



ética de la memoria, una respuesta al clamor de las víctimas

**Ethics of Memory, an Answer
to the Clamor of the Victims**

*Néstor David Restrepo Bonnet**

Recibido el 2 de diciembre de 2009

Aprobado el 15 de octubre de 2010

* Magíster en Filosofía, Especialista en Formación Socio-política. Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Medellín-Colombia.
Correo electrónico: nedarebon@hotmail.com



Resumen

La historia del hombre es una historia de guerras e intentos de soluciones, una historia de víctimas y victimarios, de perdedores y supuestos ganadores. El siglo XX fue la radicalización de esta historia; los campos de concentración en la Segunda Guerra Mundial no sólo fueron la lucha entre pueblos, entre poderes, entre ideologías, sino que se convirtieron en la muestra de todo lo que el ser humano es capaz de hacer en su máxima expresión de animalidad y a la vez la imagen histórica de cualquier intento de robar la libertad.

Se pretende entonces plantear una cultura de la memoria, la cual supone la búsqueda permanente del otro como aquel que sufre las consecuencias de la historia. La ética de la memoria obliga a la Filosofía a no permanecer impasible ante el horror y la muerte, la amenaza es la negación del otro, si la alteridad muere, muere la ética lo cual será un paso seguro a la barbarie.

Palabras clave: Víctimas, Ética, Memoria, Barbarie, Solidaridad.

Abstract

The history of mankind is a history of wars and attempts at solutions, a story of victims and perpetrators, alleged losers and winners. The twentieth century was the radicalization of this history; the concentration camps in World War II were not only the struggle between peoples, between branches, between ideologies, but became the example of the brutality that men can reach, while the historical image of any attempt to steal freedom.

We propose then a culture of memory, which involves the constant search for the “other” as one who suffers the consequences of history. The ethics of memory requires philosophy to not remain indifferent to the horror and death. The threat is the denial of “the other”, if the otherness dies, so does ethics, which will be an inevitable step to barbarism.

Key words: Victims, Ethics, Memory, Barbarism, Solidarity.



Sufrimiento y silencio

Los que vivís seguros en vuestras casas caldeadas, los que encontráis al volver por la tarde la comida caliente y los rostros amigos: considerad si es un hombre quien trabaja en el fango, quien no conoce la paz, quien lucha por la mitad de un panecillo, quien muere por un sí o por un no. Considerad si es una mujer quien no tiene cabellos ni nombre, ni fuerzas para recordarlo, vacía la mirada y frío el regazo como una rana invernal. Pensad que esto ha sucedido: os encomiendo estas palabras; grabadlas en vuestros corazones al estar en casa, al ir por la calle, al acostaros, al levantaros; repetidlas a vuestros hijos (Levi, 2005a, p.1).

El olvido del otro

La modernidad es la historia del dominio sobre todo lo distinto, de la negación progresiva del reconocimiento, la historia del totalitarismo,

La conciencia occidental es la última expresión de totalitarismo, es la negación de la vida. El totalitarismo solo admite un lenguaje y una forma de vida: el de la ciencia y la tecnología. La ciencia ha logrado encaramarse a la cima del conocimiento paradigmático, del conocimiento valioso y obliga a los demás saberes a funcionar según su lógica y su metodología (Reyes, 1997, p. 57).

Según Hannah Arendt (1997) la terrible originalidad del totalitarismo no se debe a que algo nuevo hubiera entrado en el mundo, sino al hecho de que todas las acciones totalitarias han roto con todas las tradiciones, han pulverizado el pensamiento e inclusive los criterios de juicio moral. Esta es precisamente la necesidad de comprender el totalitarismo, comprenderlo no significa justificar lo injustificable, darle la razón a lo que por ningún medio la puede tener. “Comprender es examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso” (1981, p. 12). El lenguaje del logos, del concepto, de la razón tecnológica posee el poder, por eso hay una crisis; se ha olvidado el lenguaje simbólico y a su vez el lenguaje ético. La palabra que nombra “lo otro” que el ser, lo distinto, la exterioridad se ha volcado a su olvido, un tiempo de monolingüismo, “la metáfora “occidente” y la metáfora “secularización” proceden por exclusión: el que no esté conmigo está contra mí, la beligerancia de ambos es radical, se necesita negar al otro y sus

adeptos experimentan grados de dificultad al aceptar y respetar el derecho a ser diferentes” (Steiner, 1992, p. 276).

Heidegger (1977) definía la historia de la Filosofía como el “olvido del ser”. Para Lévinas se vive en la cultura del olvido del otro, una cultura anamnésica en la que predominan el exterminio del otro y los sufrimientos de los vencidos de todas las historias; según Husserl se halla en el olvido del mundo de la vida “pero Lévinas es más radical; el mal aparece en la concepción eleática del ser, primer peldaño del totalitarismo ontológico que sirve de soporte a toda forma de totalitarismo político” (Melich, 1998, p. 27).

