

## ENTREVISTA

### LA MEMORIA DE LAS VÍCTIMAS.

ENTREVISTA DE FORTUNATO MALLIMACI\*

CON REFLEXIONES DESDE LA FILOSOFÍA DE MARIANO GIALDINO

MANUEL REYES MATE

---

Centro de Ciencias Sociales y Humanas Consejo Superior de Investigaciones Científicas  
reyes.mate@[cchs.csic.es](mailto:reyes.mate@cchs.csic.es)

*¿Tenemos un espléndido pasado por delante?*

Ventanas sobre la Memoria – Eduardo Galeano

### INTRODUCCIÓN

La franca cordialidad que acompasa los diálogos entre los Doctores Mallimaci y Reyes Mate Rupérez reviste características para un análisis cuya minuciosidad no puede resultar ajena a ningún sujeto motivado por comprender, y comprender-*se*, como parte del devenir histórico en general, y como sujeto ético-político situado, en particular.

Cualquier cuestionamiento estrictamente radical (léase filosófico) que alcance a la subjetividad en su contexto político presente y concreto deberá de alguna u otra forma aceptar que *el mismo sujeto de conocimiento posee una relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, que la verdad misma tiene una historia* (Foucault, 1983:14).

---

\* Madrid, mayo de 2016

Para admitir el alcance que los cuestionamientos del diálogo poseen, sobre todo en el nivel del presente político de occidente, deberemos dejar-nosenfrentar con consideraciones que nos interpelen desde nuestra subjetividad histórica. Esto no podrá menos que obligarnos a replantear nuestra relación con el *Ser* en tu totalidad y a cuestionarnos aquellas dimensiones más constitutivas de nuestra experiencia de la existencia como lo son el tiempo y la religión.

A esto se debe el carácter paradójico que poseen los nombres de los tres capítulos del presente artículo. Dividir nuestra experiencia de la realidad en *pasado, presente y futuro* conlleva un posicionamiento ineludible respecto de lo que consideramos la base de nuestras motivaciones y el horizonte de nuestras expectativas, no sólo en el nivel subjetivo sino también en sentido global, como integrantes y parte de la humanidad y su historia; es decir aquello que nos habilita a preguntarnos si *tenemos un espléndido pasado por delante*.

Uno de los aspectos más interesantes de la perspectiva que nos obliga a adoptar Reyes Mate radica en un cuestionamiento cuyos componentes epistemológicos habilitan a lo que podríamos llamar una discusión sobre la *posibilidad de una fenomenología de la Historia*. Para Husserl, ninguna conciencia es integralmente *actual*, debido a que *toda percepción tiene su halo retencional y protencional* (1959:160). Comprender el presente equivale por eso mismo a enfrentar un cuestionamiento que incluye nuestro pasado y nuestro futuro, y que por ende va mucho más allá y presupone bastante más de lo que la experiencia actual refleja. Lo que no puede menos que volver a resultar paradójico es que, estrictamente hablando, una *fenomenología de la Historia* no puede menos que presentarse como un oxímoron, en la medida en que es imposible, por parte de cualquier persona, ir más allá de sus experiencias personales para tener una *experiencia general* de la Historia. De la historia prácticamente siempre obtendremos conocimientos que no pudimos obtener de manera *directa*, sino que nos fueron *referidos*, haciéndonos posible aprender saberes *que van más allá de nuestra experiencia privada* (Russell, 1970:70). A esta imposibilidad para acceder a la Historia de manera directa se debe la importancia de la *memoria*, en tanto y en cuanto *la historia del poder político [es] la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa (...) esta*

*historia se enseña en las escuelas y se exalta a la jerarquía de héroes a algunos de los mayores criminales del género humano* (Popper, 1992:423).

El progreso, el apocalipsis, la salvación, u otros conceptos abstractos similares que analizarán Mallimaci y Reyes Mate en su diálogo se revelarán centrales para comprender la instrumentalización del *sufrimiento humano* en el desarrollo de occidente, sufrimiento que, al ser deglutido y justificado por el supuesto desarrollo histórico, *no llega a ser*, y por ende exige una revolución epistémico-ontológica.

Manuel Reyes Mate: "Una nueva epistemología evidentemente pasa por visibilizar el sufrimiento; ¿y por qué? Bueno, porque la tradición filosófica occidental en sus distintas manifestaciones tiende a considerar la realidad invisibilizando el sufrimiento, desde Aristóteles hasta Hegel hay una tradición en la que eso que llamamos sufrimiento está considerado un accidente, algo que no merece ser objeto de la ciencia y por tanto del conocimiento, y sin embargo forma parte de la realidad. Eso que no ha llegado a ser no son hechos (...), y por lo tanto no forman parte de la consideración científica o epistémica. Eso que no ha llegado a ser no solamente es todo lo que podemos poner bajo el concepto de lo fracasado, de lo perdido, de lo derrotado, sino también el sufrimiento y lo que ha costado, la parte invisible, lo que ha costado que aquello que ha llegado a ser se haya hecho. Cuando Hegel dice que la violencia, el sufrimiento, las víctimas, es el precio de la historia, es el precio del progreso, él tiene claro que la historia se ha construido así, pero que eso no plantea mayores problemas porque es el precio del progreso, con lo que está diciendo que es una parte irrelevante conceptualmente. De esta manera reducimos el concepto o la realidad a una parte de la realidad. Poner sobre la mesa la significación epistémica del sufrimiento significa revisar el logos, significa revisar toda la racionalidad occidental, no solamente la de la ciencia, sino la de la filosofía misma, de la estética y, desde luego, la de la ética.

Se puede comprender ahora por qué es preciso un enfoque fenomenológico, en tanto y en cuanto nuestra subjetividad se encuentra atravesada por una definición de la realidad histórica en la que se sacrifica la independencia ontológica del sufrimiento humano para

alimentar la realización de un supuesto teórico-abstracto tal como el “desarrollo”, el “progreso”, etc. La Historia no sabría dar a luz sin sufrimiento, sin dolor no hay cambio, superación; *la historia universal no es el lugar de la felicidad, los períodos de felicidad son páginas blancas debido a que son períodos de concordia en los que falta la oposición* (Hegel 2009:33).

