

La causa de las víctimas. Por un planteamiento anamnético de la justicia. (o sobre la justicia de las víctimas) *

* 2ª Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March, martes 8 de abril de 2003

Reyes Mate

“Indiferencia y crimen son lo mismo”

Marek Edelman

1. En castellano el término justicia puede entenderse como una virtud o como sinónimo de verdugo: *el justicia* es el que ajusticia. Pese a esta lejanía semántica hay algo en común entre ambas significaciones si recordamos que la justicia tiene ver más con el castigo al culpable que con la reparación del daño causado a la víctima¹. Un somero repaso al derecho penal nos muestra que la justicia se ha vertebrado en torno a los siguientes ejes: la autoridad de la ley, la seguridad de la sociedad o la educación del culpable.

Según el antropólogo M. Maus², la justicia empieza siendo la sanción aplicada a quien transgrede una prohibición sagrada y acabará siendo la sanción por la transgresión de una ley. La ley es el trasunto secular del tabú y la justicia consistirá en uno y otro caso en restaurar la autoridad del tabú o de la ley. Otro eje explicativo es el discurso político-económico que se articula en torno a los intereses inmanentes de una comunidad amenazada. La justicia (y el castigo) tienen que ver con la defensa de la sociedad. Hacer justicia significará neutralizar al peligroso con la cárcel o el internamiento psiquiátrico. El tercer eje es de tipo psicopedagógico y pretenderá la recuperación social del condenado mediante la pena. La justicia y el castigo están en función de la educación o regeneración del individuo. Autoridad de la ley, defensa de la sociedad, educación del individuo serían los conceptos vertebradores de justicia subyacente al derecho penal occidental³.

2. De estos tres sistemas explicativos están ausentes las víctimas, es decir, los afectados por la injusticia. Cuando reaccionamos espontáneamente ante un atropello con un “no hay derecho” apuntamos en la dirección de la víctima, hasta que llega el juez y la hace invisible.

Hay que decir de entrada que algo está cambiando en este orden de cosas. Si hasta hace poco tiempo la víctima era una figura con la que sólo cabían, además de alguna condecoración, condolencias y compensaciones económicas, ahora, sin embargo, se habla también de la justicia a las víctimas. Si se plantea, por ejemplo, la necesidad de recordar la guerra civil, se dice que es para que la historia no se repita y para hacer justicia. Los delitos sexuales, las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación, la implicación entre testimonio e historia, han puesto en primer plano a las víctimas. Cuando, en las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación, el autor de un crimen, una violación o una tortura, deja de ser considerado como objeto de reeducación para ser visto como el autor de una decisión con capacidad de acción y negociación, es con la víctima directamente con quien tiene que vérselas y no con un representante de la ley.

Este interés por la víctima resulta de la confluencia de dos culturas: la de la memoria y la reconstructiva.

a) La cultura reconstructiva se llama así porque la injusticia es vista como una acción que destruye una relación y que la justicia debe reconstruir. Esta cultura o sensibilidad tiene múltiples manifestaciones no necesariamente vertebradas. Existe, por un lado, una ética reconstructiva que se presenta como una síntesis de

¹ Paul Ricoeur ha visto en esa tendencia un resto de venganza a la que el famoso garantismo trataría de darle un aire de civilidad, cf. P. Ricoeur “Justice et vengeance”, *Le Juste 2*, Editions Esprit, 2001, Paris, 257-266

² Citado por F. Gross (2001) en *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, éditions Odile Jacob, Paris, 17

³ Remito para todo este tema a la obra ya citada de A. Garapon, Frédéric Gros, Thierry Pech

narración y argumentación o, si se prefiere, de aproximación del ideal universal y abstracto de la justicia discursiva a la solidaridad real con sujetos individualizados⁴. Pero quizá sea el derecho, sobre todo el penal, el campo en el que más se ha desarrollado⁵. Lo que caracterizaría al derecho animado por esta cultura sería la sustitución del vínculo entre justicia y castigo por el de justicia y reparación de las víctimas. Ahí se produce un desplazamiento de acentos que va de la intencionalidad del acto al perjuicio objetivo, como en la justicia de los antiguos, punto este que ha servido para que algunos se pregunten si no estamos ante un cierto retroceso ético⁶. La prueba de este retroceso sería la presencia de la cultura de la venganza caracterizada precisamente por el reequilibrio natural de un orden alterado por la injusticia⁷. Una manifestación reciente de esta nueva sensibilidad la encontramos en lo que Kymlicka llama “teoría feminista de la justicia”, definida por el cuidado (*Sorge*) y atención a lo concreto, a los daños causados en el individuo concreto, más que en la defensa de principios; más sensible a la respuesta imaginativa ante situaciones concretas que a aplicaciones más o menos mecánicas de la norma⁸.

b) La cultura de la memoria es un fenómeno relativamente nuevo, al menos en sus expresiones públicas. En la actualidad, sin embargo, se ha hecho presente en el arte (filmes sobre Auschwitz⁹), en museos, en la irrupción del testigo en la elaboración de la historia, etc. Pero es en el orden del pensar en el que la cultura de la memoria tiene su cita más importante. Re-pensar Auschwitz, significa, en primer lugar, como ya hemos dicho, recuperar la tradición de los “anunciadores del fuego” ya que fue la centralidad de la memoria lo que les permitió perforar la costra de la lógica dominante y llegar a ver, bajo la mansedumbre del progreso, los vientos de la catástrofe; y, además de eso, tomarse a Auschwitz como lo impensado que da que pensar.

Estamos, pues, en presencia de dos sensibilidades complementarias: una que pone el acento en la singularidad de la víctima (reconstruccionismo) y la otra, en la memoria de la misma. Ambas se complementan en el sentido de que se reconoce la interpelación de la víctima pasada. La conjunción de esas dos cultura empieza a tener carácter de normalidad en la conciencia contemporánea. Ya no es infrecuente relacionar justicia con pasado. Cuando un historiador¹⁰ dice que hay que recordar no sólo para evitar que la historia se repita sino además para “hacer justicia a las víctimas”, está recogiendo esa confluencia de culturas de que estamos hablando. Por supuesto que esa declaración es un importante paso adelante. Si resulta que sólo recordamos para que la historia no se repita, estaríamos como sacando el último jugo a los muertos en beneficio de los vivos. Bajo el señuelo de una reflexión responsable lo único que se oculta es nuestra propia supervivencia. Sólo pensamos entonces en nosotros mismos. Recordar, además, para hacer justicia a las víctimas es salir de nosotros mismos, alcanzando así un nivel de reflexión inhabitual en la moral y en la justicia.