El modo de vida y del lenguaje no permiten la existencia del otro, el olvido del otro se ha radicalizado; hay una exaltación del nacionalismo, de lo individual o de lo sistemático; transformaciones del poder que terminan con el asesinato, la muerte del otro y con ella la muerte también de las tradiciones y, a su vez, el abandono del lenguaje que posibilita el decir del otro.

La barbarie como consecuencia

“No hay criminales ni locos: no hay criminales porque no hay una ley moral que infringir; no hay locos porque estamos programados y toda acción nuestra es la única posible” (Levi, 2005a, p. 121).

El ritmo desigual en el que transcurre la historia da para pensar que los tiempos de los holocaustos, grandes o pequeños, aún no ha terminado. En nuestro mundo existen muchas regiones en las cuales se vive en condiciones similares a las vividas en tiempos de guerra. Recientes caos de genocidios muestran que las fronteras entre el genocidio y el holocausto son cada vez más dudosas; a pesar de las muchas voces que reclaman en todo momento la paz como derecho de todos, se vive en una “mundialización de la violencia”, en la cual es muy común contar la historia en términos de vencedores y vencidos, es el intento de comprender al “otro” desde lo mismo, la diversidad desde la unidad, la diferencia desde la identidad.

Se vive ante una crisis total de sensibilidad que afecta a toda una civilización repercutiendo de manera más visible en todos aquellos que ostentan el poder, los medios y la decisión para acabar con la historia del otro; una

apatía efectivamente moral, pero no en el sentido habitual del “moralista” (inmoral, vacío de valores, desconocimiento de las normas, etc.) sino en el más profundo sentido ético, es decir, la falta de razonamiento moral para el desarrollo efectivo de la moralidad, desde el conocimiento de las reglas y valores hasta la comprensión de su sentido y su responsable adopción a la práctica; las cuestiones que siempre fueron fundamentales: la muerte, el mal, el bien, la existencia; al no poder ser resueltas fueron rechazadas como tales y llevadas al plano del sin sentido, de los pseudo problemas “es el reinado de la inmanencia, Dios, el otro, la muerte, son pseudo problemas [...] lo único que se puede decir y pensar está centrado en la relación medios/fines” (Duch, 1997, p. 23).

El acontecimiento crucial de la modernidad “la superficie de la tierra se parece a su subsuelo físico-matemático, a torbellinos de átomos, a bombardeo de partículas, a toda esta agitación inmemorial y frenética sin causa y sin meta de la bio- evolución” (Henry, 1996, p. 66). La barbarie ha acabado por apoderarse de la cultura, “la cultura de la barbarie es la cultura de la intolerancia, pero también la cultura del infantilismo” (Finkelkraut, 1996, p. 166) De la misma manera que el niño no soporta que otro tenga un juguete que él no tiene; la cultura de la barbarie (depredadora) no soporta otra razón que la que ella misma ha creado. Todo debe ser estudiado, leído, pensado desde su lenguaje, evaluado desde sus valores, contemplado desde su concepción; sólo hay un mundo real, el suyo; ningún pensamiento se puede expresar porque todo está dicho; nada nuevo acontece, nada sorprendente surge, una cultura de la barbarie en la que la identidad se forja “en torno a los excesos del marketing, en el consumo, en las sociedades propias del capitalismo post-industrial; la vida en esta cultura se vive divertidamente, todo parece un juego a la velocidad de la tecnología y de su constante innovación” (Mclaren, 1997, p. 18).

La muerte de la alteridad lleva consigo el fallecimiento de la ética, de la exterioridad, poniendo así el primer peldaño para el totalitarismo; este no necesita “el otro”, la ética sí: sin otro no hay ética y sin ética no hay otro. La humanidad, entendida esta como la condición del humano, se transforma sin dar cabida a lo “distinto”; esto niega totalmente cualquier rasgo de humanidad, no puede ser la razón contra el otro, sino la razón por el otro y para el otro; “el otro no es para la razón un escándalo que le pone es movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza” (Levinas, 1987, p. 217), una “razón heroica” al estilo de

la propuesta de Husserl (1999)¹, es decir, aquella que cree posible moverse no sólo en el ámbito de los conceptos si no también en lo no objetivo, en los valores, solo una razón así podrá ser aliada de las víctimas de la barbarie y no cómplice de los asesinos; distinta de la razón instrumental que no ha intentado denunciar la barbarie permitiendo que ésta pueda tomar un rostro teórico, tecnológico, científico e inclusive humano; "...suelen preguntarnos de qué pasta estaban hechos nuestros "esbirros" es decir nuestros guardianes, la SS, y a mi entender esa palabra no es correcta, hace pensar en individuos retorcidos, mal nacidos, sádicos, marcados por un vicio de origen. Y, en lugar de ello, estaban hechos de nuestra misma pasta, eran seres humanos, medios, medianamente inteligentes, medianamente malvados: salvo excepciones, no eran monstruos, tenían nuestro mismo rostro, pero habían sido mal educados" (Levi, 2005, p. 504).

