

## MEMORIA, TERRORISMO Y ESTADO DE DERECHO

*Por Manuel-Reyes Mate Rupérez  
Profesor de investigación del Instituto de Filosofía, CSIC*

1. Dice Elías Díaz que un Estado de Derecho no es un Estado con derecho, - que tenga y haga leyes- sino uno que se someta al imperio de la ley. Todos los Estados, hasta los totalitarios, tienen leyes. Recordemos sin más el franquismo.

Las tres notas que le caracterizarían un Estado de Derecho serían éstas: en primer lugar entender la ley, a cuyo imperio todos tienen que someterse, como “expresión de la voluntad del pueblo”; en segundo lugar, que sea un Estado construido sobre la división de poderes; finalmente, que la ley asuma como tarea propia la de proteger los derechos y libertades fundamentales.

El Estado de Derecho es un proceso que se ha ido confirmando y que va de la rudeza prusiana del *Rechtsstaat* al moderno Estado social y democrático de Derecho. El Estado, además de proclamar el imperio de la ley, tiene que fomentar el Estado de bienestar y entender que la democracia no son sólo reglas de juego sino que éstas deben responder a principios morales.

Al colocar en el título de esta intervención la referencia al Estado de Derecho, lo que se está dando a entender es que la memoria del terrorismo es también memoria del Estado de Derecho, es decir, que no es un asunto privado, al margen, sino un asunto público, político.

2. Desde luego no es supérflua esta relación entre memoria del terrorismo y Estado de Derecho, sino que está cargada de exigencias nuevas. No se quiere decir con esto que el tratamiento de aquél tenga que hacerse dentro de los límites de éste, asunto éste bien evidente, sino a que la significación política del terrorismo tiene que ver con lo que entendamos por Estado de Derecho y, más en concreto, con lo que entendamos por “imperio de la ley”.

Me refiero a lo siguiente: en uno de los escritos de juventud, titulado “El espíritu del cristianismo y su destino”, Hegel éste discute con Kant el alcance moral del crimen. Para Kant es un atentado al imperio de la ley, de ahí que hacer justicia consiste en restablecer la autoridad de la ley, vía castigo.

Para Hegel eso es insuficiente. Entiende que el crimen fractura la sociedad entre los que aplauden el crimen y quienes lo sufren; y empobrece la sociedad al privarla de la víctima y también del verdugo, que pasa a ser un delincuente. Hacer justicia en ese caso no consiste sólo en restablecer la autoridad de la ley, haciendo caer su peso sobre el criminal, sino algo más: hacer frente a esa fractura de la sociedad y a su empobrecimiento.

Ahí se dibujan dos formas muy distintas de entender la justicia: como castigo al culpable, en el caso de Kant; como reparación de los daños causados a la víctima y, a través de ella, a la sociedad o a la humanidad.

La que ha dominado en el derecho penal occidental ha sido la primera, invocando unas veces la santidad de la ley, que debe ser reparada. Como dice el antropólogo Marcel Mauss “la ley es vista como el trasunto secular del tabú y la justicia consistirá en restaurar su autoridad quebrantada”. Otras veces se apela a la seguridad de la comunidad, como valor máximo, amenazada por el criminal. De ahí la necesidad de neutralizarle. Y más recientemente se incorpora la idea de recuperación social del criminal. La justicia está al servicio de la regeneración del criminal.

En todos esos casos se asocia justicia con criminal.

3. Llama la atención que sea Hegel –un Hegel, bien es verdad, muy joven– quien señala las insuficiencias de ese tratamiento porque pierde de vista al agente principal a la hora de hacer justicia, que es la víctima. Le llama la atención que el sujeto humano que ha sufrido la injusticia desaparezca del campo de visión de la justicia.

