, que refuerce ideológicamente los valores que la sustentan y, por otro, da a entender que los problemas sociales se resuelven hablando de ellos. Oscila, pues, entre la ideología y el idealismo. El lugar de la escuela es otro: formar críticamente

la opinión de los ciudadanos, enseñarles a pensar, incitarles al “*sapere aude*” ilustrado. Yo creo que la escuela actual permite esa tarea. Otra cosa es que seamos capaces de llevarla a cabo. Es verdad que los planes de estudio están orientados a acumular conocimientos de filosofía, por ejemplo, y no tanto a enseñar a pensar. Pero me pregunto si el profesor de filosofía está dispuesto a ello. ¡Lo que oigo en España de filosofía me parece tan repetitivo y poco creativo! Prima la erudición sobre el pensamiento y así es difícil “atreverse a pensar”.

No tiene mucho sentido criticar a los políticos por falta de radicalidad –por no ir a las raíces de los problemas– cuando no hay pensamiento radical. Los problemas están ahí y son de una magnitud cósmica, pero ¿dónde se les piensa? Desde que hemos despedido al marxismo, no se ven teorías a la altura de los problemas. ¿Tendrá razón Benjamin cuando dice que lo que cabe es “organizar el pesimismo?”

P.- Más que a un pesimismo sectorial, tú estás cada vez más ante un campo, un “lager” general, holístico. Toda la sociedad sería un campo. La relación con el Holocausto parece que va a ser una cuestión sectorial, pero con el enfoque que tú le das nos lleva a una reflexión de alcance global.

R.- Agamben sostiene efectivamente que el campo o *Lager* es el símbolo de la política contemporánea. Es una afirmación muy grave pues significa reconocer que vivimos en un estado permanente de excepción en el que los derechos han sido suspendidos. Por mi parte prefiero la idea de Benjamin, en la Tesis VIII, cuando dice que “para los oprimidos el estado de excepción es permanente”. Existe, sí, un Estado Social y de Derecho, pero para algunos. Para los “oprimidos” el sistema político, la democracia liberal, es un campo. Los “oprimidos” están en el margen del Primer Mundo y en el Tercer Mundo.

P.- Queríamos preguntarte sobre el Tercer Mundo, ¿cuáles son las grandes líneas de transformación? La teología de la liberación ha entrado en crisis, algunas izquierdas han entrado en gobiernos como en Venezuela... ¿Cómo ves esto?

R.- Conozco bien a algunos de esos países desde hace veinte años. *Grosso modo* puede

decirse que la situación no ha mejorado, que en el camino han quedado sepultadas muchas esperanzas, que han fracasado muchos experimentos. Pensemos en Nicaragua, en la caricatura de cualquier ideario revolucionario en que ha caído el “sandinista” Daniel Ortega. Y ¿Cuba? De Cuba hay que hablar con muchos matices, pero la Revolución en que se pensó no es lo devenido. Venezuela ¿de izquierdas? Cuesta creerlo cuando se está allí. En Brasil está Lula pero Frei Betto abandonó el gobierno porque no se ponía en marcha el plan prometido contra el hambre... Pero algo se está moviendo en esos países. Muchos partidos clásicos que sólo habían conseguido agravar la situación, han quedado desautorizados; aparece una clara conciencia de la responsabilidad histórica, se deja de coquetear con la violencia y se la empieza a tomar muy en serio, va creciendo la conciencia de región... Algo profundo se está moviendo y no tardaremos en saber cuál es su alcance.

Mi percepción es que el Tercer Mundo no saldrá adelante sin el Primer Mundo, pero éste o los hombres y mujeres de éste que estén por la labor, tendrán que mirar el conjunto con los ojos del Tercer Mundo. Ese Mundo marginado ofrece una mirada determinante sobre la riqueza o el dominio desde la miseria y la explotación. Eso es lo que tenemos por delante. La globalización ha socializado las preguntas y las respuestas.

P.- Pero el gran desarrollo utópico de la esperanza está en receso, lo que era la liberación.

R.- Lo que inspiró aquello ha sido políticamente un fracaso. Pero los problemas siguen. Hay que recoger las “astillas mesiánicas” de ese pasado y volver a soñar de nuevo. Pero nada será posible si el Primer Mundo no llega a cuestionar sus seguridades, teóricas y prácticas, desde el convencimiento de que hay una relación entre su bienestar y aquel malestar. Esto afecta al presente y al pasado. Nos necesitamos para salir de la propia inhumanidad.