La crisis de la modernidad es una crisis gramatical, de alteridad y por qué no decirlo, también una crisis de confianza. Hay confianza en la tecnología pero no en las personas, la soledad es fuente de seguridad; el otro es extraño y sospechoso de todo: "la enfermedad de la palabra ética de la sociedad moderna puede acabar con su muerte [...] pero sin la palabra ética el ser humano también está muerto" (Steiner, 1994, p. 16).

La barbarie desintegra la ilusión filosófica según la cual todo puede ser pensado, todo puede ser reconocido. En Filosofía existe la obsesión por reducir lo múltiple a lo uno; desde los presocráticos se busca una sustancia que sea el origen de todo, "la historia del pensamiento occidental puede comprenderse como un conjunto de tentativas de reducción de la multiplicidad a un gran principio unificador. Todo se reduce al mundo –cosmología- (pensamiento antiguo), todo se reduce a Dios -teología- (pensamiento medieval), todo se reduce al sujeto –antropología- (Descartes y el pensamiento post- cartesiano) (Rosenzweig, 1989, p. 50). La idea preferible de la modernidad es la reducción al yo, la cual indiscutiblemente es una forma de totalitarismo; "finalmente, la filosofía post-hegeliana es en la que desembocan todas las corrientes del espíritu occidental y en la que se manifiestan todos sus niveles; una filosofía del saber absoluto y del hombre satisfecho" (Levinas, 1993a, p. 194).

1 Aunque Husserl no conoce la realidad de la Segunda Guerra Mundial se podría decir que su razón heroica se convierte en una necesidad en la etapa posterior a los campos de concentración, donde la pregunta por la eficacia de la razón se hace urgente.

Con el “nuevo pensamiento” como lo ha querido llamar Reyes Mate, se puede deducir que la Filosofía no puede quedarse muda ante el desarrollo de los hechos, no puede limitarse a constatarlos y menos a justificarlos. La Filosofía o mejor aún, la ética como filosofía que responde por la existencia del otro debe también explicar su negación. Tal negación supone una responsabilidad para con los que sufren, para los oprimidos, para las víctimas de la barbarie. La ética como autoridad del sufrimiento. “Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la posibilidad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino” (Adorno, 1992, p. 361).

De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no le creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas. Aunque alguna prueba llegara a subsistir y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir la gente dirá que los hechos que cuentan son demasiados monstruosos para ser creídos: dirán que son exageraciones de la propaganda aliada y nos creerán a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. La historia del **lager** seremos nosotros quienes la escribamos (Levi, 2005, p. 475).²

Con la muerte del otro, la barbarie se convierte en la mejor aliada del poder, necesita de ella para poder ser ejercido como totalitarismo. El poder ejerce el mal a través de la amenaza de la muerte; la muerte del paria, del extranjero, del distinto, del otro, es la expresión física de la barbarie. La barbarie habla el lenguaje de la muerte.

La muerte es la gran pregunta de la Filosofía; pero la muerte no es el mal, el mal es la barbarie, el asesinato, la perversidad del placer que produce el sufrimiento del otro. El mal es la reproducción constante del “circo romano” donde verdugos y espectadores alimentaban su ego con la sangre de sus indefensas víctimas.

2 En las narraciones de Primo Levi se comprueba que son los victimarios los que cuentan las historias, esto hace que el dolor de la víctima solo cause lástima al ser escuchado, pero nunca interpretado.



La estética del mal responde al otro eliminándolo, torturándolo, la destrucción del otro se ritualiza; no es suficiente que muera de forma rápida, es necesario que la humanidad de la víctima se pierda inclusive antes de morir “Y finalmente se sabe que están aquí de paso y que dentro de unas semanas no quedará más que un puñado de cenizas en un campo no muy lejano y en un registro un número de matrícula vencido” (Levi, 2005a, p. 119); aún respirando no se era más que un número que no valía en los campos de concentración; aún respirando no se es más que un nombre en una base de datos para llevar una estadística donde la tierra, la propiedad, la familia los amigos e inclusive la misma identidad no son más que historias que muchas veces no vale la pena recordar.

La estética del mal, la barbarie, requiere un escenario, unos actores, unos espectadores, un tiempo. El hombre ha conocido su límite de barbarie en Auschwitz, Buchenwal, Dachau, Treblinka, Mauthausen, Sierra Leona, e inclusive Colombia y muchos momentos más. Nadie puede quedar con vida para contarlo, no es sólo la memoria de un pasado o un presente, es la memoria del que sufre, es la memoria del sufrimiento inútil; “este es el drama de la muerte. Cada uno vive y muere de una forma distinta. La canción de la muerte debe ser cantada por cada uno de nosotros en singular y su crueldad aparece siempre en alguien y ante unos ojos atemorizados” (Melich, 1998, p. 71).

La muerte

La muerte es el instrumento del poder del totalitarismo, pero a su vez es el anuncio del fracaso de todo poder, el “yo” pierde su virilidad ante la muerte. Lévinas así lo manifiesta: “la muerte anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto” (Levinas, 1993, p. 111), a diferencia del conocimiento, nada está previsto.