Y digo que llama la atención que sea Hegel –es verdad que un Hegel maduro– quien denuncia este sin sentido pero nadie como él se aplicará tanto a invisibilizar a las víctimas, es decir, a privarlas de significación. Hegel es, en efecto, el gran constructor de la moderna Filosofía de la Historia cuyo punto de partida es la barbarie con la que se ha construido la historia. La filosofía se pregunta entonces si la historia del hombre tiene algún sentido, si está habitada por alguna racionalidad. Asunto nada fácil porque, a la vista de lo que ha ocurrido, bien podemos considerar, dice Hegel, “la historia como el ara ante el cual han sido acrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud e los individuos”. Por eso “siempre surge al pensamiento la pregunta: *a quien, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio”. Hegel es consciente de la barbarie, pero ¿cuál es su respuesta?. Entiende que quien tiene que marcar el rumbo de la historia –el llamado *Wetgeist*- tenga “que aplastar muchas flores inocentes, destruir por fuerza muchas cosas a su paso”. Su tesis es que la historia en su conjunto es razonable porque va a mejor aunque eso suponga sacrificar a inocentes.

Esto es lo que yo llamo invisibilización de las víctimas. Cuando Adam Smith reconstruye la historia económica del mundo, sólo se pregunta cómo se han formado las riquezas. Al analizar el colonialismo sólo se fija en las ventajas que ha reportado a las metrópolis, porque lo que haya ocurrido a los perdedores en este negocio es irrelevante.

Y a esta tarea no sólo se han aplicado pensadores modernos, como Hegel o Marx, embriagados por la idea de progreso, sino el grueso del pensamiento occidental. Desde el “*vae victis*”, del jefe galo Breno, al desprecio de Hegel por esas “floreillas al borde del camino”, hay toda una historia de culto a la violencia y de desprecio a las víctimas. El desprecio no se expresa en juicios peyorativos, sino en privarlas de significación a la hora de explicar la construcción de la historia.

4. Eso está cambiando. Las víctimas, que siempre han estado ahí, comienzan a ser visibles.

Las causas del cambio son evidentemente múltiples. Un cambio tan significativo no tiene una única causa. Podríamos enumerar algunas. Por ejemplo, el cambio en el derecho llamado “reconstructivo” que empieza a revisar leyes penales teniendo en cuenta la prioridad de la víctima. También ha tenido su peso la irrupción del pensamiento feminista mucho más atento a los daños concretos que a la defensa de grandes principios. El imperio de la ley está bien, pero visto desde los daños que produce que deben focalizar la atención teórica y práctica.

Pero la causa decisiva, a mi entender, ha sido el cambio de la memoria. Este cambio tiene dos sentidos: pierde prestigio el olvido, que ha sido lo habitual y cambian los contenidos de la memoria. Veamos.

En primer lugar, cambio en la apreciación social del olvido y de la memoria. Nietzsche decía que para vivir hay que olvidar. La Modernidad ha sido en esto nietszcheniana. Cuando más se olvida es precisamente es en la segunda mitad del siglo XX. Europa se reconstruye dando la espalda al pasado. El olvido se predica en Alemania, pero también en los Estados Unidos y hasta en Israel. La transición política española tiene lugar en ese momento de prestigio del olvido. Por eso pudo presentarse un tiempo como modélica. Hasta que las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación asomaron tímidamente en las transiciones de la dictadura a la democracia y cuajó la idea de una justicia transicional. Declinaba el olvido y llegaba la era de la memoria.

Cambios también en los contenidos de la memoria, una categoría que acompaña a la filosofía desde hace 25 siglos. Durante siglos ha tenido un par de características que sólo han sido cambiadas profundamente a lo largo del siglo XX. Lo que ha caracterizado a la memoria a lo largo de los siglos es, en primer lugar, el ser una categoría menor: era considerada del orden de los sentidos, no del orden de las potencias intelectuales. Era un sentido y los sentidos producen sentimientos. La memoria era una evocación sentimental del

pasado. Sin embargo, desde el punto de vista político la memoria era una categoría muy exigente, porque lo que pretendía la memoria era convertirse en norma del presente. Es decir, si la primera característica de la memoria era la de achicarse en el sentimiento, la segunda ambicionaba ni más ni menos que en convertirse en norma del presente. Ser un sentimiento y ser conservadora porque el presente tenía que ser reproducción, repetición del pasado.

