

PENSAR EL PRESENTE DESDE LA CENTRALIDAD DE LAS VÍCTIMAS. ENTREVISTA A REYES MATE

Thinking the Present from the Central Importance of the Victims.

Interview with Reyes Mate

JOSÉ ANTONIO ZAMORA*
joseantonio.zamora@cchs.csic.es

Fecha de recepción: 1 de diciembre de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 10 de diciembre de 2010

Reyes Mate nació en Pedrajas de San Esteban (Valladolid) el 6 de enero de 1942 y realizó sus estudios en París, Madrid, Roma y Münster (Renania del Norte-Westfalia). Se doctoró en la Wilhelms-Universität de esta última ciudad y en la Universidad Autónoma de Madrid. Es Profesor de Investigación del CSIC en el Instituto de Filosofía. Fue Director del Gabinete Técnico del Ministerio de Educación y Ciencia, desde 1982 a 1986. Desde ahí inspiró e impulsó la creación del Instituto de Filosofía del CSIC, de cuyo Patronato fue Presidente desde 1987 a 1990, fecha en la que es nombrado Director del Instituto hasta 1998. Dirige del Proyecto editorial “La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía” (con 32 volúmenes publicados y la colaboración de unos 500 autores), comenzado en 1987, lugar desde el que se han creado los Congresos Iberoamericanos de Filosofía y el programa “Pensar en español”. Es también el investigador principal del proyecto “La filosofía después del holocausto”, que trabaja ininterrumpidamente desde 1990. Estos trabajos le han permitido rescatar la tradición benjaminiana de la memoria y desde ahí ubicar la significación de las víctimas en el centro de toda teoría política y moral. Ha sido miembro de la Junta de Gobierno del CSIC y del *Conseil Scientifique du Collège In-*

*CSIC.

ternational de Philosophie (París). Su principal empeño está dedicado a la investigación de la dimensión política de la razón, de la historia y de la religión y, en concreto, de la memoria de los vencidos y el papel de la filosofía después de Auschwitz. En 2009 se le concedió en España el Premio Nacional de Literatura - Ensayo por su obra *La herencia del olvido*.

* * * *

JAZ - Me gustaría empezar por tu etapa de formación. Tu paso por París, Roma y Münster en unos años en los que el contraste entre España y el resto de Europa occidental no podía ser mayor, debió exigir de ti cambios muy importantes y una apertura a formas de entender la vida, de concebir la política, de pensar y reflexionar filosóficamente que eran inexistentes en el contexto español del que procedías. ¿Qué resaltarías de las aportaciones que recibiste? ¿Qué fue para ti más significativo de esos años de formación?

RM - Eran años de plomo en España y eso afectaba al pensamiento, a las letras, a la religión y a toda la vida. En ese momento y por circunstancias propias de aquella época tengo la suerte de que me manden en 1960, con 18 años, a estudiar a París. Llego, siendo un producto de esa España, a un país como Francia que era el foco cultural más vivo de Europa. El choque fue brutal. En poco tiempo tuve que ponerme al día. Empecé a ver a España desde esa Europa moderna. Experimenté en poco tiempo que los principios más encopetados no aguantaban el paso por los Pirineos. Me liberé del casposo tomismo-leninismo que castigó a toda mi generación y entré en contacto con un pensamiento crítico que sólo a cuentagotas entraría en España en décadas posteriores. Quizá esto explique la distancia respecto a los filósofos españoles de mi generación. En ese tiempo no sólo se conforma una manera de pensar, sino también de vivir. La España franquista y la Iglesia nacionalcatólica eran dos entidades demasiado chirriantes como para que no fueran objeto de una consideración crítica en la literatura, filosofía o teología que yo frecuentaba, así que acabé pronto comprometido en el empeño de luchar contra el franquismo.

JAZ - Tu trayectoria intelectual y política te ha llevado a reflexionar, actuar y comunicarte en muchos frentes. No es fácil conjugar la diversidad de lenguajes y las diferentes lógicas que imperan en los distintos ámbitos (político, periodístico, docente, investigador, etc.). ¿Qué ha sido para ti más enriquecedor de esa múltiple experiencia? ¿Qué te ha supuesto mayor tensión o esfuerzo? ¿Cómo se han influido entre sí esos espacios y como juzgas hoy esa pluralidad de actividades?