La muerte como acontecimiento rompe la historia, el caminar cómodo del tiempo del que se sabe de dónde viene y a dónde va, la muerte del otro “me incumbe y me conmueve”, el otro en su muerte me apela y me demanda, interpela la comodidad de la historia, “la ética entra a la historia a través de la muerte escandalosa del otro” (Levinas, 1994, p. 23); cada muerte es un primer escándalo, de ahí la imposibilidad de acostumbrarnos a ella, de ser así, la barbarie

dominaría el mundo. Soy responsable de la muerte del otro, de su sufrimiento; el alejarme de esa responsabilidad sería un acto de inmoralidad.

Intentar justificar el sufrimiento del otro es un primer acto de barbarie, “No hay ningún futuro capaz de abolir el sufrimiento del pasado. No hay un mañana que pueda encontrar un sentido al sufrimiento de las víctimas, de los vencidos. Por eso no es posible una superación de la contingencia humana” (Duch, 1995, p. 197), sólo es posible evitar el deber de la responsabilidad si se ejerce un acto de violencia superior: desnudar al otro, masificarlo, “el individuo queda ahogado en la masa y el rostro ya no se distingue del cuerpo. La masa humana es un cuerpo colectivo que se traga la singularidad, el cuerpo es una masa orgánica que se traga el rostro” (Finkelkraut, 1993, p.124).

El totalitarismo causante

La historia de la humanidad se ha visto generalizada por la barbarie, por las guerras incontables que se han intentado explicar desde muchos aspectos como psicológicos, sociológicos, muchas de ellas limitadas a contar lo sucedido sin ahondar en los orígenes de dicho fenómeno; a esta tarea no puede ser indiferente la Filosofía que necesita acercarse, no sólo a consecuencias sino, y sobre todo, a orígenes.

Los partidos y asociaciones políticas han intentado, por lo menos en teoría, representar los intereses de las distintas clases o sectores sociales que conviven dentro de un estado-nación; por el contrario los movimientos totalitarios, en los cuales terminan convirtiéndose muchos de los grupos políticos por el interés de implantar sus teorías, “se han nutrido básicamente de individuos atomizados y desclasados, que a consecuencia de las sucesivas crisis económicas habían perdido todo lugar en la realidad social y por lo tanto experimentaban su existencia individual como siendo del todo irrelevante, como superflua en el interno de la sociedad” (Arendt, 1981).³

3 Para Hannah Arendt (1981) la ideología totalitaria invoca un principio eterno que pretende ser el contenido de la naturaleza y el sentido irrevocable de la historia: ley de la lucha de las razas humana en su versión nazi y ley de aplastamiento de las clases moribundas en la estalinista. Más que un complejo de creencias y de representación, lo que hay aquí es una única idea a la que toda la variedad del mundo se reduce a un “supertodo”.



En el análisis que hace Arendt de la modernidad se pueden leer claramente dos perspectivas complementarias: por una parte la modernidad tiene como uno de sus rasgos característicos el “auge de la duda cartesiana”, que se traduce en una desconfianza hacia los sentidos como vía de conocimiento del mundo; la segunda perspectiva se centra en la idea de que la modernidad se caracteriza por el auge de lo social, el cual consiste en la expansión de las actividades económicas como objetivo central casi único de la actividad política, lo cual interfiere en la destrucción de la esfera pública, el único ámbito en el que se pueden apreciar la libertad y la acción y en la sustitución de la acción espontánea por la conducta normalizada, “los hombres no pueden convertirse en ciudadanos del mundo como lo son de sus respectivos países, ni los seres sociales poseen colectivamente como lo hace la familia con la propiedad privada. El auge de la sociedad acarrió la simultánea decadencia de las esferas pública y privada. Pero el eclipse del mundo común público comenzó con la pérdida mucho más tangible de una parte privadamente compartible del mundo” (Arendt, 2005, pp. 285-286)⁴.

La cuestión está en saber entonces si lo que se llama modernidad tiene una sola cara o dos, una que apunta a la felicidad y al bienestar, la misma que predica en todo momento la calidad de vida y otra que señala el rumbo de la muerte y la barbarie, “los mismos vasos sangrantes de la cultura moderna llevan los virus del mal del siglo XX, esto quiere decir que es posible que la cultura moderna sea la misma encarnación del mal” (Heller, 1999, p.188).