El siglo XX supone una profunda renovación del concepto de memoria. En torno a la Primera Guerra Mundial se produce, sobre todo en Francia, una gran reflexión sobre la memoria colectiva y la memoria histórica de la mano de Maurice Halbwachs, el gran sociólogo de la memoria. Él construye una idea de la memoria cómplice del progreso. Con él la memoria deja de ser una categoría conservadora, y esta es la primera gran novedad. Europa tomó conciencia en la Primera Guerra Mundial de que su gran proyecto de modernidad quedaba abrasado en la llamas de la guerra. Eso supuso una crisis cultural sin precedentes, dando pie a una generación de creadores que buscaban una salida en las ciencias, en las artes y en las letras. Y Halbwachs, como Kafka, pensaba que para que toda esa novedad, toda ese vértigo, esa riqueza que traían las novedades tuviera un sentido había que tener las patas traseras bien asentadas en el pasado. El pasado se convertía, así, en cómplice del progreso, del futuro.

En torno a la Segunda Guerra Mundial aparece la otra novedad, la de que la memoria no es solo un sentimiento, sino que es la categoría fundamental del conocimiento. Esto significa, en primer lugar, que es una categoría hermenéutica, es decir, la memoria no consiste tanto en traer el pasado al presente cuanto en hacer visible lo que siempre ha estado ahí, pero invisibilizado. Por ejemplo, las víctimas. Víctimas ha habido siempre, pero ya veíamos en Hegel que las víctimas no tenían significación, eran el precio del progreso. Y Benjamin lo que dice es que las víctimas son significativas en sí mismas. Todo crimen, dice él, tiene dos muertes: está la muerte física; pero el criminal, además, trata de invisibilizar su significado, desarrolla toda una estrategia explicativa para minorizar o invisibilizar la significación del crimen. Y esa es la muerte metafísica o hermenéutica.

En segundo lugar, la memoria es justicia. La memoria de las injusticias hechas a los muertos es justicia. Lo explica de una manera muy sencilla pero muy profunda Primo Levi, uno de esos testigos privilegiados del holocausto judío. Primo Levi, al final de “Si esto es un hombre” recoge una serie de preguntas que le van haciendo en los colegios y les da respuesta. Y le llama la atención que en muchas escuelas los jóvenes, después de oír aquellos horrores, le preguntan ¿qué podemos hacer nosotros?. La respuesta de Levi: “Los jueces sois vosotros”. Una respuesta enigmática, porque ¿qué justicia puede impartir un oyente, un lector? Levi lo tiene muy claro. Él sabe que la generación de testigos está a punto de desaparecer con él, con su generación; y sabe muy bien que sin memoria de la injusticia no hay injusticia, la injusticia deja de ser. Lo que está pidiendo a sus jóvenes oyentes es que ellos no se queden en lectores, en oyentes, y se conviertan en testigos, que recuerden, y de esa manera se pueda hacer justicia. La justicia que puede hacer la memoria, que es una justicia muy modesta, una forma muy modesta de justicia, que es la de recordar, hacer presente la injusticia, recordar a las generaciones presentes que su mundo está construido sobre una injusticia. Y en la medida en que se reconoce esa injusticia vigente actual se hace justicia. Es una forma muy modesta de justicia, pero posiblemente sin ella no hay justicia posible.