Vienen a resultar así sumamente interesantes las perspectivas como las de Laudan (1983), que se plantean si no se estuvo poniendo el caballo detrás del carro, en el sentido de que se observa al *progreso* como consecuencia natural de la aplicación de un método, cuando quizás lo que habría que observar es qué se entiende por progreso, hacia dónde tiende y, sobre todo, a que racionalidad obedece.

*Fortunato Mallimaci: “¿Vos crees que esa epistemología del sufrimiento en la víctima lleva o tiene que tener alguna ontología en especial?”.*

Manuel Reyes Mate: “Naturalmente, hay que repensar la realidad, yo creo que en eso Benjamin tiene mucho camino adelantado, cuando él dice ‘de la realidad forma parte la factualidad y la ausencia’”.

## PASADO

Una epistemología del sufrimiento tal como la propone Reyes Mate no debería considerarse como una nueva teorización o conceptualización sobre la Historia y sus actores, sino una suerte de advertencia ética previa a cualquier consideración de orden epistemológico, ontológico y político; *la relación ética es anterior a la aparición de las libertades, a la guerra que, según Hegel, inaugura la historia* (Levinas, 1976:33).

El pasado reviste todo su peso ético-político cuando se comprende el carácter indispensable que posee el *rescate existencial* de todas aquellas personas cuyas identidades fueron avasalladas por el desarrollo de un concepto y cuyo sufrimiento no *existe* siquiera como tal, sino como accidente. *El historiador revolucionario sabe que la victoria del enemigo actual amenaza incluso a los muertos (...) mediante la falsificación o el olvido de sus combates. Ahora bien, “ese enemigo no ha cesado de triunfar” y el pasado, desde el punto de vista de los oprimidos, no es una acumulación gradual de conquistas, como*

en la historiografía "progresista", sino más bien una serie interminable de derrotas catastróficas (Löwy, 2003:77).

La anterioridad de la ética respecto de la ontología se basa en considerar que, antes de toda cristalización de orden existencial bajo una teorización, un ideal o un concepto, debe hacerse un lugar *al otro*, en el que no se le niegue su particularidad ni se lo integre arbitrariamente atendiendo a proyectos que, para *el otro*, resultan tan ajenos como impuestos. Cuando se conoce la alteridad desde *el ser* impuesto por los totalitarismos ontológico-epistemológico-político-históricos, se lleva a cabo siempre un gesto de violencia en el que se despoja y priva al *otro* de su característica esencial: la *diferencia*. *Negación parcial que es violencia. Y esta parcialidad se dibuja en el hecho que el otro, sin desaparecer, se encuentra en mi poder. La negación parcial que es la violencia niega la independencia del otro: es mío* (Levinas, 1995:22-23).

*Mallimaci: "Pero ¿Cómo lo ves en un mundo como éste? A mi esa frase de Hobsbawm siempre me impresionó, cuando le preguntan por qué la historia y el dice que no es el problema de la historia sino de esta sociedad que vive sin pasado, sin futuro, en un presente que se la va comiendo y comiendo; ¿Cómo haces para que esa ontología de ese pasado o de los que no están pueda nutrir un poco nuestro presente?"*

Manuel Reyes Mate: "Bueno, la ontología es un debate evidentemente teórico, la ontología es una interpretación de la realidad y en ese nivel de interpretación, de construcción teórica de la realidad se debe incluir como parte de la realidad eso que no es fáctico, es una novedad pendiente, porque si eso se hubiera tomado en consideración, hubiéramos tomado en consideración el nuevo imperativo categórico de Adorno, cuando él decía 'entender que dejar hablar al sufrimiento es una condición de toda verdad' esa epistemología se traduce en esto, es una visión de la realidad desde esto, y eso significa entre otras cosas, entender la importancia del acontecimiento en el conocimiento. El acontecimiento no se deja encajar en un concepto, hay una plusvalía semántica en todo acontecimiento que desborda cualquier presunción teórica pero

bueno, eso es ir en contra de toda nuestra tradición. Todo es lo mismo, decir que el acontecimiento prefiere al conocimiento, hablar de que el sufrimiento es la condición de toda verdad, el deber de memoria, todo es lo mismo. Es verdad que hemos tomado conciencia de esto después de Auschwitz, pero no es una exigencia solo para interpretar el holocausto.”

Lo que quizás hayan aportado de manera totalmente acabada y, en ese sentido, *perfecta*, los totalitarismos europeos del Siglo XX es el gran ejemplo del modelo de racionalidad occidental llevada a sus últimas y *lógicas* consecuencias. Si, tal como avanzamos, la ética debe ser anterior a cualquier ontología –lo que equivale a establecer que el sufrimiento humano debe ser un principio inviolable para la realización de cualquier tipo de ideal abstracto–, los totalitarismos occidentales representan el intento más salvaje por hacer triunfar la razón abstracta y calculadora, por sobre ese deber de respetar al otro *en su diferencia*. *Antes que ser intolerancia a la diversidad, el odio al otro hombre (del cual el antisemitismo suministra el modelo) manifiesta la intolerancia del yo frente a su propia responsabilidad (...). Al prójimo como tal se dirigían los nazis a esa debilidad que es una agresión para la vida (...) era necesario pues lanzarse a un combate sin cuartel, a una lucha a muerte con la debilidad para que se manifieste esa “juventud dura, violenta y cruel, con la fuerza y belleza de las fieras jóvenes” como quería Hitler (Finkelkraut, 1999:119-122).*

El pasado se constituye en un *espacio* de combate político cuya vinculación con el presente y el futuro es directa, debido a que se requiere rescatar de la “no existencia histórica” a las que ya fueron sus víctimas. No es casual que todos los colectivos que se siguen ubicando en la oposición a los totalitarismos políticos del Siglo XX hagan de la *memoria* uno de sus principales emblemas de lucha, reivindicación y resistencia.