Los problemas empiezan cuando hay que responder a la pregunta ¿qué significa eso? ¿qué significa hacer justicia a las víctimas pasadas?. Las respuestas habituales, las que acompañan a ese interés nuevo y casi automático por las víctimas, que acabamos de ponderar, es de los más decepcionante: se trata de honrar a los muertos, sacándoles de las cunetas o “corralillos”¹¹ para enterrarlos dignamente y que así descansen en paz. Como esa respuesta no satisface, de ahí la pertinencia de la pregunta: ¿qué significa eso?

3. Antes de intentar una respuesta a esa pregunta hay que detenerse en ese continente significado bajo el término “justicia”. Es un continente porque no sólo cuenta con una larga historia, sino que además ocupa el lugar central de la moderna filosofía política. Rawls dice que es la piedra angular de la política, es decir, ya no ocupa un lugar acotado (ser una virtud), sino que es el centro, el fundamento moral de la sociedad. Ante un continente tan vasto en tiempo, espacio y profundidad, lo que aquí podemos hacer tiene que resultar de una desmesurada simplificación. Algo hay que decir, sin embargo, para poder responder a la pregunta que hemos dejado en el aire.

Desde el punto de vista filosófico la justicia es un concepto que ha sufrido una profunda

⁴ Jean Marc Ferry (2001) *La ética reconstructiva*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá

⁵ Cf. A. Garapon “La justice reconstructive”, en A. Garapon, F. Gros, T. Pech (2019), 251-325

⁶ Si Hegel decía que “antiguos eran éticos pero no morales”, la ética reconstructiva supondría desandar lo andado, regresando a una ética en la que la autonomía del sujeto pasa a segundo plano.

⁷ Aunque el término venganza evoca en la actualidad sentimientos primarios de ajuste de cuenta, remite, sin embargo, a un auténtico momento fundador de la justicia, muy alejado de lo que hoy da a entender, Cf...

⁸ W Kymlicka (1992) *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, Oxford University Press

⁹ Desde 194 a 1969 se fabrican en los EEUU unas quinientas películas de las que sólo una, *El diario de Anna Frank*, dedicada a la memoria del holocausto. La cosa ha cambiado en los últimos años: el archivo de Spielberg -*Survivors of the Shoah Visual History Foundation*-, fundado en 1994, había filmado en seis años más de 300.000 testimonios y sigue, Cf Wieviorka (1998), *L'ère du témoin*, Plon, 143 y ss

¹⁰ Me refiero a la entrevista de Carmen Iglesias en El Semanal de El País, domingo 17 de noviembre del 2002

¹¹ No se trata de minimizar la importancia que tiene la figura del “corralillo” o muladar en el que eran enterrados los que no merecían descansar en sagrado, Cf Jiménez Lozano *Los cementerios civiles*, Taurus, Madrid

transformación. Sin pretender hacer una larga historia, séame permitido al menos señalar los rasgos que diferencian la justicia de los antiguos de la de los modernos

Para los antiguos¹², la justicia era algo material y tenía como referente el otro. Tenía que ver, en efecto, con talentos o cosas, y el sujeto de la justicia era quien había padecido injusticia, es decir, el otro. La justicia, decía por ejemplo Santo Tomás, consiste en que se restituya al otro lo que es suyo, y lo de menos es que esté o no de acuerdo el que tiene que restituir: lo importante es la injusticia objetiva y el otro. La virtud de la justicia no tiene que ver con el sentimiento o la voluntad del deudor, sino con la reparación del daño. En ese acto objetivo y no en la disposición subjetiva acontece la virtud de la justicia. Este mismo autor, en la estela de Aristóteles, hablaba de una *justicia general* que no tenía que ver con la distribución de bienes sino con la creación del bien común mediante el desarrollo de los talentos de cada cual. La justicia general no tiene que ver con el Producto Interior Bruto sino más bien con la riqueza en humanidad de una comunidad. Sólo después de haber establecido la justicia *general* como derecho de cada ser humano a conformar el bien común -y por tanto el derecho a desplegar todas sus virtualidades- se hablaba de la justicia *particular*, ya sea la distributiva o la conmutativa.

Para los modernos, por el contrario, el sujeto de la justicia no es el otro, sino nosotros. Nosotros, en efecto o, como diría Habermas, la comunidad ideal de diálogo, es la que establece qué es lo justo e injusto, lo bueno y lo malo. Y, el contenido de esa operación es la libertad: lo que permite que una decisión sea justa es que quienes lo deciden lo hagan con el mismo grado de libertad. El objetivo de la justicia no es la respuesta al daño causado, sino la imparcialidad del procedimiento de decisión. Pensemos, por ejemplo, en las teorías discursivas de la justicia: el sujeto de la justicia es el nosotros que tiene que decidir lo que es justo o injusto; pero lo justo o injusto se juega en el procedimiento con que se decide: lo justo es decidir con criterio imparcial -libre pues de toda la presión que signifique el interés o la experiencia de injusticia-, de ahí que el filósofo del derecho argentino, Santiago Nino¹³, llegara a la conclusión de que la justicia moderna fuera un reparto equitativo de la libertad, y no del pan, añadido por mi cuenta, como era la justicia de los antiguos.

Este trueque substancial se nos presenta bajo el manto erudito y mundialmente celebrado del “paso de lo bueno a lo justo”, dando a entender que la justicia de los antiguos (subsumida bajo el epígrafe de lo “bueno”) era una para andar por casa, mientras que la nueva justicia (la sugerida en la rúbrica de lo “justo”) sí tiene en cuenta la complejidad de la vida moderna y por eso puede ser universal. Este enfoque, que se suele presentar como un progreso, conlleva una grave pérdida: ahora resulta que no podemos hablar de injusticia hasta que no hayamos decidido ente todos qué es justicia (ni habrá pobres hasta que no hayamos decidido los demás qué sea la pobreza). Lo que se pierde con este planteamiento es que la justicia nace como respuesta a la injusticia. El sujeto de la justicia es quien padece la injusticia.