Y hay una tercera característica de la memoria, y esto tiene lugar después de la Segunda Guerra Mundial. Entonces los supervivientes de los campos de exterminio expresan su experiencia diciendo *nunca más*. La humanidad ha sufrido una experiencia tan crucial que no se la puede permitir una segunda vez, y por eso aparece, de una manera desarticulada pero constante, la idea de “nunca más”. Y, curiosamente, el antídoto contra la repetición no es más progreso o grandes constituciones democráticas, sino la memoria. Aparece el deber de memoria. Hasta ese momento el desarrollo de la cultura de la memoria había insistido en que la memoria era conocimiento, y es entonces, después de la Segunda Guerra Mundial, cuando aparece como un deber. Theodor Adorno lo expresa diciendo que aparece un nuevo imperativo categórico,. Y esta nueva exigencia que tiene la humanidad nacida después de Auschwitz consiste en repensar, dice él, todo. Repensar el concepto de verdad, el concepto de política, el concepto de ética, el concepto de estética a partir de

la experiencia de la barbarie. Ese es el deber de memoria. No es sólo una categoría moral, es una tarea inmensa que está por desarrollar. Cuando hablamos de cultura de la memoria estamos hablando de todo esto.

##### 5. ¿Cómo afecta esto a las víctimas del terrorismo?

Digamos que ha habido un cambio: eran invisibles en las dos primeras treguas y se han hecho presentes en la última. Han dejado de ser asunto privado...aunque no podemos decir que el Estado de Derecho haya reconocido aún su carácter político. La tarea que tenemos por delante es mostrar que los daños que produce el terrorismo etarra no se deja encerrar en el dolor privado de la víctima, sino que alcanza al conjunto de la sociedad.

Yo distinguiría al menos estos tres daños referidos a las víctimas del terror. Hay un daño personal (la muerte, el secuestro, la tortura, la amenaza etc); hay también un daño político (el asesinato 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 la violencia política contemporánea, significa enfrentar 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 sólo 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 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 no podrá reponerse de los daños causados por el terrorismo más que si 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¿ que significa reparar o hacer justicia al daño social, cómo restaurar la fractura de la sociedad, cómo re-enriquecer a 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, sobretodo por parte de muchos culpables que deberían ser que más prudentes a la hora de hablar. El profesor argentino en 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 sólo 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 le 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 sólo 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.

6. Al hablar de dimensión política de la violencia no me refiero a las reivindicaciones políticas de los etarras, sino a la significación política de la víctimas. Lo que tiene importancia política no es el discurso de los terroristas que queda desautorizado por el recurso a la violencia (si en una democracia como la española, el tiro en la nuca se presenta como argumento político, el discurso del asesino, cualquiera que este sea, queda reducido a apología del crimen), sino la significación de la víctima, esto es, el hecho de relacionar violencia y política. Al ver en la muerte de un ciudadano una víctima lo que estamos cuestionando es el uso de la violencia en política y por tanto estamos comprometiéndonos no sólo en la construcción de una política sin violencia, sino en una política basada en la justicia. Para que eso sea posible –y este es el punto clave de la significación política de la víctima- tenemos que mantener viva la memoria de la víctima, tenemos que dar toda la importancia a la

violencia acaecida. Nos va en ello –en la memoria de la víctima- no sólo la posibilidad de superar la violencia sino también la de construir un sistema político justo. La significación política de la víctima no tiene que ver con la ideología de los victimarios, ni siquiera con la ideología de la víctima, sino con el hecho de ser víctima, es decir, con el hecho de sufrir violencia siendo inocente.

Ahora bien, si el Estado de Derecho entiende el carácter político de la víctima, entonces no puede reducir el significado de la víctima a un asunto privado (prestar ayuda a sus familiares, manifestarles cariño etc); tampoco es posible ya pensar en el político del País Vasco pasando página. En el Estado de Derecho se introduce un nuevo elemento, la memoria. Es decir que a partir de ahora los políticos y las instituciones tienen que incorporar a sus señas de identidad los conceptos de deuda y de duelo. Deuda respecto a aquellos seres humanos sobre los que tan dolorosamente se ha construido la democracia actual; y duelo por tanto sufrimiento como ha costado. Los conceptos de “autonomía” y de “soberanía”, tanto en sentido personal como político, tienen que ser pensados y vividos bajo el signo de una responsabilidad por actos que aunque nosotros no hayamos cometido, hemos heredado.