Todo el problema del pasado estriba en la forma en la que nuestras representaciones temporales están determinadas por definiciones y postulados teóricos abstractos que justifican y/o invisibilizan el dolor y la muerte apelando a nociones tales como “lo real”, “el progreso”, “lo

normal", "lo justo", "lo bello", "la Historia", "el Absoluto", etc. Por esto, lo que se intenta es un abordaje del presente no mediado por ninguna teoría totalitaria (ya de liberación, ya de opresión), sino generada desde el sufrimiento genuino de la alteridad, que deberá ser previamente respetado como condición *sine qua non*. Es en esa línea que habría que entender que *para ser antitotalitaria, la filosofía debe concebir al hombre fuera de la totalidad: no como un ser que hay que liberar sino como un ser libre, independiente, responsable y no sujeto al medio al que pertenece* (Finkielkraut, 1999:100).

*Fortunato Mallimaci: "¿Cuándo tú hablas de la tensión entre la experiencia de la realidad y la representación teórica de esa realidad, qué es lo que te parece que habría que trabajar más? ¿Cómo traer el sufrimiento del pasado cuando se quiere vivir en un presente continuo?"*

Manuel Reyes Mate: "Pongo un ejemplo: el tema de la justicia. Estamos ante el desafío que es elaborar una teoría de la justicia. Todas las teorías de la justicia tienen como punto de partida la preocupación por el sufrimiento; Rawls, Habermas, Santo Tomás, Aristóteles, cualquiera... lo que les preocupa es la injusticia, el desorden, la vulnerabilidad existentes. En cualquiera de esas expresiones eso es lo que desencadena la reflexión teórica sobre la justicia: una experiencia discutible, una experiencia con la que no nos reconciliamos, una experiencia que nos interpela. Pero cuando nos ponemos en serio a elaborar el proyecto todo eso vamos a dejarlo de lado y entonces nos fiamos de los conceptos. La racionalidad a la universalidad y la universalidad a la abstracción; la abstracción de precisamente ese punto de partida. El resultado son las teorías que tenemos. Tenemos así todo un proceso que va desde una experiencia, que es lo que desencadena la reflexión, a una representación o a una conceptualización final en la que eso no tiene lugar. Este es nuestro modo de proceder, este es el modo de proceder de toda la filosofía, y eso es lo que me parece discutible e ilógico. Claro, el precio a pagar por tomarse en serio la experiencia de la injusticia es muy grave, es mucho, porque es renunciar de alguna manera a la teoría."

*Fortunato Mallimaci: "¿Renunciar a la teoría o a un tipo de teoría?"*

Manuel Reyes Mate: “A un tipo de teoría, es decir, no creo que sea posible una teoría de la justicia. Es imposible. El título del libro de Rawls me parece un error desde el principio, porque de acuerdo con su intención y con mi planteamiento no habría que perder de vista jamás la injusticia, toda la injusticia. Ahora, eso es imposible porque habría que tener memoria de todas las injusticias y eso es imposible, eso dice Horkheimer en un momento: para eso habría que tener una mente divina. Podemos recordar una parte del sufrimiento, pero la inmensa mayoría de las experiencias del sufrimiento han desaparecido y por eso es muy importante no perder de vista aquello que no sabemos y por tanto tenemos que tener siempre presente esa relación o esa remisión de lo que sabemos a lo que no sabemos. Esa remisión de la palabra al silencio debe formar parte también de la reflexión teórica. En la reflexión teórica, a la hora de hablar de la justicia, no deberíamos olvidar nunca lo que ignoramos, y eso hace todavía más difícil la teoría de la justicia. Eso no significa renunciar a una reflexión sobre la justicia porque sí tenemos experiencias de la injusticia constantemente, biográfica y colectivamente. Eso nos debe permitir una reflexión, pero eso nunca será una teoría de la justicia, será un tratado, un tratamiento mejor dicho, de la justicia, porque siempre tienes que estar abierto a nuevas modalidades del sufrimiento y sobre todo al convencimiento de lo que ignoramos. Esa dialéctica que pone en marcha Primo Levi cuando dice ‘yo digo lo que digo pero en el fondo digo una parte siempre finita, porque realmente los que tendrían que hablar ya no pueden hablar’, ahí parece que esa dialéctica entre palabra y silencio es fundamental para la teoría”.

Articular un saber por fuera del ámbito ontológico equivale a dar un salto al vacío, en el que no nos estará permitido recurrir a categorías o conceptos. El posicionamiento epistemológico por eso mismo se verá completamente desplazado, debido a que el vínculo con aquello que se ignora, y se desea respetar, pasará a convertirse en el nuevo punto de partida: no ya el “sujeto cognoscente”. En esta empresa así definida se presencia una actitud no ya de poderosa racionalidad sino, antes bien, de profunda devoción, respeto, y humildad. *Se trata de percibir la función del*



*lenguaje no como subordinada a la conciencia que tenemos de la presencia del otro o de su cercanía o de la comunidad con él mas como una condición de esta "toma de conciencia" (...) Este lazo con el otro que no se reduce a la representación del otro más a su invocación, y donde la invocación no está precedida de una comprensión lo llamamos religión. La esencia del discurso es oración (Levinas, 1995:18-20).*

*Fortunato Mallimaci: "¿Qué hermenéutica del silencio, cómo sería, cómo lo comprenderíamos, cómo trabajarlo?"*

Manuel Reyes Mate: "Lo que esa dialéctica impone es una nueva lectura de la palabra, mucho más crítica, mucho más modesta. Los saberes que tenemos son como islas en un continente de ignorancia y eso hay que tenerlo bien en cuenta a la hora de valorar lo que sabemos. Darle demasiada importancia a lo que sabemos, dogmatizar lo que es el conocimiento, eso es precisamente ignorar esa dialéctica entre palabra y silencio. Estoy en contra de toda forma de conocer y del conocimiento en la que pensamos que el conocimiento agota de alguna manera la realidad. La palabra de "concepto" es así: el concepto es la captación de la realidad. Pero el concepto no capta la realidad, el concepto es una modesta representación que capta lo aparente pero que hoy ya sabemos, y eso Adorno nos lo dice muy claro, que la parte oculta de lo aparente, eso que no está en el concepto porque para el concepto eso es irrelevante, es un accidente diría Aristóteles y por tanto no es objeto que interese al conocimiento, ese es el sufrimiento, la historia del sufrimiento es la parte oculta de la realidad, es la parte sobre la que se ha construido la realidad".