Hay que despedir la concepción platónica de que la justicia hay que importarla del mundo de las ideas. La humanidad no tuvo que esperar a la definición de la idea de justicia para saber lo que era la injusticia. La injusticia es una experiencia de sufrimiento y la justicia es la respuesta a esa experiencia. Preguntar por la justicia de la víctima es reconocer que la injusticia de la víctima es el lugar de la justicia. No los espectadores del crimen -y todo el procedimentalismo convierte a los potenciales participantes en el proceso de decisión en espectadores, es decir, en observadores imparciales de un acontecimiento- sino quien padece la injusticia tiene la palabra que desencadena el proceso de la justicia¹⁴.

¹² Para Aristóteles véase el libro III de *Política*; para St. Tomás, la *Summa Theologica* II II, 57, 58 y 68

¹³ Nino, S. (1996) “Justicia”, en E. Garzón Valdés y F. Laporta (eds) (1996) *Justicia y Derecho*, Eiaf, Trotta, Madrid, 478.

¹⁴ Quien ha captado la relegación de la víctima en un planteamiento como éste, en el que lo justo se decide al margen de la experiencia de la víctima, es Jean Améry con su idea del resentimiento. Cuando Améry advierte, después de la guerra, que las democracias occidentales se construyen en base a valores cuyo denominador común es la la significación general -lo que vale para todos- reivindica el resentimiento como figura moral. Lo que pretende entonces es que “el delito adquiera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen”. El resentido quiere compartir con el verdugo el carácter inmoral del crimen. Eso significa, ante todo, compartir la soledad de una experiencia fundamental que tiene la víctima pero desconoce el verdugo: la de llegar a desear que aquello nunca hubiera ocurrido. Le duele que sólo él viva con ese deseo y aspira a que el verdugo llegue a la misma experiencia. No busca la venganza, sino que el asesino experimente la maldad de su acción, es decir, que llegue a desear que aquello no hubiera ocurrido ni para él, ni para el otro. Para ilustrar su idea cuenta la ejecución de un torturador nazi en Amberes, un tal Wajs, quien ya en el patíbulo, sintió que también él estaba deseando que aquello no hubiera ocurrido; entonces “dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo”, dice Jean Améry .Cf Jean Améry (2001) *Más allá de la culpa y de la expiación*, Pre-Textos, Valencia, 151

Es evidente que el resentimiento es un concepto límite, expuesto a muchos peligros. Puede encubrir un

4. Con todo, el rasgo más significativo de la justicia moderna -rasgo que comparte con los antiguos- es a la vez una alergia al pasado. La introducción de la dimensión temporal en la teoría de la justicia prococa vivo rechazo pues no es éste un asunto que les pille de nuevas, sino algo sobre algo que tienen bien reflexionado. McIntyre dice, por ejemplo, a propósito de Rawls, que “la justicia es asunto de modelos presentes de distribución para los que el pasado es irrelevante”. Lo que sea justo lo decide la teoría de la justicia y antes de la teoría no hay justicia y, por tanto, tampoco injusticia¹⁵. Otro tanto ocurre con quienes, valorando la condición temporal para toda reflexión teórica, intuyen que bajo el manto de la memoria se camufle el veneno del resentimiento. Tal es el caso de Todorov. Se abusa, en efecto, de la memoria cuando se recuerda para mantener vivo el odio ancestral, como les ocurrió a los Serbios en su reciente confrontación con los otros pueblos de la Ex-Yugoslavia¹⁶. Fue la memoria la que les llevó a la barbarie, por eso Todorov da la razón a Plutarco que definía la política como el arte de robar al odio su eternización.

El carácter amnésico de la justicia no es conyuntural, ni obedece a los peligros de la memoria, sino que se inserta en el corazón mismo de la modernidad. Cuando Michel Foucault dice que el pensamiento es “de presente”¹⁷, y cuando Habermas subraya sin desmayo el carácter postradicional de la modernidad, están tocando el nervio vertebrador del gran mito moderno: la utopía de la igualdad. Habría que analizar igualmente hasta qué punto figuras jurídicas como la prescripción o la amnistía no responden a esta cultura del olvido. Es, sin embargo, en Rousseau, es decir, en el momento fundante de la moderna teoría de la igualdad donde más clara y aporéticamente aparece la amnesia de la modernidad.

Rousseau, para explicar las injusticias y las miserias derivadas de la injusticia que caracterizan a las sociedades modernas, recurrió a la ficción de un *estado natural*¹⁸ que le va a permitir elaborar una serie de rasgos característicos del ser humano que, al perderse en el camino de la constitución del *estado o sociedad civil*, echarán luz sobre las profundidades de los problemas que plantea la sociedad moderna así como el sentido en el que deben dirigirse las soluciones. El objetivo del constructo *estado natural* es explicar la naturaleza de la sociedad civil. Desde aquel horizonte se perciben con exactitud los problemas de legitimación que tiene el orden civil y se puede, por consiguiente, dar una respuesta adecuada.

Pues bien el *estado natural*, en cuanto contrapuesto al *estado civil*, no se caracteriza tanto por su aislamiento o soledad como por ser un *estado de igualdad e independencia*: los hombres son tan radicalmente iguales en el estado natural que cualquier sombra de sometimiento es inimaginable. Los hombres son tan iguales entre sí como lo fueran los animales de la misma especie antes de que se produjeran las variantes que ahora conocemos¹⁹. Aunque nada hay en el hombre natural que permita divisar algo así como una inclinación natural hacia la vida en sociedad, lo cierto es que ésta se produce debida a factores externos que obligan a los hombres a vivir próximos y luego en sociedad. Y es la sociedad la que “deprava y pervierte al hombre”, es decir,

sentimiento de venganza o la idea de que todo vale -hasta la pena de muerte- con tal de que el criminal llegue a la conclusión de que mejor que “aquéllo no hubiera tenido lugar”. El mismo Primo Levi aconsejaba a Améry que “intentara filtrar su angustia, que no la echara en cara del lector así, con tanta crudeza y aspereza, pues corría el riesgo de contaminar a los demás, sin librarse de ella” (P. Levy, “L’altruí mestiere”, *Opere III*, 615-618). Pero no hay que perder de vista lo que se quiere decir aquí. Lo que se pretende es que el criminal descubra la inmoralidad de su acción pues de lo contrario no hay reconciliación posible. Por eso, nada más lejos de este resentimiento que la pena de muerte que es precisamente la negación de la reconciliación social. Es una exigencia moral para la reconciliación política. Améry ha entendido que una sociedad justa -si entiende lo justo como la decisión libre de los vivos- tratará a las víctimas que osen presentar la factura de la injusticia como aguafiestas de mal gusto: “yo y la gente como yo somos los Shylocks, no sólo moralmente condenables a los ojos de los pueblos, sino también estafados en nuestra libra de carne”, 158.