En este sentido, el totalitarismo, como consecuencia entonces de una modernidad en la cual la sociedad es asfixiada por la máquina burocrática, dominada por una racionalidad utilitaria, hace su elección de las víctimas prescindiendo por completo de toda idea de individuos; personas individuales en razón de su conducta, posición social y/o pensamiento y pasa a generalizar sectores enteros de la población tomándolos como iguales en razón de características meramente objetivas, biológicas y raciales, por ser lo que “eran” y por “serlo”, “ es ahora cuando la ideología en sentido totalitario se torna al modo efectivo de la política del movimiento, al convertir al individuo sin

4 Tanto la primacía de la interpretación como el auge de lo social llevó consigo la era de la victoria del “Homo Laborens” tanto sobre la contemplación como sobre la acción. Esta era de la modernidad es también de la administración burocrática, la primacía de la anónima actividad de la labor sobre la acción pública política, era de dominación totalitaria que se da como resultado de la institucionalización de la violencia y el terror.

delito en delincuente; objetivos que combatir en virtud de la ley supra histórica⁵ que los señala como enemigos sentenciados”. El totalitarismo impone su “verdad” al “universo” a través de un terror implacable que quiere ser el único contenido de la política y la voz infalible de la historia.

El estado totalitario, en el cual no puede haber una concepción distinta de verdad diferente al del gobernante, origina un universo paralelo en el cual las leyes, los hábitos, las costumbres, las estructuras y hasta el lenguaje tienen que ser articulados bajo una misma dirección, “un universo en el cual hay hombres que sólo existen para matar y otros que sólo existen para morir... los atormentadores atormentan y destruyen su presa, los torturadores torturan sin humanidad a los que ven por vez primera, los degolladores degüellan a sus víctimas sin ni siquiera mirarlas [...]” (Wiesel, 1996, p. 99).

En dichos universos en los cuales el ciudadano deja de ser un individuo poseedor de derechos para convertirse en súbdito y por lo tanto deudor del Estado (y como tal al dictador que lo encarna) a quién se le debe incuestionable lealtad y completa obediencia⁶; en estas realidades se dan algunas características “objetivas”: estatuto fuera de toda legalidad y fuera de todo control de supervisión, aislamiento completo de la persona. En los orígenes del totalitarismo, Arendt aporta estas características diciendo que cada una de ellas puede y debe hacerse en fases en los procesos de destrucción de los internos del campo⁷ que se ordena para la filosofía en tres niveles: destrucción de la persona jurídica, la cual se lograba con la deportación que no es autorizada por ninguna autoridad jurídica, sino con la toma de posesión de poblaciones enteras; posteriormente se da la destrucción sistemática de la persona moral, entendiendo por esta la concepción del ser humano como ser en el mundo cuyo nombre individual era sustituido por un número o una base de datos, el trabajo físico se ordenaba no para el rendimiento sino para la eliminación “para quien no sepa sacar de la conciencia de sí mismo la fuerza necesaria para aferrarse a la vida, el único camino de salvación conduce

5 Definición dada por un superviviente de los campos de concentración (Kertsz, 1998, p. 23).

6 Para Primo Levi (1998) si algo había enseñado Auschwitz era precisamente el extremo al cual había podido llegar un régimen político que había empezado negando “sencillamente” las libertades fundamentales del hombre.

7 Menciono aquí la palabra “campo” para utilizar la misma de la autora pero enfatizo que no sólo hago referencia a los fenómenos dados en la Segunda Guerra Mundial, sino a todas y cada una de las realidades semejantes que se han vivido en los diferentes totalitarismos.



a la demencia, a la bestialidad como camino, ninguno de los caminos tiene salida” (Levi, 2005a, p. 129).

Y como última etapa, el final de un individuo destruido en su cuerpo pero aún vivo, pierde la espontaneidad elemental del cuidado de su propia vida “su vida es breve y su número desmesurado; son ellos los musulmanes, los hundidos, los cimientos del campo, la masa anónima, de “no hombres” que marchan y trabajan en silencio apagando en ellos la llama divina, demasiado vacíos para ya para sufrir verdaderamente, se duda en llamarlos vivos; se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento” (p. 141).⁸

Las condiciones alternativas creadas por el totalitarismo convierten la condición humana en algo superfluo y por lo tanto destruible en cualquier momento; lo que hace aberrantes los pensamientos totalitarios más que el asesinato de sí mismo, el número de víctimas e incluso el número de personas que se unen para perpetuarlo, es el sinsentido ideológico que los originan, la mecanización de la muerte como proceso industrial y el cuidadoso cálculo para convertir en rutina de trabajo un mundo de muertos en los que nada tiene ya sentido; la aniquilación total y visible de todo el sistema de valores.

La realidad de la modernidad y la concepción actual de los valores humanos, de la dignidad, inclusive de la política y la democracia, dependen lamentablemente, en la mayoría de los casos, de los conceptos de los gobernantes de turno, lo que hace cambiante en todo momento y en toda circunstancia el orden social, lo mismo que hizo posible el holocausto, el cual no se puede tener a certeza de que lo inimaginable haya desaparecido y no vuelva a repetirse.