En esta línea habría que ubicar la importancia que el pasado posee respecto del presente, sobre todo en vistas del *condicionamiento* que puede ejercer hacia las posibilidades futuras; *cuando el sentido histórico puede reinar sin trabas y llega a todas las consecuencias de su dominación, desarraiga el porvenir, porque destruye las ilusiones y quita a las cosas existentes la atmósfera que les rodea y de que tienen necesidad para vivir* (Nietzsche, 1970:644). Es así como vuelve a mostrar su interés la pregunta sobre el "espléndido" pasado que tenemos por delante que oficia de epígrafe; *la historia de la cultura acrecienta la carga de*

*tesoros que pesa sobre las espaldas de la humanidad. Pero no le da la fuerza necesaria para sacudírselos y adueñarse de ellos* (Habermas, 1984:299).

A esto debemos que el pasado sea aquello por lo que hemos de entrar al presente, sobre todo si estamos motivados por una voluntad que contemple el dolor desde una vitalidad liberadora que *des-espera* por un futuro más justo. *Esta vida desencadenada está enferma, y tenemos que curarla. Está minada por muchos males, y no es sólo el recuerdo de sus cadenas lo que la hace sufrir. Sufre, y esto es lo que aquí nos importa; sufre de la “enfermedad histórica”. El exceso de estudios históricos ha debilitado la fuerza plasmante de la vida, de suerte que ésta no sabe ya servirse del pasado como de un alimento sustancial* (Nietzsche, 1970:650).

## PRESENTE (MESIANISMO)

Lo inaprensible del presente, aquello que lo hace *denso*, responde a su dependencia lógica y ontológica del pasado que ya fue y el futuro que todavía no es. La vivencia del *Ser*, de esta manera, se encuentra circunscripta a dimensiones temporales que no se confunden con “el ser que *existe*”, sino con “aquél que *fue*” y “aquél que *será*, o que todavía no *es*”; por ende, no “existen” más que en un horizonte trascendental. De allí la importancia que otorgamos en un primer término al pasado, como elemento constitutivo de nuestra experiencia del presente en la que no se podía tolerar el eclipse del sufrimiento humano en pos de un ideal abstracto, por más *popular y justo* que sea.

Podría pensarse que la cifra del mesianismo descansa en el tiempo *presente*. Esto se debe principalmente a que una concepción mesiánica supone una *existencia presente* enmarcada por un pasado incómodo y doloroso y un futuro que sólo podrá ser superador después de “la venida”, a la que se *espera*. Esperar desde el presente es aquello que sitúa todo pensamiento mesiánico, que queda así encuadrado en una realidad pasada imperfecta, tendiente hacia un tiempo futuro en el que se *espera* la superación de todo mal. Al Mesías, haya venido o no, se lo seguirá *esperando*, y esto porque, por lo pronto para judíos y cristianos, la venida o vuelta del Mesías supone *el final de los tiempos*. Sin embargo, ese futuro que

nunca es presente y que, de llegar a serlo, supondría la anulación del tiempo mismo, consigue dar un *sentido* al dolor humano, al sufrimiento y la muerte, en tanto y en cuanto *vivos y muertos* se encuentran todos a la *espera* del rescate de una dimensión ontológicamente superior en la que el sufrimiento será superado.

El mesianismo, y todo pensamiento teológico, supone siempre, y de allí la importancia del planteo de Nietzsche, una explicación —o un consuelo— para el dolor y la muerte. La humanidad no solamente necesita tener una respuesta sobre la cuestión de la posible existencia de una dimensión ontológicamente superior, sino saber sobre todo si aquella realidad *atiende* a las particularidades del sufrimiento humano. Descartes, actor y testigo del nacimiento del pensamiento filosófico de la modernidad, necesita no solo demostrar que Dios existe, sino que ese mismo Dios es *bondadoso*, y que por ende la humanidad tenía, por parte de su creador, todo lo necesario para vivir dentro de la verdad, la virtud y la felicidad, y que los males, errores y sufrimientos no eran sino fruto de un mal uso de nuestras facultades; soluciona Descartes de esta manera *racionalista* el acuciante problema sobre el error y el dolor en un mundo *en el que venían de asesinar a Dios*. Hegel, como ya vimos, y siempre desde la modernidad, también debe responder al problema del sufrimiento. Nietzsche, en ese sentido, puede pensarse como uno de los primeros pensadores *posmodernos*, en tanto y en cuanto es uno de los que más rápidamente comprende y denuncia que ni Dios ni el Estado se preocupan por los males humanos, sino que mediante los gobernantes y las iglesias solo se consigue multiplicarlos.

*Fortunato Mallimaci: “Vos tratás el libro de Job, trabajado en el hermoso trabajo de Gustavo Gutiérrez [cfr. 2004], y decís que la mayoría trata de excusarlo a Dios de todas estas cosas [los males]. ¿Porqué insistís en eso?”*

Manuel Reyes Mate: “Bueno, yo creo que la teodicea, que me parece que es un término que habría que recuperar, en el judaísmo la teodicea es una pregunta a Dios desde la injusticia del sufrimiento, y por caminos complejos hemos respuesto, sobre todo desde San Agustín, a la pregunta por el sufrimiento como una responsabilidad

del hombre. Yo creo que viene ya de Pablo, pero fundamentalmente está en San Agustín. Esto es muy importante porque si resulta que Dios nada tiene que ver con el mal en el mundo, Nietzsche saca la conclusión de que tampoco con el bien; ¿para qué queremos a Dios? Entonces, recuperar la idea de la teodicea como un escándalo, la idea que el sufrimiento es un escándalo que no tiene explicación pero que nos obliga a escandalizarnos e interpelarnos es la única manera de que ante el sufrimiento de la menor de las víctimas respondamos, nos indignemos.