¹⁵ McIntyre (1987), *Tras la virtud* 305-6, Crítica, Barcelona.

¹⁶ Tzvetan Todorov (1998) *Les abus de la mémoire* (Arlea, Paris), 26. No se puede aceptar de ninguna manera que se identifique esta idea del resentimiento como venganza con la idea que del mismo tiene Jean Améry.

¹⁷ “Creo que lo que aparece en el texto de Kant (se refiere a “Was ist Aufklärung”) es la cuestión del presente como acontecimiento filosófico del cual forma parte la filosofía que se lo plantea”, en M. Foucault, *Magazine Littéraire*, n.º 1, 1984, 35. Las referencias de Habermas sobre el particular son constantes.

¹⁸ J.J. Rousseau *Du Contrat Social* (1ère Version), liv. I, chap. V (“je cherche le droit et la raison et ne dispute pas de faits”). En *Oeuvres complètes III*, ed. Pléyade, Paris 1964, 297.

¹⁹ “Il est aisé de voir que c'est dans ces changements successifs de la constitution qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes; lesquels, d'un commun aveu, sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce avant que diverses causes physiques eussent introduit dans quelque-unes les variétés que nous y remarquons”, en “Discours sur l'inégalité” en Rousseau (1964) *Oeuvres complètes III*, 128.

es la sociedad la que acaba con aquella igualdad de la que disfrutaban aquellos seres naturales. El tono de Rousseau no deja lugar a dudas: "el primero que al vallar un terreno, se apresuró a decir *esto es mío* y se encontró con gentes lo bastante simples para creerle, fue el primer fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, cuántas guerras, cuántas muertes, cuántas miserias y cuántos horrores habría ahorrado al género humano aquel que, arrancando los postes o rellenando el foso, hubiese gritado a sus semejantes: guardaos de escuchar a este impostor; estais perdidos si olvidais que los frutos son de todos y que la tierra no pertenece a nadie"²⁰.

Las desigualdades que encontramos en la sociedad civil son violaciones o perversiones de la situación igualitaria del *estado natural*. Ahora se ve el interés de la laboriosa descripción que ha hecho Rousseau del estado original: poder juzgar la profundidad del mal presente, a saber, que la desigualdad presente es una injusticia. La desigualdad social, vista desde la perspectiva de una igualdad originaria, ha sido causada por el hombre. No es algo natural, ni tampoco una decisión de los dioses: es, pese a tantas opiniones difundidas, empezando por la de Hobbes, un producto de la sociedad ya constituida²¹. Si hay que poner en el activo de la sociedad civil el desarrollo de la razón y de la moral, como dice en el *Discours sur l'inégalité*, que sólo estaban en potencia en el *estado natural*, lo primero que tiene que hacer el hombre adulto es hacerse responsable de los males presentes, frutos del uso de la libertad y de la razón²².

La "caída", el mal radical histórico, es el de la desigualdad, resultado de la apropiación particular de bienes comunes. Y eso se produce en la sociedad civil, es decir, cuando el hombre se decide a hacerse con las riendas de la historia. De esa manera concreta Rousseau el viejo relato bíblico según el cual la historia de la libertad supone la expulsión del Paraíso. Lo que está prefigurado en el mito es lo que la humanidad tiene almacenado en su experiencia: que el uso de la libertad acarrea el asentamiento de la injusticia.

¿Qué hacer?. No cabe una vuelta al origen no sólo porque ése tal nunca existió sino porque la ficción acaba cuando al hombre se le abren los ojos al decidirse por el "conocimiento del bien y del mal". Y aunque el hombre se descubra desnudo no hay manera de volver a cerrarlos. Lo que ahora se le plantea al hombre moderno es reconquistar aquella condición de igualdad e independencia pero desde la sociedad civil, esto es, desde la situación de dominio y sometimiento en que se encuentra, utilizando, empero, lo que esa misma sociedad le brinda: el uso de la razón y de la libertad. Y esa es la tarea del *Contrat Social*. Ahora bien, no cualquier contrato vale, por muy libre que sea: sólo es válido aquel contrato que reconstruya la autonomía e igualdad originaria, destruídas por la sociedad civil, recurriendo a unas armas que no estaban en el momento de la infancia de la humanidad, pero sí en la fase de madurez ilustrada en la que nos encontramos, a saber, la razón y la libertad. El contrato tiene que llevarse a cabo desde la libertad: libertad en el procedimiento y libertad como finalidad. Sólo así puede ser un contrato entre iguales²³.

Si bien nos fijamos, lo que Rousseau ofrece es cambiar justicia por igualdad. Viene a decir lo siguiente: no podemos construir una sociedad que consista en pagar facturas pasadas; hay que olvidar el pasado y para impedir que eso se repita, tenemos que construir entre todos una sociedad en pie de igualdad. La utopía de la igualdad tiene como condición la amnistía general respecto al pasado que ha movido toda la reflexión.

La gran paradoja de la modernidad es haber descubierto la presencia del tiempo en el análisis del presente (haber comprendido que las desigualdades presentes son herencias de injusticias pasadas que comprometen a la generación actual), y haber sacrificado su significación provocadora a una estrategia igualitarista.

¿En qué situación quedan las víctimas, los que no quieren olvidar la injusticia que se les ha hecho?. En la de tener que recurrir a una expresión privada de su protesta, al resentimiento del que hablaba Jean Améry que no es sólo una protesta, un gesto de indignación, sino también la exigencia de que el criminal o delincuente

²⁰ J.J. Rousseau (1964) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 164.

²¹ "Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine, et montrer, dans le tableau du véritable état de nature, combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence que le prétendent nos écrivains", *Discours sur l'inégalité*, 160.