La apatía moral, al robar cualquier rasgo de humanidad en el otro se lleva a su vez cualquier pertenencia histórica y de identidad que se pueda tener, las características propias del ser humano y a partir de ahí es una si-

8 Esta descripción se refiere a los que los campos de concentración nazis eran llamados musulmanes. Primo Levi critica abiertamente la tendencia de ver todos los defectos de las sociedades democráticas a la luz de Auschwitz, argumentando que esto relativiza “el acontecimiento” central del siglo XX lo que a su vez imposibilita la comprensión de este.

tuación “normal” acabar con el próximo; se ha encerrado el dolor en simples datos, hechos, estadísticas, cifras, gráficas, jamás como una experiencia; el relacionar el dolor del cuerpo con la experiencia del sufrimiento sería un paso importante para entender la realidad sufriente de los demás. Hoy como ayer, en la actualización constante de los campos de concentración, el dolor de la muerte ha perdido su carácter épico, las víctimas no son asesinadas por hombres sino por verdaderas máquinas de muerte, las cuales no dan el derecho a morir como seres humanos. “En las cámaras de gas, la muerte se convirtió en algo anónimo y limpio. La única sangre era aquella de las víctimas que se resbalaban y arañaban durante su agonía” (Traverzo, 1997, p. 37).

Una cultura de la memoria como camino al perdón y la reconciliación

La última vez que había visto a su mamá era aquel día en que ella misma la acompañó hasta el bus que la traía de vuelta a la ciudad, ocho días antes de su desaparición, unidas a las lágrimas iban las promesas de unirse en poco tiempo y comenzar de nuevo. A partir de ese momento no ha dejado de soñar con ella, como olvidar ese momento cuando en una carta con rótulo de la Cruz Roja se confirmaba la muerte de la mamá, de la mujer valiente, de la trabajadora de don Gilberto, la vecina de doña Amanda, la que nunca se cansó, que habrá sentido y pensado mientras aquellos hombres la bajaban del mismo bus en el cual ocho días antes iba su hija menor, cuáles serían sus últimos pensamientos, como habrá muerto, tantas y tantas versiones y una sola verdad, ¡ya no está! Cuánto daría para que las piedras hablaran y describieran al mundo que el último suspiro de ella fue por nosotros sus hijas y sus lágrimas no fueron de miedo si no de alegría al recordar la misión cumplida; cuánto daría por saber dónde quedó su cuerpo, porque su memoria se mantiene intacta (*Restrepo*).

Hoy se puede decir que las peores predicciones se han cumplido y fueron ampliamente superadas; se había avisado de la existencia de campos de concentración y no sólo llegaron los campos de exterminio en la Segunda Guerra Mundial, sino que sus técnicas se han perpetuado hasta ahora; se había denunciado la insignificancia del individuo concreto por parte del progreso, y lo que hemos visto son los crímenes no sólo contra el hombre, sino contra la idea de humanidad; leemos con horror en la historia la multiplicación de fenómenos totalitarios y lo que padecemos hoy es la trasfiguración casi natural del hombre normal en hombre criminal.



En la actualidad una de las especializaciones mejor logradas es el disimulo del lado oscuro de la realidad, la muerte se camufla con justificaciones sociales y/o políticas y el dolor humano es un producto más del consumo erigiendo así un ideal de vida libre de sufrimientos, para lo cual es necesario olvidar el dolor causado y padecido al igual que el que se causa. Las víctimas son sencillamente el producto de una realidad que no trasciende siempre y cuando no sea “Yo” el que padece; a esta manera de ver la vida no le interesa indagar sobre las condiciones que hicieron posible los conflictos, condición fundamental para hablar de justicia y reparación, a lo máximo que llega es a sentir lástima por las víctimas e indignación contra los verdugos trivializando de una manera muy significativa las preguntas antropológicas, políticas, culturales y filosóficas que formulan la existencia de las víctimas.

Lo que se llama civilización del siglo XXI se ha ido constituyendo en muchas ocasiones con el ocultamiento de la realidad, la mayoría de las teorías de la justicia se han replanteado al margen de los que padecen las injusticias y se formulan casi que bajo presión de quienes las cometen; las teorías que definen al ser humano como “sujeto de derechos” que se han vuelto populares en el lenguaje cotidiano de la comunicación son teorías que mencionan como “derechos” aquellos que no son tenidos en cuenta en la mayor parte del planeta, teorías que se refieren a hombres abstractos que tienen el inconveniente de no existir porque el de carne y hueso sufre la experiencia de la inhumanidad que difícilmente se plantea en los discursos; la modernidad cuando acepta que el camino al progreso tiene un costo humano está aceptando que sin importar la cantidad de vidas siempre será el pasaporte para algo mejor.

Esta radicalización del mal lleva consigo el apoderamiento cultural del olvido; todo juega contra la memoria “para vivir hay que olvidar y esto a su vez repiten los terapeutas a sus pacientes traumatizados por el horror, negando así el protagonismo histórico del testigo, aquel que ha padecido en carne propia el sufrimiento y por lo tanto el primer eslabón de la cadena que se requiere para llegar a la verdad y por lo tanto a la justicia; “...el sentido substantivo de la memoria no es el de recordar el tiempo pasado sino el de traer al presente, el de reconocer la vigencia del pasado marginado, del pasado de los perdedores; ahora bien reconocer la vigencia del pasado es reconocer la vigencia de las injusticias cometidas que claman por sus derechos, de ahí que la memoria sea sinónimo de justicia así como el olvido de injusticia” (Reyes, 2003, p. 172).