RM - Mi formación se desarrolla en cuatro países: España, Italia, Francia y Alemania. No sólo tienes que aprender idiomas sino sobre todo convivir con culturas diferentes. Captas muy bien el carácter situado del pensamiento. Cuando regreso a España, en 1972, me encuentro con una situación muy diferente a la de los países en los que he vivido. Por formación y por compromiso político me veo abocado a tomar posición. A Alejandro Sierra, entonces responsable de la editorial Sígueme, le propongo crear una colección crítica de filosofía de la religión -se llamó colección "Agora"- en la que publicamos los textos de Marx y Engels sobre la religión, *La esencia del cristianismo* de Fierbach, textos de Kautsky sobre el cristianismo primitivo, de Hume, Dietzgen, Spinoza; al mismo tiempo me impliqué en la creación de la Federación de Partidos Socialistas, habida cuenta de que el PSOE seguía en el exilio. Luego, con Alfonso C. Comín y Juan García Nieto, en la fundación de "cristianos por el socialismo". Fueron tiempo de una gran actividad política y teórica. Mis publicaciones de entonces respondían a esas necesidades. También formaba parte del consejo de redacción de *Cuadernos para el Diálogo*. Eran pasos lógicos habida cuenta de la situación. Hacia 1979 recibo una llamada de *El País* para trabajar en él como redactor en la sección de sociedad. Me resistía al principio porque no me veía yo como periodista, pero acabé aceptando. Fue una experiencia inolvidable. *El País* era un lugar privilegiado para tomar el pulso a este país. También aprendí el oficio de escribir en un periódico, lo que para quien venía de una escritura como la alemana no era cosa fácil. Desde entonces la preocupación por la claridad no me abandona. Lo que tenía claro, sin embargo, es que eso no era lo mío. Buscaba un espacio de reflexión que estaba a años luz del frenesí del periodismo. Cuando estaba a punto de lograrlo, entrando en la UNED en 1982, recibo una llamada de José María Maravall diciéndome que de acuerdo con las previsiones el PSOE ganaría las elecciones de octubre, que él sería Ministro de Educación y que

quería que yo fuera Jefe de Gabinete. También me resistía pero acepté con la promesa de que me iría del ministerio tan pronto como se convocaran las elecciones siguientes. Así lo hice en 1986. Entré primero como profesor titular en la UNED y luego, en 1989, como Investigador en el CSIC.

JAZ - Unos de tus empeños personales más significativos en el ámbito intelectual es el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones científicas. ¿Qué te llevó a promover su creación? ¿Qué resaltarías de su trayectoria y sus aportaciones a la filosofía española contemporánea? ¿Cómo ves su futuro?

Cuando, en 1982, llegamos el nuevo equipo que había formado José María Maravall, al Ministerio de Educación, pudimos comprobar cómo las Humanidades del CSIC habían pagado su tributo a la ideología del régimen franquista. El problema no era que sus investigadores fueran o no franquistas sino que había institutos que eran feudos de algunos mandarines sin producción intelectual relevante. Tal era el caso del Instituto de Filosofía "Luis Vives" del que se decía que era más bien un "Luis, mueres", que fue disuelto. Yo propuse entonces al Presidente del CSIC y al Ministro la creación de un nuevo Instituto en el que se investigara el fenómeno religioso en todas sus dimensiones. Me puse entonces en contacto con Gómez Caffarena que acogió la idea con mucho interés. Su propuesta era que "nacionalizáramos" el instituto de los jesuitas "Fe y Secularidad". Con eso no estábamos de acuerdo. Luego entré en contacto con Javier Muguerza y Fernando Quesada. Juntos hicimos un diseño que fue recogido en la orden ministerial que le creaba. Nació con buen pie en el sentido de que fue vivido por una buena parte de la filosofía española como propio. Los primeros años estuvieron marcados por el seminario de "Filosofía política", dirigido por Fernando Quesada. Fue mucho más que un seminario académico porque Quesada fue capaz de aglutinar un equipo nacional e internacional dispuesto a pensar la significación de la democracia. Importante también en la primera década fue el seminario de "Filosofía de la religión" que dirigía J. Gómez Caffarena con la colaboración cercana de J.M. Mardones. La revista *Isegoría* pronto se ganó un reconocimiento merecido. Lo sobresaliente del Instituto eran, creo yo, estos tres rasgos: por un lado, su vocación iberoamericana; por otro, la red de relaciones que manteníamos con Europa gracias a las relaciones persona-