²² Derathé insiste en la continuidad entre el *Discours sur l'inégalité* y *Le Contrat Social* de tal suerte que éste es la respuesta moral a los problemas que aquél plantea. Y cita al propio Rousseau: "tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat Social* était auparavant dans le *Discours sur l'inégalité*", en *Confessions*, liv. IX, (VIII). Cf. Derathé o.c. 131. De esa responsabilidad se hace cargo el *Contrat Social*.

²³ En *Lettres écrites de la Montagne* (Lettre VI) escribe Rousseau: "Par cette condition de la liberté, qui en renferme d'autres, toutes sortes d'engagements ne sont pas valides, même devant les tribunaux humains. Ainsi, pour déterminer celui-ci (es decir, el Pacto Social), l'on doit en expliquer la nature; on doit en trouver l'usage et la fin; on doit prouver qu'il est convenable à des hommes, et qu'il n'a rien de contraire aux lois naturelles". En Rousseau (1964) III, 807

reconozca el mal que ha hecho.

5. ¿Cabe una respuesta política distinta a la del recurso al mito de la igualdad? . Si nos tomamos en serio el punto de partida de Rousseau, esto es, que las desigualdades existentes son injusticias, podríamos imaginar una política entendida como justicia, es decir, como respuesta a las injusticias presentes y pasadas. Y este es el camino que inaugura Auschwitz. Cuando decimos que Auschwitz es lo impensado que da que pensar, lo que se está planteando de hecho es una revisión de la utopía moderna de la igualdad en favor de la justicia. Auschwitz que fue un proyecto no sólo de destrucción física, sino también de negación de la destrucción (“negación al interior del crimen”, como dice Vidal-Naquet), cancela todo intento de responder a la injusticia desde la amnistía.

La pauta la da Primo Levi cuando al presentarse ante sus lectores, en *Si esto es un hombre*, como un testigo que habla en nombre de los que no tienen voz, escribe estas sorprendentes palabras: “los jueces sois vosotros”²⁴. Pero ¿qué justicia podemos impartir nosotros, los oyentes de los testigos? ¿Sabemos acaso nosotros más que ellos para decidir lo que es justo o injusto? ¿a qué justicia se está refiriendo Primo Levi? ¿por qué la justicia depende de un lector contagiado por el testigo y no ya de un juez imparcial?. Porque hacer justicia a la víctima tiene como condición necesaria el reconocimiento de la vigencia de la injusticia pasada. Para eso es fundamental la figura del testigo y la del oyente del testigo. No es, pues, una afirmación retórica. Cuando Edelman Marek, el dirigente superviviente de la rebelión del ghetto de Varsovia, escribe en el posfacio a sus memoria y dirigiéndose a sus contemporáneos, que “indiferencia y crimen es lo mismo”²⁵, está apuntando a la misma responsabilidad del testigo y del oyente del testigo.

Cuando hablamos de víctimas, en el contexto de Auschwitz, no hablamos sólo de violaciones (que es el delito tipo de la cultura reconstructora), sino de muerte, es decir, de la víctima inocente reducida al máximo grado de impotencia. Pues bien, frente a esa víctima ¿qué significa reconocerle que sus derechos no han sido saldados?.

a) La clave de bóveda de una justicia que declare la vigencia de la injusticia pasada es la memoria, por eso hablamos de una justicia anamnética. La particularidad de la memoria, a diferencia del logos, es que abre expedientes que la razón (el derecho o la ciencia) dan por clausurados. Horkheimer lo expresa de una forma que deja traslucir todo el dramatismo de este planteamiento: “el crimen que cometo y el sufrimiento que causo a otro sólo sobreviven, una vez que han sido perpetrados, dentro de la conciencia humana que los recuerda, y se extinguen con el olvido. Entonces ya no tiene sentido decir que son aún verdad. Ya no son, ya no son verdaderos: ambas cosas son lo mismo”²⁶. Quizá captemos mejor la originalidad de esa memoria -que se ocupa de lo olvidado- si la comparamos con el conocimiento hegeliano para quien “das Wesen ist das Ge-wesene”, es decir, la esencia es lo que ha llegado a ser, aquéllo que teniendo una historia llega hasta el presente y no se queda en el camino. La memoria rompe las limitaciones temporales (declara vigente una injusticia independientemente del tiempo transcurrido), espaciales (no se atiene a los límites geográficos del Estado), así como las que tiene el causante del daño (el que el deudor no sea solvente en nada empece la vigencia de la injusticia).

b) Si resulta que la memoria es lo que permite que una injusticia pasada siga vigente, tomarse en serio la justicia significa tener que recordar todo. Ahora bien ¿quien puede recordar todo si no es una “memoria divina”, como dice Horkheimer²⁷.

El problema que se le plantea a la memoria humana -a esta memoria que olvida incluso cuando recuerda- es que o recurre a la memoria divina (que no debería olvidar) para poder seguir hablando de justicia, o renuncia a la justicia. Ese es el gran dilema de la filosofía, según Horkheimer: o desborda los límites humanos para hablar de justicia o renuncia a ella. La responsabilidad de la memoria consiste en que sin ella no hay justicia en este mundo porque perdemos la noción de las injusticias realmente vigentes: “así como los muertos están entregados inermes a nuestro recuerdo”, escribe Adorno²⁸, “así también es nuestro recuerdo la única ayuda que les ha quedado; en él expiraron, y si todo muerto se asemeja a uno que fue exterminado por los vivos, así ciertamente también se asemeja a uno que ellos han de salvar, sin saber si alguna vez lo conseguirán. El

²⁴ P. Levi (1988) *Si esto es un hombre*, Proyectos Editoriales, Buenos Aires, 185

²⁵ Cito por la edición francesa. Marek Edelman (2002) *Mémoires du ghetto de Varsovie*, Liana Levi, Lonrai, 116

²⁶ 1 M.Horkheimer (1976) *Apuntes, 1950-1969*, Monteávila, 16

²⁷ El texto completo de Horkheimer dice así: “el crimen que cometo y el sufrimiento que causo a otro sólo sobreviven, una vez que han sido perpetrados, dentro de la conciencia humana que los recuerda, y se extinguen con el olvido. Entonces ya no tiene sentido decir que son aún verdad. Ya no son, ya no son verdaderos: ambas cosas son lo mismo. A no ser que sean conservador ...en Dios. Puede admitirse ésto y no obstante llevar una vida sin Dios? Tal es la pregunta de la filosofía”, cf M.Horkheimer (1976) *Apuntes, 1950-1969*, Monteávila, 16