Esa preocupación por el sufrimiento humano es la que justifica la *espera*, frente a la que sin embargo se pueden adoptar muy diversas posturas, lo que inaugura no solo la problemática del mesianismo, sino también la de todo proyecto de liberación con base trascendente.

Manuel Reyes Mate: “En el debate que Camus tiene con Sartre, lo que a Camus interesaba, como a Dostoyevski, era el sufrimiento del niño, el llanto del niño, y Sartre le decía que lo importante es la injusticia de las clases, la explotación de la clase obrera, cosa que importaba mucho a Camus, pero Camus entiende que para que no solamente la situación de la clase obrera sino para la de cualquier víctima, para eso hace falta que interiorices un sentido de la justicia absoluta. Y él que se dice creyente a pesar que Sartre con mala uva le diga ‘a ti parece que te interesa más Dios que el hombre, el trabajador’, lo que ha entendido Camus es que esa responsabilidad absoluta es una herencia religiosa, y que aunque él se siente identificado con una tradición religiosa que a pesar de estar secularizada se encuentra presente, lo que a él le preocupa es que eso aguante, y para eso va buscando aliados. Busca por ejemplo a Simone Weil, lo que es muy interesante. Camus es el que la promociona cuando ella era una niña que no conocía nadie, él descubre que en ella está esa relación entre mística y política y que, a pesar de no ser místico él quiere de alguna manera dedicarse con una preocupación, con un topos, con un lugar que viene de esa tradición, y que intuye

que si pierde esa relación esta relación el topos se puede disolver. Volvemos entonces al tema de la teodicea, con la estrategia de los amigos de Job, endosando toda la responsabilidad a Job, a la libertad humana, yo creo que terminamos donde Sartre, preocupándonos por las desigualdades, pero porque las desigualdades ofenden, de alguna manera, nuestra sensibilidad moral. Si la injusticia cualquiera que sea nos inhibe, y buscamos una respuesta y le hacemos la pregunta a Dios, la pregunta a Dios aunque no tenga respuesta es la búsqueda de la respuesta, eso es lo que te lleva a Camus, a indignarte frente al sufrimiento de un niño.”

A esto debemos la importancia que debe poseer el presente *espeso* frente a cualquier especulación político-superadora-mesiánica. *Tiene el rostro [el otro] del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, al mismo tiempo, del maestro llamado a investir y a justificar mi libertad* (Levinas, 1971:229). Si el sufrimiento de *la viuda y el huérfano* no pasa antes de cualquier totalización ontológica-histórica, no simplemente se lo estará tolerando, sino también justificando. *No sólo a las clases oprimidas sino, asimismo, a las mujeres -la mitad de la humanidad-, los judíos, los gitanos, los indios de las Américas, los kurdos, los negros, las minorías sexuales; en resumen, de los parias, en el sentido que Hannah Arendt daba a este término, de todas las épocas y todos los continentes* (Löwy, 2003:46). Por esto el pensamiento religioso, tomado en general, viene a mostrar su fertilidad en el momento de comprender un presente preocupado, y *ocupado, en esperar.*

*Fortunato Mallimaci: “¿No serán algunos grupos religiosos quienes tienen esa tarea de traer ese sufrimiento? ¿Al fin y al cabo los cristianos no se basan en eso? Recuerdo la experiencia de un sacerdote amigo al que llamaron los obispos y que habló de los desaparecidos, y al que después dijeron que había que mirar al futuro, a lo que él respondió que no, que él todos los días, todas las semanas, hacía memoria de un hombre al que crucificaron, mataron y asesinaron, y que por ende no le era posible dejar de mirar el pasado para mirar el futuro. ¿El cristianismo, o algunas maneras cristianas, tendrían esa actividad, esa tarea, o es propia de todos*

*los que tratamos de construir conocimiento? ¿Quién? Porque las propias víctimas son muchas veces débiles, o han desaparecido, o ni se las recuerda.”*

Manuel Reyes Mate: “Bueno, yo creo que en esta tarea de ocultar el significado del sufrimiento y también en este interés por hacerle valer, todo el mundo está implicado. Todo el mundo, sea de la tradición de la que venga, ha contribuido posiblemente al ocultamiento y también está convocado para hacerlo valer, para desocultarlo. Yo creo que esta larga tradición judeo-cristiana es muy reveladora en este sentido, porque yo creo que en el mesianismo judío hay un elemento muy materialista, su promesa está muy ligada al pan, a la vida, a lo más material, y esa herencia pasa muy bien a la figura de Jesús de Nazaret, donde uno ve que lo que hay allí es la vida, la gente que sufre, los cojos, las enfermedades. Este materialismo me parece muy interesante. Lo que pasa es que, por simplificar, cuando uno pasa de Jesús a Pablo, se da cuenta que el tablero cambia, y si de acuerdo con ese mesianismo lo que preocupa a Jesús es el sufrimiento, en Pablo es el pecado. Hay un desplazamiento muy interesante, es una especie de inmaterialización, ya no es la figura del Salvador sino la del Redentor. El Salvador convoca mucho más esta materialidad mientras que el Redentor se relaciona con el asunto del pecado. El pecado es la ofensa a Dios, mientras que el sufrimiento se refiere al hombre”.

## FUTURO

La Redención, al inmaterializarse, es aquél acto Final que vendrá a subsanar nuestros males y a justificar y premiar nuestros sacrificios, los que por ende, en el presente y en el pasado, son *tolerados y justificados*.