les de los investigadores con centros extranjeros; y, finalmente, la capacidad de atracción que tuvo para que muchos profesores universitarios vinieran al Instituto "gratis et amore" a trabajar generosamente. Algo debimos hacer bien porque cuando llegó el PP, en 1996, con una actitud francamente hostil, reconocían con disgusto que, siendo tan pequeño, se lo encontraban por todos los sitios. Me preguntas por su futuro. Tras 25 años de existencia las cosas han cambiado. Ha cambiado el lugar físico y el marco legal. No tenemos la capacidad de negociar directamente sino a través del CCHS en el que quedamos diluidos por el sobrepeso de los otros Institutos de Humanidades y Ciencias Sociales que tienen otra historia. El futuro dependerá de los propios investigadores. Cuando lo creamos no queríamos que un Instituto del CSIC como ese reprodujera lo que se podía hacer en cualquier departamento universitario. Queríamos que se reinventara constantemente: buscando un lenguaje nuevo para la filosofía, detectando nuevos sectores de reflexión, contaminando de filosofía otros saberes etc. Decíamos, simplificando un poco, que no queríamos que el Instituto fuera un departamento de historia de la filosofía en el que se contara por enésima vez lo que los filósofos han dicho o se han dicho. Detectar lo que da que pensar y no repetir lo que se ha pensado, esa era la tarea.

JAZ - Otro de los proyectos más relevantes de política científica que has impulsado es la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Ahora que está a punto de completarse, ¿qué valor le das al esfuerzo colectivo que se ha materializado en los 32 volúmenes publicados? ¿Qué experiencias resaltarías en la colaboración de intelectuales de toda Iberoamérica? ¿Existe una forma específica iberoamericana de pensar y abordar las cuestiones filosóficas y culturales? ¿O al menos se han puesto las bases para acometer un proyecto real de pensamiento iberoamericano? ¿Tiene alguna posibilidad de adquirir relevancia y perfil frente al pensamiento anglosajón y lo que se denomina filosofía continental? ¿Por dónde crees que habría que avanzar en este camino?

RM - Empezamos con el proyecto de una Enciclopedia Iberoamericana en 1987, es decir, antes de que se desencadenara el proceso de globalización que hoy nos invade. Respondía a la vocación iberoamericana del Instituto. Algunos entendimos que había llegado el momento de acometer una obra de gran envergadura, por varias razones: había un nivel que lo aconsejaba; se habían creados lazos de confianza

entre filósofos de los distintos países hispanohablantes, que lo hacían posible; y la situación económica de España permitía que lo pusiéramos en marcha. Contamos desde el primer momento con el apoyo del entonces Secretario General del Ministerio, Alfredo Pérez Rubalcaba, y con el de Emilio Muñoz, Secretario General del Plan Nacional de Investigación y luego Presidente del CSIC. Ahora que está a punto de acabar, puedo decir que ha sido una experiencia apasionante. Nos hemos conocido mejor, hecho congresos multitudinarios y dado pasos en dirección a esa comunidad filosófica iberoamericana. Hemos echado las bases para reivindicar un lugar propio en un mundo económicamente globalizado pero, desde el punto de vista cultural, achicado por el predominio del imperio que es quien impone la agenda del pensar y ésta está escrita y pensada en inglés. Para poder seguir avanzando, habría que profundizar la pregunta de qué significa pensar en español, es decir, en una lengua que cobija experiencias distintas y enfrentadas, como son las del dominador y del dominado, siendo uno y otro figuras complejas no fácilmente identificables. Pensar en español es, por eso, un pensar con memoria. Creo que este camino es fecundo. Es verdad que cualquier lengua tiene razones suficientes para pensar haciéndose cargo de un pasado lastrado con pesadas deudas históricas. Pero el español tiene, además de eso, una tradición que va de Cervantes a Unamuno, pasando por Las Casas o María Zambrano, que ha entendido el pensar como el hacerse cargo del lado oculto de la realidad. El que se haya interpretado esa sensibilidad como una cierta incapacidad para el filosofar canónico (que suele preferir los hechos y despreciar los no-hechos), más propio de la literatura o del arte que del filosofar, es una cuestión irrelevante para el tema que nos ocupa. "Pensar en español" es un camino a seguir y habría que hacerlo antes de que se apoderen de él los aventureros.