Ante este panorama, se impone, por lo tanto, la necesidad de una cultura de la memoria que lleva consigo no sólo el conocimiento de los crímenes cometidos y la realidad de las víctimas, sino el trabajo continuo hacia la consecución del perdón; una cultura de la memoria que recuerde en todo momento que el pasado de las víctimas forma parte del presente, porque la realidad no es sólo lo que ha llegado a ser, de la realidad también forma parte la historia oculta, casi nunca contada porque siempre la voz que se escucha es la de los vencedores, que ha quedado en el camino. ¿Podrá contarse una historia veraz y auténtica cuando jamás podremos escuchar el testimonio de aquellos conocidos y anónimos que amaron la libertad y murieron por ella? La ausencia de estas voces les roba credibilidad a los relatos.

Ya sea individual o colectiva, la memoria significa la presencia activa del pasado en el presente en función de un futuro deseado o de un horizonte de expectativas proyectado; pero esta no es todo el pasado; lo que se recuerda del pasado también se articula y alimenta de las preocupaciones actuales y directas por lo que la memoria no sólo es entonces capacidad para el recuerdo, sino instalación viva en el tiempo “la memoria es, sobre todo, vivencia en el tiempo bajo la dimensión de la experiencia” (De la Garza, 2002, p. 102); la memoria es así, un pasado-presente cuyos “acontecimientos” han sido incorporados y por lo tanto pueden ser recordados haciendo experiencia de ellos en la actualidad, lo que posibilita, como paso fundamental para la reconciliación de las víctimas con la historia, el trabajo de duelo, dándose la oportunidad de seleccionar, de olvidar ciertas cosas, posibilitando nuevos inicios, recomienzos, transformaciones de pensamiento. No se trata de olvidar los crímenes pasados, sino de aprender a vivir en el presente con los conflictos de la historia bloqueando de esta manera cualquier intento de repetición.

Una cultura de la memoria que acepte que de la misma historia siempre hay dos lecturas diferentes: “lo que para unos es progreso, para otros es catástrofe” (p. 55) una cultura de la memoria que no sólo rinda homenajes póstumos a las víctimas, sino que escuche sus testimonios, sólo ellos pueden hablar de lo que el pensamiento jamás ha imaginado; la importancia del testimonio de la víctima no radica en la cantidad de información frente al hecho mismo de la barbarie, sino en la vivencia del sufrimiento, lo que lleva a ver el mundo de otra manera: “la mirada de la víctima es el anuncio de que el sufrimiento es la condición de toda verdad; la sangre, que tan fácilmente se convierte en espectáculo o en negocio, puede ser para la víctima un nuevo descenso al infierno de la desesperanza” (p. 59).



Finalmente una cultura de la memoria que se convierta en una exigencia para pensar la extensión de la responsabilidad. No sólo somos responsables de lo que hacemos, sino también del daño causado por un hombre a su “prójimo”; la necesidad de recordar el pasado doloroso de la víctima es reconocer la vigencia de la injusticia cometida, de ahí que la actitud de quien recuerda es la de escucha y atención al otro.

La cultura de la memoria se hace necesaria para que los recuerdos individuales de las víctimas se tornen memorias colectivas, que sus relatos se tornen síntesis metabolizadas que representan socialmente una identidad construyendo la verdad histórica de los acontecimientos que se han vivido; escuchar, estar atento, conocer, evitar el olvido (que se convierte en la segunda muerte de los asesinados), narrar el horror vivido, es re significar lo acontecido que pasa con el tiempo; recuperar el lenguaje de una forma literal es mantener vivo el relato de los sobrevivientes, relato que hace posible el plantear la ética de la memoria, la cual hace realidad la voluntad de las víctimas transmitida a los sobrevivientes.

La tranquilidad del perdón no se alcanza única y exclusivamente con el reconocimiento del hecho; las injusticias hechas a las víctimas se mantendrán moralmente vigentes mientras no sea saldada, y esto no se logra únicamente con las prescripciones que genere el derecho, con amnistías que decrete el Estado o inclusive con reparaciones económicas: “el dinero no abraza ni consuela”. El mal hecho consiste en dos categorías: la vida robada, para la cual nunca habrá reparación posible por el verdugo o por la sociedad; pero también existen la quiebra de la convivencia, el robo de la identidad, la negación de los derechos, la exclusión como sujeto del Estado, la cual no se redime únicamente con la encarcelación de los autores sino, y es necesario, el recuerdo permanente de dichos crímenes y la vigencia en el tiempo de las víctimas para que éstas no se multipliquen y aquello no se repita; “hacer memoria es hacer justicia y eso significa reparar el daño personal y también reconocer su carácter de ciudadano. Memoria es reparación de lo reparable y reconocimiento de su ser de ciudadano” (Reyes, 2008, p. 24).