*Fortunato Mallimaci: “Me interesa, en tu artículo sobre el Papa, eso de que los cristianos no viven de atrás hacia delante guiados por la lógica del progreso sino que los cristianos viven la vida desde el futuro hacia el presente, guiados por una lógica apocalíptica que anticipa el final. Esta es una parte de tu texto que entiendo pero me supera un poco por esa idea de ir construyendo el Reino ¿Porqué hablar de lógica apocalíptica que anticipa el final, porqué el tema del apocalipsis?”*

*Hay otras miradas judeo-cristianas que presentan al mañana como una instancia de superación debido a que el Reino se acerca, con independencia del apocalipsis”.*

Manuel Reyes Mate: “Lo que subyace a eso es una crítica al progreso, una crítica al concepto de evolución, una crítica a la atemporalidad, la idea que la temporalidad es la negación del tiempo y por tanto la afirmación de que siempre hay tiempo. Esto porque el concepto de tiempo es esencialmente limitado, el tiempo tiene fin. El tiempo bíblico, y el tiempo judío —es la idea fuerte de Benjamin—, es que el tiempo es limitado. Esa idea conforma la apocalíptica judía, y sobre todo la cristiana, en el sentido de que el límite del tiempo no solamente afecta las biografías sino a toda la realidad, al mundo. Esta es una idea muy potente en los primeros cristianos que sin embargo comienza a verse cuestionada cuando se produce la frustración de la parusía: Cristo no vuelve. Se produce un enorme debate dónde está Pablo y dónde está Marción, que es el que da una salida a esto, que es: quedaos tranquilos, la redención no se produce en el tiempo sino que el tiempo es ilimitado y la redención se produce al final de los tiempos. Esto es lo que da origen a las filosofías progresistas, la idea de que siempre hay tiempo, que el futuro será mejor que el presente, y que caminamos hacia lo mejor. Esta es también la mentalidad de Agustín, pero es la negación de la apocalíptica y esto es el punto de debate actual que han propiciado pensadores como Agamben, Benjamin y sobre todo Jacob Taubes, que es este filósofo judío-alemán que ha trabajado la teología política de Pablo [cfr. 2007]. Estos pensadores rescatan la idea de la limitación del tiempo: la justicia tiene que realizarse en el tiempo. El cristianismo es un anuncio de la justicia en el tiempo, en este mundo. Esto significa que, como dice Benjamin, cada instante es la puerta por la que se puede colar el mesías, es decir, cada instante tiene un valor absoluto, el instante presente no es el precio del futuro, no se puede sacrificar este tiempo a lo que vendrá sino que hay que realizar la justicia en cada momento. Eso es anticipar el final, anticipar el final es entender que si el final de la parusía es el mesianismo, es la realización de la justicia, ese objetivo del mesianismo es lo que hay que aplicar en cada instante. Eso es lo que yo traduzco diciendo que el cristiano no vive del presente hacia

delante sino que trae el ideal de la realización futura al presente, y trata entonces de conformar la vida del presente bajo el esquema de la realización de la justicia”.

Esto nos ofrece una clave fecunda de análisis de los conflictos y alianzas que entre ciertos sectores del catolicismo y otros del socialismo se generaron en el movimiento latinoamericano de la llamada *teología de la liberación*, cuya interpretación emancipadora representa un aporte *históricamente* invaluable. Para una perspectiva católica históricamente ortodoxa, el presente no era el escenario en el que debían ser consolados los males de los que sufren, cosa que se puede confundir con otro pensamiento preocupado por la desigualdad humana como el marxismo-hegelianismo. Sin embargo, ciertos sectores católicos y de izquierda pusieron sus “filiaciones teórico-institucionales” detrás de lo que realmente les importaba, que era el dolor humano *presente* que *no podía esperar y pasaba por sobre cualquier otra consideración inmaterial, como lo son las posturas religioso-políticas*.

A lo largo de toda su vida, Walter Benjamin se acercó asintóticamente al judaísmo (...) aunque sin alcanzarlo. Pero, al mismo tiempo, puede afirmarse que su más profunda intuición, tanto en el ámbito creativo como en el destructivo, provino del centro mismo de ese judaísmo (Scholem, 2003:35). El pensamiento de Benjamin, en ese sentido, representa uno de los acercamientos más tempranos y coherentes de lo que podríamos llamar “una motivación trascendente y una apuesta inmanente”. Hay en Benjamin, por lo tanto, una dialéctica de lo material y lo espiritual en la lucha de clases que desborda el modelo bastante mecanicista de la infraestructura y la superestructura: la apuesta de la lucha es material, pero la motivación de los actores sociales es espiritual. Si no estuviera animada por ciertas cualidades morales, la clase dominada no podría combatir por su liberación (Löwy, 2003:68).

*Fortunato Mallimaci: “La idea de paraíso en el cristianismo, la idea de construir los cielos sobre la tierra tiene en Hegel o en el marxismo la idea de que va a llegar.*



*Abí la idea de continuidad, la secularización como continuidad de los principios cristianos, es distinta a la de Smith. Uno podría pensar que esa continuidad del cristianismo puede venir tanto por el lado de la gente que habla del progreso como de aquellos que hablan del instante mesiánico de la justicia; ¿Dá para los dos?"*

Manuel Reyes Mate: "Yo creo que aquí hay que ser contundente: es una cosa u otra. Hegel y Marx son claros casos de secularización de la teología de la religión: son filosofías progresistas. Es lo que Taubes llamaría cultura agnóstica. El agnosticismo es la negación del tiempo y por tanto es la idea que la realización de la promesa mesiánica tiene lugar al final de los tiempos, pero el tiempo es indefinido, siempre hay tiempo y por tanto, se realiza fuera del tiempo de alguna manera. Esto es lo contrario de la concepción apocalíptica.