JAZ - El proyecto de investigación "Filosofía después del Holocausto", que diriges desde hace casi tres lustros, representa una aportación ciertamente singular al panorama cultural, filosófico y político español. En el descubrimiento de la relevancia de Auschwitz y de los retos que plantea esa catástrofe quizás haya influido tu formación alemana. Sin embargo, tú has subrayado siempre su significación universal y la importancia de pensar esa significación también para el contexto español e iberoamericano. ¿Crees que se ha conseguido algo de lo que pretendías

con este proyecto? ¿Qué aspectos de los que se han investigado, debatido y publicado a lo largo de casi tres lustros crees que han alcanzado más relevancia? ¿Pienzas que es necesario seguir pensando los fenómenos y acontecimientos actuales desde la perspectiva crítica que se hace cargo de la quiebra civilizatoria del genocidio judío durante la II Guerra Mundial?

RM - Cuando empezamos este proyecto no había en España cultura del holocausto. No se conocían los textos básicos, ni siquiera estaban traducidos. La opinión pública opinaba que este era un asunto de judíos y alemanes. Los filósofos, por su parte, engolaban la voz para hablar del mal metafísico al tiempo que despreciaban el tema "Auschwitz" por filosóficamente irrelevante. Eso ha cambiado. Hemos conseguido que los testimonios más relevantes y que los textos filosóficos de referencia sean traducidos, unas veces por iniciativa nuestra y otras, por nuestro consejo. Hemos llevado el tema a los periódicos y a los congresos. Hay tesis doctorales, tesinas, másteres... Hemos hecho un gran trabajo. Y lo digo en plural porque este ha sido un proyecto de investigación que se ha sostenido en el tiempo y en intensidad gracias a sus participantes. Todos nos hemos enriquecido y yo más que nadie. Yo os he leído a todos vosotros y he visto el alto nivel del grupo. No sé si hay otro ejemplo en España de un grupo de investigación que haya sacado académicamente a flote un tema considerado inicialmente marginal, que lo haya puesto en la agenda de la reflexión canónica, que lo haya publicitado, que haya influido en editoriales y que lo haya hecho llegar a la opinión pública. Y sobre todo, que haya generado categorías con las que pensar otros temas, a primera vista alejados, pero de actualidad, tales como el tema de las víctimas de terrorismo o la memoria histórica. Tienes razón cuando dices que en nuestro seminario sobre "Filosofía después de Auschwitz" no es el enfoque historicista el que nos interesa; tampoco exageremos la singularidad de Auschwitz hasta el punto de hacerla incomparable o incognoscible (sí que es incomprensible, por supuesto). Auschwitz es como un laboratorio del mal en el que aparecen de una forma eminente rasgos del mal que luego podemos identificar en otros genocidios o experiencias históricas. En Auschwitz se dieron cita una serie de lógicas históricas que es necesario identificar bien para luego preguntarse si no seguirán vigentes, aunque con mutaciones más refinadas. Tenemos por delante tomarnos en serio el Nuevo Imperativo Categórico de Adorno,

esto es, repensar todo a la luz de la barbarie para hacer justicia y para que la barbarie no nos alcance de nuevo.