²⁸ Adorno “Marginalien zu Mahler”, en GS ,18, 235

recuerdo apunta a la salvación de lo posible pero que no ha llegado a realizarse”. Está pues claro que la memoria de la que habla la justicia no es la conmemoración de una efeméride pasada (hace un año el juez José María Lidón fue asesinado; hace quinientos años, el imperio español esclavizó en Chiapas a la población indígena etc), sino la que hace presente una felicidad que fue posible hasta que el criminal impidió su realización. La memoria trae a nuestra presencia esa injusticia pasada y declara que sigue vigente. Pero, entonces, o nuestra memoria es proporcional al mal causado por el hombre en el mundo (“memoria divina”) o no hay justicia que valga. Tal es la pregunta de la filosofía, dice Horkheimer.

El hombre no ha cesado de buscar respuestas a ese dilema. Dostoievsky abrió una vía cuando planteó la responsabilidad absoluta de cada hombre por el mal existente. Si el mal lo causa el hombre, el hombre que somos cada uno de nosotros tiene que responder de ello. Benjamin arriesga el pensamiento más extremo cuando coloca en el horizonte de la política la “restitutio in integrum”, es decir, la idea de que “nada se pierda”²⁹. Esta tarea, que Benjamin la coloca como propia de la política (aunque no deja de llamarla mesiánica), podríamos entenderla como el horizonte o el principio regulador de la política. Lo que sería propio de esta política, a diferencia de la moderna, es que no se encaminaría tanto hacia una sociedad de iguales (utopía latente en el concepto de justicia distributiva), cuanto hacia la realización de las esperanzas frustradas (sería la utopía propia del concepto de justicia general).

c) La vigencia de la injusticia pasada es posible gracias a la memoria. Y ese reconocimiento ¿qué contenido tiene?

Ese reconocimiento tiene, en primer lugar, un contenido teórico: la posibilidad de ver, gracias a la memoria de la víctima, una dimensión de la realidad que escapa al logos. La realidad de un país -por ejemplo, la del País Vasco- no es la misma con víctimas que sin ellas. No es la misma realidad ontológica porque el asesinato introduce en la realidad la figura de la ausencia. Hay una presencia ausente. Y dentro de esa extraña realidad, no es lo mismo un asesinato que 806³⁰: cada asesinato carga a la realidad presente de una particular ausencia. De la realidad que queda o sobrevive al asesinato forma parte una ausencia que afecta a la presencia de dos maneras: negativamente, como una herida que tiene la parte superviviente (no sólo la familia queda herida, sino toda la sociedad); y positivamente como una mirada específica que forma parte de la realidad, de suerte que si no se tiene en cuenta no podemos conocer la realidad en su totalidad³¹.

²⁹ El concepto de “Juicio final” se resuelve en la idea de que “nada se pierda” (*tesis tercera*).

³⁰ Desde 1976 hasta enero del 2002 Eta ha cometido 806 asesinatos y 77 secuestros, según A. Beristain “El papel de la universidad, la justicia y las iglesias ante las víctimas del terrorismo en España”, en *Actualidad penal*, nr. 4, enero del 2002, 63-81

³¹ Que la realidad no es sólo lo que está presente es algo que la ideología del progreso, que es la ideología dominante, se lo sabe muy bien. El progresismo sabe que el progreso tiene un costo humano y personal: hay quienes quedan marginados (el costo de la mundialización es la pobreza del Tercer Mundo), eliminados (los que por edad o debilidad no se adaptan a las nuevas exigencias) o desaparecen como efecto colateral (las muertes en la carretera como resultado de máquinas excesivas). Lo que ocurre es que declara eso costo insignificante: no cuenta para la realidad. Y de la misma manera que la ciencia tiene que atenerse a la realidad que hay, la política tiene que atender a la realidad presente. Del margen ya se ocuparán las ONGs; de los muertos, las religiones, y, de los accidentados, las compañías de seguros.

El progreso no desconoce esa parte oculta lo que pasa es que, por un lado, la declara in-significante ya que lo realmente significativo es lo que afecta a los presentes, a los vivos, a los que votan, a los que tienen poder; y, por otro, la descalifica por irreal, ajena a la realidad: la construcción de la realidad lleva consigo materiales de desechos o ruinas, que no forman parte de la realidad conseguida.

Lo que hace la memoria es hacer valer la significación y la realidad de esos desechos. Y lo hace valer incluso contra figuras tan respetables como los derechos humanos. La *Déclaration du Droit de l'Homme et du citoyen*, de 1789, establece que el hombre, por el mero hecho de serlo, tiene una serie de derechos, por ejemplo a la igualdad. ¿Pero, cómo podemos decir que todos los hombres somos iguales cuando no lo somos de hecho?. Sólo lo podemos decir si privamos a la realidad de significación y ésta la hacemos depender de un hombre abstracto, de un sujeto transcendental, es decir, de una concepción abstracta de humanidad. Benjamin denuncia esa sutil operación así: “Para dotar al colectivo (se refiere al concepto abstracto de humanidad) de rasgos humanos, el individuo tiene que cargar con los (rasgos) inhumanos. Hay que despreciar a la humanidad en el plano de la existencia individual, para que resplandezca en el plano del ser colectivo”. Las grandes palabras de la modernidad, tales como igualdad, fraternidad, libertad, sólo son verdad si la aplicamos a una entidad abstracta llamada humanidad que no es la suma de los hombres reales, sino una entidad que tiene el inconveniente de no existir. Sólo podemos decir que somos iguales si pesa más, a la hora de decir lo que es el hombre, lo que pongamos idealmente en el hombre abstracto que lo que encontramos en el hombre real. Eso es lo que se quiere decir con lo de declarar in-significante a la realidad. Otro tanto ocurre con las ruinas o los costos históricos. Tendemos a ver lo ruinoso de la historia como algo que fue vivo en un momento que ha pasado a ser una parte