Si la inmanencia es el terreno del *desarrollo* de la Historia, el sufrimiento humano representaría un elemento de ruptura en, por lo menos, dos niveles. En primer término debemos considerar al sufrimiento como un factor de *ruptura ontológico*, no desde luego desde lo teórico, sino ante todo desde lo ético. *Presentarse en esta pobreza de exiliado, es interrumpir la coherencia del universo. Perforar la inmanencia sin ordenarse en ella* (Levinas, 1995:71). En segundo término, se trata de una fisura cronológica, en tanto y en cuanto el dolor ajeno representa por fuerza una ruptura diacrónica en la *coherencia sincrónica del desarrollo de la Historia. El pasado contiene lo actual, la Jetztzeit, "ahora" o "tiempo actual" (...) se trata de hacer estallar el continuum de la historia por medio de una concepción del tiempo histórico que lo percibe como "lleno", cargado de momentos "actuales", explosivos, subversivos(...) Benjamin opone el continuum histórico, correspondiente a los opresores, y la tradición, pertenencia de los oprimidos (...). Esa tradición es discontinua: está compuesta de momentos excepcionales, "explosivos", en la sucesión interminable de las formas de opresión* (Löwy, 2003:140-144). Estos dos aspectos que trae aparejada la epistemología del sufrimiento propuesta por Reyes Mate, con la indignación y la intolerancia hacia el dolor, fundamentan lo que el mismo autor define como "concepción apocalíptica", en la que no se espera el final de los tiempos bajo la forma de un futuro abstracto reparador, sino asumiendo que, en cada instante presente, se juega la eternidad en clave de responsabilidad *hacia todo y todos*, como se puede ver en Dostoyevski.

Manuel Reyes Mate: ¿Pero cuál es la sintonía entre Taubes y Karl Smith, qué es lo que han visto uno en el otro? Pues que ambos se toman en serio la apocalíptica. Lo que pasa es que la interpretan en sentidos opuestos; ¿cómo la interpreta Karl Smith? Karl Smith dice, por supuesto que el tiempo es limitado, pero como el mesías ya ha venido, el final del tiempo es el anticristo, es la catástrofe. Entonces, ¿qué hay que hacer? Evitar el final, prolongar el presente, estirarlo, hacerlo valer. Por eso el se agarra de la expresión de Pablo en los tesalonicenses de ‘prolongar el presente’, estirarlo, evitar por todos los medios que venga el final. Eso significa conservadurismo, significa negarse a cualquier innovación, instalarse en el pasado, no salir del presente. Esto es la interpretación conservadora, que sin embargo esta explicada por la conciencia de la limitación del tiempo, de la escatología. Por eso Karl Smith da tanta importancia al derecho. ¿Qué es el derecho? El derecho es una filosofía del presente que tiene que ver con el presente y con hechos, según Karl Smith, en esto consiste la herencia cristiana. Esa autoridad que tiene el derecho a la hora de decidir sobre el presente en un mundo secularizado es, para él, el último resto de la presencia cristiana. El derecho tiene un valor sagrado en él, por eso dice todos los grandes conceptos del derecho son traducciones teológicas. El derecho es lo que permite llevar a cabo esta estrategia de evitar la novedad, de dedicarse al presente, de consagrarse a los hechos y por tanto de evitar cualquier tentación de cambio. Taubes hace lo contrario y dice que no, que el final no es la catástrofe, el final es la venida del Mesías, y entonces lo que hay que hacer es adelantar su llegada, hay que vivir el presente como si estuviéramos redimidos. Es decir que si el final es la Justicia y la Fraternidad, hay que vivir fraternalmente, y eso es adelantar el final, es tratar de crear una forma de vivir que no esté condicionada por los intereses del presente sino por ese ideal mesiánico que se realizará al final”.

*Fortunato Mallimaci: “Sería casi entre el desarrollo de las fuerzas productivas que va a llevar por sí mismo el avance, o el partido, la institución o el grupo que vaya a impulsar ese avance. Porque tu puedes decir ‘bueno, si ya está, algún día va a llegar’; es una tensión que yo también leo como propia del cristianismo entre*

*cuánto espera y cuánto esa iglesia, o esos cristianos, luchan por la justicia para ser, por ejemplo, semillas del reino”.*

El presente, así entendido, no puede ser nunca el momento de la teoría, la especulación y la espera, sino lugar desde donde se construye sin planos, o mejor dicho se despeja el terreno como después de un terremoto, intentando rescatar esas voces que quedaron sepultadas bajo un progresismo que no contempló su dolor, o que han conseguido sobrevivir pero no han sido integradas o escuchadas. Es en ese sentido que Reyes Mate advertía, con su ejemplo de la justicia, sobre la imposibilidad de una teorización no totalitaria. Se trata de una perspectiva epistemológica renovadora que trabaja, antes del establecimiento de cualquier sincronía o consideración ontológica, para garantizar la *diferencia* de la alteridad un lugar fuera de toda totalización. Por eso, no necesita una teoría general, sino *una teoría sobre la imposibilidad de la teoría general*. Se obtiene, de esta forma, un *universalismo negativo*: un acuerdo general sobre la imposibilidad de que alguna teoría o práctica determinada constituyan la receta infalible para concebir otro mundo posible, y para alcanzarlo (Santos, 2008:261). *Todo participante en una práctica argumentativa tiene que suponer pragmáticamente que en principio todos cuantos pudieran verse afectados podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad* (Habermas, 1991:162-163)

\*

Para actualizar esta problemática en el horizonte de Suramérica, por ejemplo, pensemos que *se habla solamente del cobro de la deuda* [externa a los países del tercer mundo] *como algo absolutamente necesario* —lo que resulta ser un extremo rigorismo ético— *camuflando así la intención por debajo, que es hacer imposible un desarrollo autónomo de esos países (...)* *la ética de la buena vida (...)* *sostiene que no se vive bien y como se debe vivir, si no se cumple con esta ética. Son éticas específicas de culturas, religiones o grupos sociales (...)* *por eso la ética de la buena vida no es ética necesaria, y no puede ser derivada de algún juicio de hecho. Por esta misma razón, las normas de una ética de buena vida no constituyen derechos humanos. A la luz de la ética necesaria son opcionales. La ética necesaria, en cambio, formula derechos humanos* (Hinkelammert, 2001:15-16). Los derechos

humanos, precisamente como construcción cultural, pierden de esta manera su universalidad en sentido estricto, debido a que *la dignidad, por ser esencial* [inherente a la hominidad] *no es un derecho humano, revela la razón de ser de todos estos: proteger en la existencia la dignidad en esencia de la persona* (Gialdino, 2013:6).