JAZ - *Constelaciones* es una revista que pretende reivindicar la actualidad de la Teoría Crítica. Nos gustaría saber cuándo fueron tus primeros contactos con los autores que habitualmente se consideran los representantes de esa tradición de pensamiento (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse, W. Benjamin, etc.), cuáles tuvieron más relevancia para ti y algo del contexto social, político y cultural en que se produjo esa primera aproximación. De entre todos esos pensadores, ¿quién o quiénes crees que resisten mejor el paso del tiempo? ¿Piensas que tiene sentido seguir pensando la realidad presente teniendo en cuenta sus aportaciones?

Cuando llegué a Münster, en 1966, se hablaba mucho, en el corro de la "politische Theologie" de Metz, de memoria; también de Bloch y menos de los primeros frankfurtianos. Metz hablaba de memoria pero desde una cultura que no estaba directamente vinculada con Benjamin o Adorno, sino más bien con su empeño en liberar a la teología de los parámetros idealistas o platónicos, rescatando el "Geist" de Israel. Esa memoria teológica, que no era todavía "die anamnetische Vernunft" sino la "memoria passionis", él la entendía, sin embargo, como un presupuesto necesario a la construcción de la razón. Quiero decir con esto que, en torno a Metz, el terreno estaba abonado para que Benjamin y Adorno y Horkheimer tuvieran una acogida singular y también para que estos pensadores fecundaran sus propias intuiciones. Las cosas fueron deprisa porque a lo largo de la revuelta de los estudiantes en los años 1968 y 1969, se podían ver fotocopias de *Dialektik der Aufklärung* y de otros textos en cada esquina a precio de saldo. Es verdad que los más jaleados eran Marcuse y Horkheimer o Adorno, mucho menos Benjamin al que algunos querían transformar en una especie de Che Guevara. En ese error no caía Metz pues lo que a él le atraía de Benjamin o Adorno no eran sus teorías emancipatorias, de las que ya se encargaban los estudiantes, sino su forma de entender el sufrimiento humano no como "Natur" sino como "Geschichte", es decir, no como fatalidad sino como un escándalo. ¿Que quién ha resistido mejor el paso del tiempo? Depende de la lectura que hagamos de ellos. Mientras a Benjamin se le ha tenido recluido en la hornacina de la cultura o del arte, interesaba menos. Han sido las lecturas más políti-

cas las que has despertado interés más allá de la academia. Creo que las lecturas que hace Juan José Sánchez de la justicia en Horkheimer o las lecturas no estetizantes que haces tú de Adorno tienen un gran recorrido.

JAZ - El número en que se publica esta entrevista está dedicado a Walter Benjamin. No cabe duda de que este pensador ha adquirido una enorme presencia en los debates actuales, también dentro del mundo académico. Quizás deberíamos alegrarnos por ello, pero como todas las recepciones de pensadores marginados y no domesticados en su tiempo, también la que afecta hoy a Benjamin puede amenazar con su neutralización y domesticación gracias a los mecanismos implacables de la industria cultural y académica. Tú has sido uno de los filósofos que más ha contribuido a la recepción de W. Benjamin en España e Iberoamérica, ¿qué tipo de recepción crees que puede hacerle justicia a su pensamiento? ¿Qué puede seguir siendo inquietantemente crítico en él? ¿Qué deberíamos tener en cuenta para no terminar agostando una fuente tan genuina de verdadero pensamiento?

RM - El peligro de que hasta un Benjamin sea devorado por las modas es grande y no sé si evitable. Él nos prevenía contra ese peligro al dejar bien claro que quien puede conocer lo que él trata de enseñar en ese máster en historia tan especial que son sus Tesis, no es cualquier curioso o matriculado en historia, sino un sujeto en situación de peligro o, como dice en otros lugares, el oprimido que piensa. Claro, nosotros, los académicos o los periodistas, podemos interpretarle como mejor podamos, pero en el momento en que silenciemos su gesto filosófico originario de "¡no hay derecho!, otros vendrán que, desde la experiencia de injusticia, sabrán leerle mejor. Lo que me produce terror -porque es evitable- es hablar de Benjamin sin enterarse de lo que dice. Hace poco vi a un reconocido escritor español retorcerse en público, tratando de explicar "lo más profundo de Benjamin". Esa profundidad consistiría, según nuestro especialista, en ver cómo "ese ángel vuela hacia atrás empujado por un viento que viene del paraíso". ¿Se imagina alguien el remolino del pobre ángel?