Para entender lo que significa esta metáfora de la mirada, evoco dos imágenes complementarias. Dice Adorno que esa mirada debe parecerse a la de aquellos condenados en la Edad media que eran crucificados cabeza abajo, “tal como la superficie de la tierra tiene que haberse presentado a esas víctimas en las infinitas horas de su agonía³². Veían al mundo de otra manera, con otra perspectiva, con otra lógica. Su perspectiva era diferente de quienes caminaban de pie. El protagonista de la novela de Elie Wiesel, *El día*, que yace inmóvil en una cama del hospital, dice : “he aprendido que el hombre vive diferentemente según que se encuentre en posición vertical u horizontal. La sombras sobre la pared y sobre los rostros no son las mismas³³. ¡Cuan diferente tiene que ser la visión de quienes agonizaban cabeza abajo!. Veían, en efecto, que la justicia o la libertad no estaba del lado de los que la disfrutaban, sino que tenía que ver con los que estaban privados de ella. Y lo veían así porque ellos mismos habían sido acallados violentamente y entendían que ese silencio contaminaba todas las bellas palabras que pretendieran ignorarlos.

La otra imagen la tomo de Walter Benjamin, de su *tesis novena*³⁴, en la que habla del ángel de la historia que lleva las alas desplegadas y que es impulsado con fuerza irresistible hacia adelante. El ángel representa al progreso. Pero Benjamin nos llama la atención sobre el rostro de ese ángel que nosotros festejamos como el símbolo del progreso: es un rostro desencajado, horrorizado por los escombros y cadáveres que jalonan la marcha triunfal. El rostro da a entender que quisiera detenerse, echar una mano a los caídos y detener tanto desastre. Es inútil, el progreso le arrastra hacia adelante. El ángel no ve lo que vemos nosotros: nosotros vemos el progreso y el ángel, cadáveres y escombros. La mirada de la víctima es otra mirada porque ve lo que oculta el progreso, la normalización, el “hay que seguir adelante”, “hay que seguir viviendo”. Dos miradas pues sobre la realidad: la del ángel y la de la normalidad.

Lo que se quiere decir con estas imágenes es que las víctimas ven las cosas de otro modo porque ven aquello en lo que nosotros no reparamos. Ahora bien, tomarnos en serio la figura de la víctima es aceptar que lo que ve forma parte de la realidad. Las víctimas no están de paso, no son pasado, sino que se quedan y transforman toda la realidad. No se puede hablar de verdad al margen de ellas ya que ellas desvelan la parte silenciada de la realidad, pero que forma parte de esa realidad. El film *Shoah* de Claude Lanzmann se abre con una secuencia en la que un superviviente, Simon Srebnik, avanza por la vereda de un pacífico bosque hasta que se detiene en un punto y dice “sí, éste es el lugar”. El superviviente ve lo que nuestros ojos no adivinan. Nosotros vemos árboles y verdes prados y él descubre debajo de todo ese olvido lo que hubo en un tiempo, un campo de exterminio; si nuestros oídos sólo alcanzan a escuchar trinos de pájaros, el superviviente se ve asaltado por el terrible silencio que acompañaba al asesinato: “cuando se quemaba a 2000 personas por día...nadie gritaba. Cada cual hacía su trabajo. Era silencioso, apacible, como ahora”. Como ahora, pero con la diferencia de que el silencio actual a nosotros no nos dice nada, mientras que el suyo está lleno de experiencia del horror³⁵. El sufrimiento, declarado por la razón in-significante, se constituye en condición de toda verdad. La verdad no es impasible, ni imparcial, sino una aprehensión de la realidad en su totalidad que arranca precisamente de la venida a presencia de la parte ausente. Ahora bien, si para construir una teoría de la verdad hay que tener en cuenta esa mirada de lo oculto, no habrá derecho, ni moral, ni política que valga al margen de ella.

También tiene una dimensión práctica, quiere hacer algo, quiere responder al grito de protesta !no hay derecho; ¿Cómo?. La memoria descubre que lo oculto u olvidado no es algo tan volátil como el ser heideggeriano, sino una *historia passionis*: proyectos de vida frustrados, ilusiones segadas de raíz, sueños de un mundo mejor abortados etc.etc. Frente a todas esas negaciones lo que la memoria no puede hacer es impedir que el mal haya sido hecho. Los muertos muertos están. Lo que sí puede es convertir esos sueños de felicidad, esas utopías no realizadas, esos sueños insatisfechos, en el horizonte del presente. De esa manera el futuro no será la prolongación del presente (aunque sea bajo una forma embellecida y sublimada, como hace la utopía), sino algo nuevo pues supone precisamente la ruptura de la lógica del presente.

Propio de esta memoria no es la recepción neutra o “científica” del pasado, sino su peligrosidad. Es una apropiación del pasado “tal y como relumbra en el instante de un peligro” (Benjamin, *tesis sexta*).. La memoria es peligrosa, de entrada, para el presente pues desvela que éste se asienta sobre un olvido compuesto de ruinas y

muerta, inerte: una segunda naturaleza. La memoria se revela contra esa operación intelectual y se plantea lo que la humanidad sea a partir de todos esos “seres sacrificados en el altar de la historia”, que dice Hegel, pero que él reduce “a florecillas pisoteadas en el camino”.

³² Citado por J.A.Zamora “Civilización y barbarie. Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación”, en *Scripta Fulgentina*, nr. 14, 1997, 264

³³ E. Wiesel (1961) *Le Jour*, Seuil, Paris, 131

³⁴ W. Benjamin (1989) “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos Interrumpidos*, I, Taurus, Madrid, 183

³⁵ Lo que tiene de propio la mirada invertida se resume en la ya citada sentencia de Adorno: “dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad”, cf Adorno *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 27

cadáveres, de ahí la obsesión de los que mandan es definir “las políticas de la memoria”. Pero también es un peligro para el que recuerda pues se expone a un nuevo sufrimiento. No olvidemos, en efecto, que la memoria no sólo se refiere a un hecho del pasado (en eso coincide con el historiador), sino también y sobretudo a su significación. Sobre la significación de un crimen pasado, por ejemplo, se libra una dura batalla entre el asesino de antaño y quienes hoy sacan partido de aquella muerte, por un lado, y los herederos de la víctima, por otro. Tenemos dos bandos: por un lado, el de quienes trivializan esa significación ya sea declarando la muerte como el costo inevitable de la historia del progreso, ya sea clasificándolo como una contingencia, algo excepcional y provisional. Y, por otro, el de quienes interpretan esa trivialización o silenciamiento como el resultado de la estrategia del asesino de antaño, de suerte que ese silencio es la mejor prueba de que el enemigo anda suelto y sigue amenazando. El sujeto que recuerda se expone a perder la batalla hermenéutica. Los suicidios de tanto supervivientes (Celan, Borowski, Amèry, posiblemente Levi etc) ilustran lo que se juegan en ese empeño. El sentirse en peligro es el resultado de una memoria vigilante³⁶.