Es entonces cuando puede apreciarse concretamente la similitud que todos los pensamientos *antitotalitarios y abiertos a la diferencia* poseen en lo que hace a su fundamento, y por qué estamos frente a un diálogo en el que temporalidad, justicia y religión se solapan, implican y suponen. *Ama a tu prójimo. He aquí, aseguran judíos y cristianos la quintaesencia de todos los mandamientos (...) es un mandamiento de amor, como el mandamiento original de la Revelación que resuena en todos los mandamientos singulares y el sólo que puede retirarles la rigidez de leyes para hacer mandamientos vivos* (Rosenzweig, 2003:290).

Preservar la *diferencia* puede ser de esta manera confundido con un acto de amor, o de respeto a la dignidad humana, tarea en la que se impone un presente lleno de reparaciones históricas capaces de actuar escatológicamente para “adelantar la llegada del fin del sufrimiento”. *Falsa y vil es, en efecto, dicha afirmación de que la existencia es más elevada que la existencia justa, si por existencia no se entiende más que la mera vida* (Benjamin, 1991:43). Queda de esta manera protegida la alteridad de todo intento de sometimiento del dolor presente y pasado frente a la bienaventuranza que promete un futuro ideal abstracto, por más liberador y justo que pueda llegar a presentarse. *¿El terrorismo? Es un humanismo que tiene prisa (...). El amor nos protege del amor. Nuestro compromiso nos protege de los azares del vínculo social* (Finkielkraut, 1999: 84-85, 130).

Con el fin de poder sortear todo intento totalizador se impone una relación con el “ser” completamente por fuera de aquél vínculo que occidente vino tejiendo “desde Jonia hasta Jena”. En ese sentido, hay mucho por desaprender. No debemos olvidar que poseer “una relación con el ser” es ante todo una actividad específica del pensamiento occidental, y que por eso, a la hora de asomarse al abismo de otras epistemologías, resultan fundamentales aportes como los que hace Kusch, en temas como el “estar siendo” americano. “Estar siendo” no se confunde con el vínculo de ajenidad y escisión que occidente estableció

entre “el ser abstracto” y su propia existencia concreta en el nivel subjetivo. *Es que en nuestro pensar americano hay una herejía filosófica: el accidente es tomado como sustancia. (...) Quizá todo lo sustancial (el "sub-stare" de la escolástica), se reduce a ese ver al prójimo o las cosas y dar por concluido lo que podemos registrar al respecto. Y no es que el americano no vea lo esencial sino que esa esencialidad no es platónica, no se refiere al honor, a la profesión, sino al fruto, al mero darse para el fruto que es la manera de justificar la vida* (Kusch, 1962:199).

El fruto es, de esta manera, no aquello que se espera, sino aquello para lo que se trabaja, en un vínculo no mediado por teorías ideales y abstractas, sino por los requerimientos específicos e irrepetibles del fruto deseado. De esta manera, a priori, no será mucho lo que pueda aprenderse sobre la alteridad y su sufrimiento si no es ella misma quién toma la palabra, y quizás sea el momento, por parte de la comunidad intelectual, para abrirse más que nunca a convertirse no en las bocas, sino sobre todo en los oídos de la humanidad, con todo el peso de su historia y su sufrimiento. En ese sentido, el término mismo de “intelectual” se encontrará disuelto en una perspectiva que, aunando pasado, presente y futuro, consigue mostrarnos en qué pueden encontrar fundamento común todos los amigos y protectores de la alteridad, que desde las más variadas escuelas, latitudes y tiempos históricos, se hermanan en la lucha contra el dolor humano.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Finkielkraut, A. (1999). *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1983). *La verdad y las formas jurídicas*. México D.F: Gedisa.
- Gialdino, R. E. (2013). *Derecho Internacional de los Derechos Humanos: Principios, Fuentes, Interpretación y Obligaciones*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Gutiérrez, G. (2004). *Hablar de Dios. Desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Habermas, J. (1984). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.

- Hegel, G.W.F. (2009). *La filosofía de l'histoire*. París: Le Livre de Poche.
- Hinkelammert, F. (2001). Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 2(2), 11-28.
- Husserl, E. (1959) [1928]. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Nova.
- Kusch, G. R. (1962). *América Profunda*. Buenos Aires: Hachette.
- Laudan, L. (1983). *Science and Values*. Berkeley:University of California Press.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et Infini*. La Haya: MartinusNijhoff.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Difficile liberté*. París: Albin Michel.
- \_\_\_\_\_ (1995). L'ontologie est-elle fondamentale. En *Entre nous Essais sur le penser -à- l'autre* (13-24). Paris: Grasset.
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1970). *Obras completas*. Barcelona: T.I. Prestigio.
- Popper, K. R. (1992). *La sociedad abierta y sus enemigos*, T.II. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Reyes Mate, M. (2003). *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, Madrid, Ed. Trotta
- \_\_\_\_\_ (2008). *La herencia del olvido: ensayos en torno a la razón compasiva*. Madrid, Errata Naturae
- \_\_\_\_\_ (2011), *Tratado de la injusticia*. Barcelona, Anthropos
- Rosenzweig, F. (2003) [1921]. *L'étoile de la rédemption*. París: Seuil.
- Russell, B. (1970). *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor.
- Santos, B. (2008). The World Social Forum and the Global Left. *Politics & Society*, 36(2), 247-270.
- Scholem, G. (2003). *Walter Benjamin y su ángel*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.