JAZ - Has dedicado un libro a traducir, interpretar y comentar aquellas Tesis de W. Benjamin que han pasado a la posteridad bajo el título *Sobre el concepto de*

historia. A tu juicio, ¿qué crees que convierte a este breve texto en un texto capital del siglo XX? ¿Qué tendrían que cambiar los lectores de sus hábitos de pensamiento y acción para hacerse cargo del contenido de las tesis y comprenderlo? ¿Sigue provocando sorpresa y desconcierto? Por otro lado, uno de los aspectos más desconcertante y extraños del pensamiento de W. Benjamin es la manera como pone en relación religión y política. Desde el *Fragmento teológico-político* a las *Tesis sobre el concepto de historia* no deja de descolocar los universos categoriales y práctico-políticos en los que había cristalizado esa relación en la modernidad. ¿En qué medida te ha servido de inspiración esta aportación bejaminiana para tus propias reflexiones teológico-políticas? ¿Te parece que el contexto español ha sido receptivo a tus aportaciones en este sentido o más bien carecía de sentido musical para esa melodía?

RM - Sigue siendo un texto sorprendente y provocador. Este dialéctico de la ilustración quiere sentar las bases para repensar de nuevo el proyecto ilustrado que ha fracasado porque el siglo XX es la muestra de un mundo irracional e inmoral, es decir, lo contrario de lo que la Ilustración prometía. Lo que hace Benjamin es situarse en el punto de partida de la Ilustración histórica, ese momento en el que la Ilustración sienta sus bases al declarar a la religión asunto privado y reivindicar la razón para sí la gestión de la ética, de la política y de la ciencia. Si el proyecto no ha dado de sí lo esperado habrá que repensar el reparto de papeles entre la razón y la religión. Y aparece su cuento de la partida de ajedrez, con el muñeco mecánico y el enano feo y jorobado oculto entre sus faldones. La alianza entre "el materialismo histórico" y "la teología" es el nuevo punto de partida para una nueva Ilustración. ¿Cuántos de los que se emboban con Benjamin aceptará seguirle por ese camino? Leía el otro día en un periódico que Juan Luis Cebrián y Henri Lévy habían mantenido un coloquio en público y que a la vista de los fundamentalismos que padecemos, uno y otro, invocaban como remedio el espíritu de Voltaire... Pues que Santa Lucía les conserve la vista.

Lo que está en juego no es la solución de "la cuestión religiosa", como se decía antes, sino de la "cuestión de la racionalidad". No creo que Benjamin quiera salvar la religión, sino al mundo. Lo que ha visto es que una razón sin conexión con las tradiciones religiosas que la han fecundado en el pasado, acaba convirtiéndose en un peligroso mito. El mesianismo, tal y como él lo entiende, es una reserva de

experiencias que pueden fecundar a la razón. Esa intuición es la que anima al último Habermas aunque su teoría deliberativa impida tomárselo en serio.

Este tipo de discurso tiene, en una cultura como la alemana, respetabilidad, de entrada, mientras que en España, que no ha salido de la dialéctica clericalismo-anticlericalismo, la cosa es más complicada. No creo que nos hagan mucho caso. Desde el punto de vista político, domina el laicismo; entre el cristianismo progresista lo que seduce es la "teología liberal", ese tipo de cristianismo dispuesto a dar la razón a la razón moderna, quitándosela a Rouco, como si el problema fuera Rouco y no esa racionalidad que no sabe adónde va. ¿Y en filosofía? Me cuesta reconocer entre los filósofos españoles la responsabilidad histórica de su pensar. Hay excepciones pero la mayoría parece que dialogan con la pared, aunque sea una pared llena de libros. Si se atrevieran a pensar nuestro tiempo —el de las crisis económicas, el de la destrucción del medio ambiente, el que ha creado medios suficientes para acabar con la vida del planeta, el que se preocupa cada vez más con la memoria y responsabilidad histórica etc., etc.— la primera Tesis de Benjamin parecería como el paso obligado para una respuesta atendible.