6. Termino recogiendo el hilo conductor de estas reflexiones. La justicia de la víctima puede entenderse de dos maneras: como justicia que se debe a la víctima (genitivo ablativo) y como justicia que emana de la víctima (genitivo posesivo).

En el primer sentido, la justicia de la víctima consiste en reconocer la actualidad de la injusticia cometida. No importa el tiempo transcurrido, ni que el deudor sea insolvente. Aunque el asesino no pueda devolver la vida a la víctima la injusticia sigue vigente. La memoria que actualiza la injusticia pasada no salda la deuda, sólo la hace presente, y tiene como consecuencia interpretar la política como duelo. El progreso moral de la humanidad se mide por la conciencia de la responsabilidad que tiene la generación presente con el pasado. Benjamin hablaba de una responsabilidad mesiánica³⁷. Eso es lo que significa el duelo político: conciencia de la responsabilidad de los presentes respecto a los ausentes.

En el segundo sentido, la justicia de la víctima consiste en reconocer que posee una mirada singular de la realidad y que lo que es así visto forma parte de la realidad. Es una mirada invertida, distinta, diferente. La inversión de la mirada quiere decir que la víctima ve algo que escapa al verdugo o al espectador, a saber, el significado del sufrimiento declarado insignificante por la cultura dominante. La razón tiende a imitar a la ciencia -considerada analogado principal de la racionalidad- para la que sólo importa la realidad que ha llegado a ser. De acuerdo con esa mentalidad los caídos en el camino son declarados irreales porque no

forman parte de la realidad; y el sufrimiento, in-significante, pues la historia se mide por la fuerza de su *conatus* y no por el precio que hay que pagar. La mirada de la víctima protesta contra esa injusticia y declara decididamente que “el sufrimiento es la condición de toda verdad” porque forma parte de la realidad.

Esta afirmación puede parecer excesiva pues traslada al sufrimiento del sentimiento a la ontología. Quizá convenga, para poder entender lo razonable de este planteamiento, pensar cómo queda una realidad golpeada una y otra vez por el terror o la violencia: queda disminuída en sus funciones vitales. La piel de la sociedad se hace dura para protegerse de tanta violencia, lo que lleva consigo debilitamiento de la sensibilidad y pérdida de cualidades de la *humanitas*, conseguidas laboriosamente por el hombre a lo largo de los siglos: la compasión, la solidaridad o la memoria. ¿No tendrá que ver tanto olvido con el hecho de que en los campos de exterminio muriera el pueblo de la memoria? Cuando hablamos de “crimen contra la humanidad” deberíamos pensar no sólo en el genocidio, que es una mutilación biológica de la pluralidad y diversidad de la especie humana, sino también en deshumanización, en atentado contra el proceso civilizatorio de la humanidad que ha ido generando virtudes y cualidades humanizadoras de la especie. Tanta violencia contra el hombre ha acabado por vacunarnos contra la compasión, la memoria o la justicia. La mirada de las víctimas es como el último cabo al que puede agarrarse el hombre que no ha renunciado al proyecto de humanizar la vida del hombre en el mundo.

³⁶ Esto vale para Auschwitz pero se puede aplicar a todo tipo de terror, por ejemplo, al terrorismo del País Vasco. El triunfo mayor de las pistolas no es el miedo que han metido en el cuerpo de los no nacionalistas (obligados, si se expresan públicamente, a ir con escoltas), sino la dejadez o distancia con la que los nacionalistas demócratas juzgan ese peligro a la hora de diseñar su propia política. No hay ninguna duda de que nacionalistas y no nacionalistas condenan los asesinatos. Las diferencias surgen en su interpretación (batalla hermenéutica) respecto a la política presente y futura: mientras los nacionalistas tienden a separar cuidadosamente el asesinato pasado de la política del futuro, el no nacionalistas lo relaciona porque entiende que plantear el futuro de espaldas a esa realidad lleva a la repetición del crimen pues el criminal sabe que en ese futuro él siempre tendrá un lugar asegurado. Basta con que deje de matar.

³⁷ “Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sober la que el pasado exige derechos”, tesis segunda del escrito “Sobre el concepto de historia”, en Benjamin (1989),

Por eso hay que reconocer que de la misma realidad se pueden hacer dos lecturas: la que hacen los vencedores o sus herederos bajo el señuelo de la normalidad y la que hacen los oprimidos. Benjamin decía que los oprimidos viven en permanente estado de excepción³⁸. Aunque el estado de excepción no esté declarado formalmente los que hay que nunca salieron de él porque han vivido sin más derechos, en el mejor de los casos, que los que el poder les concedía gratuitamente; han construido el progreso sin recibir nada a cambio. Y esa situación no ha sido algo provisional sino que es permanente porque el progreso no consigue reciclar los desechos de su marcha triunfal por la historia, sino que éstos crecen exponencialmente. La mirada de la víctima es la de la solidaridad con quienes siempre fueron privados de sus derechos, invitación a una mirada fraterna con las nuevas víctimas de la historia.

La justicia de la víctima no agota, evidentemente, todas las posibilidades de este continente llamado justicia³⁹, pero sí supone un enfoque singular que debería afectar al rumbo de todo el continente.

* Reyes Mate es Profesor de Investigación del C.S.I.C. en el Instituto de Filosofía

³⁸ “La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el estado de excepción en el que vivimos”, *tesis* octava del escrito “Sobre el concepto de historia”, en Benjamin (1989), 182

³⁹ Me refiero particularmente a la temática que subyace bajo la figura levinasiana del “tiers” en la que vuelve a aparecer la importancia de la justicia como imparcialidad.