

Resumen en Español

El presente trabajo de investigación inicia con las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial y las terribles estrategias de la Alemania Nazi para exterminar a los judíos y otras poblaciones minoritarias que llevó al mundo a conocer las aterradoras consecuencias de los gobiernos totalitaristas, reconociéndolos como crímenes de lesa humanidad o actos injustificables. En efecto, los campos de concentración se constituyen como paradigma del dolor y la existencia de la condición de la víctima. Las consideraciones filosóficas de Hannah Arendt, provenientes a su vez de la filosofía kantiana, son el inicio de la reflexión que analizará el perdón y la memoria como problemática para reconstruir el sentido de comunidad política, que en Derrida conforman el sentido del "vivir juntos", pensados desde las sociedades contemporáneas, que atravesaron por situaciones extremas de violencia que hemos denominado bajo el nombre exceso del dolor.

La reflexión que inicia con la Alemania Nazi continúa su curso histórico y lejos de considerar que el fenómeno del exceso del dolor abandona su paso por la historia, el siglo XX y lo que va corrido del siglo XXI son una confirmación de la posibilidad de infringir dolor hacia el otro. El recorrido por algunos de los testimonios más dramáticos se constituye en una confirmación de la problemática de la justicia y la memoria frente a las víctimas, después de que se ha puesto fin a dichos conflictos. Por esta razón, en nuestro trabajo se formulan numerosos dilemas frente a la memoria, el olvido, la justicia y la impunidad.

Resumen en Inglés

The present investigation work initiates with the consequences of the Second World war and the dreadful strategies of the Nazi's Germany in order to exterminate the jews and other minority populations that led the world to know the frightening consequences of totalitarian governments, recognizing them as crimes against humanity or unjustifiable acts. In fact, the concentration camps were constituted as the pain and the existence of victim's condition paradigm. Hannah Arendt's philosophical considerations, based on Kantian philosophy, are the beginning of the reflection that will analyze the pardon and the memory as the problem to reconstruct the sense of political community, which in Derrida create the sense of "live united", thought from contemporary societies, who crossed for extreme situations of violence that we have called excess of pain.

The reflection that initiates with the Nazi's Germany continues its historical way and far of, considerate that this phenomenon of excess of pain leaves its presence of the history, the 20th century and the present 21st century are yet a confirmation of the possibility of infringing pain towards other one. The path by some of the most dramatic testimonies is constituted in a confirmation of the justice's problematics and the memory in front of the victims, after finish the above mentioned conflicts. For this reason, in our work numerous dilemmas are formulated in front of the memory, the oblivion, the justice and the impunity.

**PERDÓN Y MEMORIA PARA VIVIR JUNTOS.
UN ESTUDIO SOBRE EL EXCESO DEL DOLOR
EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS**



SILVANA ANDREA TORRES PACHECO

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.
2008**

**PERDÓN Y MEMORIA PARA VIVIR JUNTOS.
UN ESTUDIO SOBRE EL EXCESO DEL DOLOR
EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS**



SILVANA ANDREA TORRES PACHECO

**Trabajo de grado presentado
como requisito para optar al título de
Magíster en Filosofía.**

**Director:
Doctor LUIS FERNANDO CARDONA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.**

2008

Dedico este trabajo a las víctimas del conflicto armado colombiano para que no exista más ausencia de su testimonio y podamos trabajar hacia una *política de la justa memoria* y para evitar que sigamos sembrando tanto olvido e impunidad.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi más profundo agradecimiento a mi profesor y director Fernando Cardona por su guía y dedicación permanente en el desarrollo de este estudio, en particular por las reflexiones políticas contemporáneas. A mis alumnos de la Universidad Javeriana por el espacio de reflexión permanente sobre estos temas. A mis compañeros de trabajo con población desplazada en Bogotá por los retos que se enfrentan cada día. A mi padre Fernando, a mi madre Silvana y a Roberto por su apoyo y palabras de ánimo durante este tiempo.