JAZ - Otro aspecto del pensamiento de W. Benjamin que también posee una enorme relevancia en tu reflexión es la centralidad de la víctimas, de los oprimidos, los derrotados, de los insignificantes. Tus exploraciones sobre esa centralidad se han adentrado en el terreno epistemológico, ético y político. ¿Qué te ha llevado a conceder a las víctimas esa centralidad? ¿Cómo crees que se puede proteger frente a visiones reductoras que las minorizan y desempoderan, si se me permite el vocablo? ¿Se esconde, como algunos sospechan, detrás de esa centralidad una renuncia a la lucha política o una demonización del poder? ¿Puede existir de verdad una política desde las víctimas?

RM - La centralidad de la víctima está planteada en la Tesis VIII de Benjamin cuando relaciona progreso con fascismo. Lo que tienen en común es la lógica histórica. Uno y otro entiende que la historia se construye sobre víctimas, es decir, que la conquista de las metas que se plantea la política conlleva inevitablemente un costo humano y social. Pues bien, la interrupción de esa lógica histórica consiste en visibilizar a las víctimas. ¿Es eso despolitización de la política? No lo creo porque la lógica consecuencia de esa visibilización es replantear la relación entre violencia

y política, también entre violencia y democracia. En el estudio que hice sobre las víctimas en el País Vasco llegaba a la conclusión de que las víctimas condicionan cualquier salida política porque los interlocutores son ya tres y no dos, como siempre se pensó: el Estado, ETA y las víctimas. No hay solución política moralmente aceptable que no pase por hacer justicia a las víctimas, es decir, por responder en justicia a los daños o injusticias causados que son personales, políticos y sociales. No hay pues despolitización sino convencimiento lógico de que para tomarse en serio la justicia a los vivos hay que tener en cuenta la justicia a los muertos. Esa es la novedad porque eso significa revisar la idea de que en democracia no hay nada que condicione la libre decisión de los ciudadanos. Pues bien, tras lo dicho hay que matizar esa afirmación de la soberanía de la decisión libre del pueblo: la libre decisión no es el punto cero porque hay una responsabilidad adquirida. Hay que repensar la democracia incorporando los conceptos de deuda y duelo.

JAZ - Cuando se pone en el orden del día político la justicia de las víctimas, algunos creen que se sobrecarga la política con expectativas mesiánicas desmedidas y, por otro lado, se corre peligro de perder radicalidad posible en el gobierno. Tú sigues viendo en esa justicia una clave fundamental para el giro radical del que está necesitada hoy más que nunca la política. ¿Dónde pones el acento para hacer plausible tu visión? ¿Cuáles son los obstáculos que tenemos que salvar para hacernos cargo de esa propuesta?

RM - También se ha criticado este planteamiento diciendo que se exige de la política más de lo que puede dar de sí. Creo que no porque lo que en el fondo se plantea es, como acabo de decir, relacionar la política entre los vivos con la justicia a los muertos. Esto suena fuerte porque ¿qué justicia humana cabe ante la injusticia que supone el crimen? Poca o "débil", como dice Benjamin: sólo cabe reconocer la vigencia de una injusticia. Es poca cosa, pero es fundamental porque si el crimen prescribe porque pasan 20 años o porque el victimario no puede reparar debidamente el daño causado o porque el terrorista anuncia que deja de matar ¿qué impide que el crimen se repita si basta, por ejemplo, dejar de matar para que todo se olvide? El problema de la justicia no depende del castigo al culpable sino de la reparación del daño o daños causados. ¿Es esto excesivo? Lo sería si la política fuera en exclusiva para los vivos (que es lo que siempre se ha pensado). Lo que digo

es que sin hacernos cargo de las injusticias hechas a los muertos, no hay manera de plantear con rigor la justicia entre los vivos. Ese es el punto que merece ser discutido.