La cultura de la memoria hace posible la realidad del perdón, el cual pasa de ser una categoría de origen religioso que tiene como objetivo liberar al ser humano de la culpa que adquiere cuando actúa inmoralmente, a convertirse en una categoría de orden político, “una virtud” que posibilita sanar la herida social que produce la barbarie reconociendo la culpa del victimario

y el protagonismo histórico de la víctima; de alguna manera se trata de liberar el presente y el futuro de la carga que imponen los actos del pasado; perdonar es siempre dar en abundancia, de demás.

El perdón no puede confundirse con la venganza ni relacionarse como su aparente opuesto; esta pretende recomponer el equilibrio perdido, el verdugo recibe el mismo daño que ha producido y la víctima se hace culpable del mismo delito. Dicho equilibrio es imposible puesto que nunca habrá dos daños iguales, no hay dos victimarios semejantes, empezando porque la causa del crimen es totalmente distinta; la nueva agresión no restablece lo perdido.

El perdón no puede asociarse al olvido, términos que en muchas ocasiones se consideran sinónimos. Quien ha olvidado no necesita ni puede perdonar; para perdonar es necesario recordar la ofensa; la memoria a la que convoca el perdón no encadena el presente a un pasado tortuoso; es una memoria que recupera la identidad de la víctima como sujeto de derechos. “No se trata de acumular pruebas para arrojarlas a la cara del culpable dando razones a la venganza, se trata de liberar al presente de las injusticias del pasado. El dolor del daño, de lo perdido quizás irrecuperablemente, bajo la perspectiva del perdón se convierte en motivación para construir un presente y un futuro liberados” (Zamora, 2005, p. 72).

Perdonar no significa comprender, esto lleva consigo la justificación y los crímenes no sólo en contra del hombre sino, y sobre todo, en contra de toda idea de humanidad no pueden ser justificados jamás, hacer esto es condenar la historia a su repetición; en realidad el perdón no necesita minimizar el mal ni la culpa para justificarse.

El perdón vinculado a la reparación del crimen que no sólo pesan sobre las víctimas, sino sobre toda la sociedad expresa por parte de la víctima el ofrecimiento de una nueva posibilidad real de un nuevo comienzo, es la manifestación de la libertad tanto física como moral, es volver a ser persona, aun cuando la historia pretenda robarse la humanidad.

“El perdón no es una obligación, no es el olvido, no es una expresión de superioridad moral ni es una renuncia al derecho. El perdón es un acto liberador. Perdonar es ir más allá de la justicia” (Hernández, 2003, p. 8).

Referencias

- Adorno, Theodor. (1992). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Annah. (1997). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1981). *Los orígenes del totalitarismo, (Vol. 1)*. Madrid: Alianza.
- De la Garza, María. (2002). *Política de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Duch, Lluís. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- _____. *Religión y mundo moderno*. Madrid: Pcc.
- Finkielkraut, Alain. (1996). *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1993). *La sabiduría del amor*. Barcelona: Cátedra.
- Heidegger, Martin (1997). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heller, Agnes. (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona: Gedisa.
- Henry, Michel. (1996). *La barbarie*. Madrid: Caparros.
- Hernández, Carmen. (2003). *La reconciliación, más allá de la justicia*. Barcelona: Cristianismo y justicia.
- Husserl, Edmund. (1999). *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Barcelona: Paidós.
- Kertsz, Imre. (1998). *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*. Barcelona: Herder.
- Levi, Primo. (2005). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: El Aleph.
- _____. (2005a). *Si esto es un hombre*. Barcelona: El Aleph.
- _____. (1998). *Entrevistas y conversaciones*. Barcelona: Península.
- Levinas, Emmanuel. (1987). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1993a). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- _____. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Mclaren, Peter. (1997). *Pedagogía y cultura depredadora*. Barcelona: Paidós.
- Melich, Joan Carles. (1998). *Totalitarismo y fecundidad*. Barcelona: Anthropos.
- Reyes, Manuel. (1997). *Memoria de Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- _____. (2003). *Por los campos de exterminio*. Barcelona: Anthropos.

- _____. (2005). *A contra luz; de las ideas políticamente correctas*. Barcelona: Antrophos.
- _____. (2008). Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición. En: *El perdón, virtud política*. Barcelona: Antrophos.
- Rosenzweig, Franz. (1989). *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor.
- Steiner, George. (1992). *Presencias reales ¿hay algo en lo que decimos?* Barcelona: Destino.
- _____. (1994). *Lenguaje y silencio*. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano. Barcelona: Gedisa.
- Traverzo, Enzo. (1997, Noviembre). Racionalidad y barbarie. *Nombres Revista de filosofía*, VII (10), pp. 29-49
- Wiesel, Ellie. (1996). *Todos los torrentes van a la mar*. Madrid: Anaya.
- Zamora, José. (2005). El perdón y su dimensión política. En: *El perdón, virtud política*. Barcelona: Antrophos.