JAZ - Suelen decir que la memoria está de moda o por los menos que está presente en todos los debates actuales, pero luego precisas que se ha convertido en un cajón de sastre en la que caben muchas formas de entenderla. Cabría hablar de una ambigüedad de la memoria, de formas de memoria que son olvido (musealización, políticas domesticadoras de la memoria y formas de la industria cultural de la memoria) y de pérdida de memoria histórica. No es fácil hacerse oír y entender, ni entre los defensores ni entre los detractores de la memoria. ¿Qué resaltarías de tú forma de entender la memoria que debería tenerse en cuenta en los debates actuales en torno a la racionalidad, a la relevancia política del pasado, a la construcción de la historia, a la producción artística, etc.? ¿En qué sentido van unidos memoria y pensamiento crítico? ¿Por qué la memoria del pasado tantas veces traumático, de las injusticias no saldadas, de las expectativas y esperanzas no cumplidas, es tan relevante para replantear a fondo el conocimiento, la moral, el arte, la política?

RM - Es verdad, vivimos tiempos de memoria o, al menos, de prestigio social de la memoria. Pero a la vista de los debates que tenemos delante, la memoria se dice de muchas maneras. Lo primero que habría que decir es que el pasado no es un coto cerrado para los historiadores, sino un rico caladero de sentido en el que pesca la historia, claro, la literatura y la filosofía. Filósofos como los que aquí tenemos presentes se han "especializado" en un pasado determinado, en el pasado ausente, en la memoria de los no-hechos. Entienden que es el único pasado que merece la pena porque el otro pasado, el de los vencedores, ya está presente y no se le echa de menos. Esa ausencia en un presente que se ha construido sobre sus espaldas es lo que da fuerza crítica a la memoria de este pasado. Si reconociéramos los sacrificios, los esfuerzos anónimos, las víctimas, sobre las que está construido el bienestar relativo de una parte de la sociedad o de la humanidad, deberíamos cambiar las reglas de juego. No es de recibo que el 20% de la humanidad disponga del 80% de los recursos de la tierra; ni lo es que el prestigio de la velocidad, promovido desde la ideología del progreso y desde los intereses económicos, causen al año 1.300.000

muerdos en las carreteras y cerca del 50 millones de heridos graves. Pero la indiferencia social respecto a estos sinsentidos, sólo se explican desde una cultura milenaria que, desde todos sus frentes (el teológico, el filosófico, el científico, el artístico, etc.) se ha esforzado en invisibilizar a las víctimas, es decir, en hacerlas insignificantes, en privarlas de significación. Todo el misterio estriba es resignificar a las víctimas.

JAZ - Por último, ¿qué dirías a jóvenes que se aproximan con interés a esta tradición de reflexión y pensamiento que es la Teoría Crítica? ¿Los animarías a seguir pensando la realidad presente en esa estela? ¿De qué les advertirías?

RM - Dice Georg Steiner que nueve sobre diez europeos miraron hacia otra parte cuando los nazis abrieron los campos. La filosofía también lo hizo. Fueron pocos los que, como Benjamin, miraron de frente a la Gorgona para arrancarla su secreto. Y menos todavía los que, tras conocer la medida de la barbarie, pensaron en consecuencia. La Teoría Crítica fue la excepción. Si hoy siguen vigentes tantas lógicas letales es porque el programa filosófico propuesto por la Teoría Crítica sigue pendiente de realización. Notemos que la mayoría de corrientes filosóficas que dominaron la Europa de la posguerra eran las mismas de antes, es decir, la filosofía siguió como si nada hubiera ocurrido. Sólo gente como Adorno supo pensar de nuevo. La Teoría Crítica, además de conocimientos materiales preciosos, aporta un punto de vista para leer al resto de la filosofía que ninguna otra iguala. Me refiero al *dictum* adorniano según el cual "dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad". Si el joven filósofo quiere informarse de lo que han contado los filósofos, puede acudir a cualquier facultad de filosofía. Si lo que busca es aprender a pensar su tiempo, el camino es el que lleva a esta escuela.