TABLA DE CONTENIDO

	Pag
INTRODUCCIÓN	13
Capítulo 1. LA BANALIDAD DEL MAL EN LOS ACTOS POLÍTICOS	17
1.1 El problema del mal radical.....	22
1.2 Del mal radical al mal extremo	26
1.3 La banalidad del mal	31
Capítulo 2. ¿ES AÚN POSIBLE LA RECONCILIACIÓN?.....	37
2.1 ¿Resentimiento o comprensión?	38
2.2 Una ética después de Auschwitz	51
2.3 La memoria, el olvido y la justicia	59
Capítulo 3. EL PERDÓN EN LA ESCENA POLÍTICA.....	67
3.1 Acción y perdón en Hannah Arendt	68
3.2 El perdón de lo imperdonable a propósito de la Comisión de la Verdad en Sudáfrica.....	75
3.3. El “vivir juntos” como sentido de la “democracia por venir”	84
CONCLUSIONES	93
BIBLIOGRAFÍA.....	96

«Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene nombre para expresar la ofensa, la destrucción del hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Mas bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido permanezca.»

Primo Levi. Si esto es un hombre

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene su inicio en la reflexión que me ha suscitado las consecuencias de los graves episodios de violencia y el desarrollo de los conflictos armados durante el siglo XX, en particular manifiesta la preocupación por los actos injustificables o crímenes de lesa humanidad –como se conocen después de la Segunda Guerra Mundial-, cometidos contra millones de seres humanos.

En particular nuestro estudio indaga desde una perspectiva ética y moral la problemática de la justicia y la memoria frente a las víctimas, después de que se ha puesto fin a dichos conflictos. De esta manera se plantean numerosos dilemas frente a la memoria, el olvido, la justicia y la impunidad; en este orden de ideas algunos autores sostienen, por ejemplo, que “el viejo argumento que más vale olvidar es más poderoso de lo que les gusta pensar a los historiadores. Las democracias que han salido adelante se han construido a partir de una política consiente de olvido, aunque pagando un precio que, muchas veces no se ha visto hasta una generación después”¹. Sin embargo, muchos de los discursos políticos consideran que un exceso de memoria, podría generar una situación adversa: “una cosa que se supone que debería fortalecer la nueva democracia puede acabar socavándola. Examinar el pasado difícil muy de cerca puede reabrir viejas heridas y desgarrar la sociedad”². En palabras de la autora Priscilla Hayner quien

¹ Garton Ash, Timothy. *Juicios, purgas y lecciones de historia*. En: Centro Internacional para la Justicia Transicional. Ensayos sobre justicia transicional, Nueva York, ICTJ, 2003, página 60. Garthon señala numerosos ejemplos de olvido institucional en Europa: la República francesa de la postguerra que “se construyó tras el primer frenesí de apuración, sobre una política más o menos consciente de sustitución del doloroso recuerdo del colaboracionismo en Vichy y la Francia ocupada, por el mito nacional y unificador-propuesto por De Gaulle de una sola Francia, luchadora y eternamente resistente”, en el mismo ejemplo la transición española, tuvo como estrategia “seguir adelante” con la democracia sin juzgar los episodios de la época de Franco, en el inicio de la época de la democracia con Felipe González.

² *Ibíd.*, pág. 47.

ha realizado investigaciones sobre las sociedades que han atravesado por estos graves episodios de violencia, se señala:

Muchos intentos por enjuiciar y castigar a los responsables de graves abusos en un régimen anterior han tenido poco éxito. Típicamente, como en el Salvador, Sudáfrica y Chile, la transición política ha incluido compromisos políticos, y estos compromisos han significado cierta forma de impunidad para los antiguos represores de ser llevados a juicio, o incluso la posibilidad de preservar parte de su poder o de incorporarse al nuevo gobierno (...) la justicia en la post transición no es común. Los juicios son pocos en número y en ocasiones no logran condenar a aquellos que todo el mundo “sabe” son culpables³.

Esta situación plantea numerosos debates sobre los escasos esfuerzos de las sociedades por reconocer a sus víctimas y realizar procesos de reconocimiento sobre lo ocurrido, al igual que intentos de reparación, a su vez, esta inquietud se manifiesta en momentos en que Colombia atraviesa por algo cercano a un proceso de negociación con uno de los actores ilegales armados y que ha dado origen a la *Ley de Justicia y Paz*, como una normatividad que se crea con el fin de brindar excepciones legales a los victimarios y en algunos discursos políticos se considera *conditio sine qua non* para alcanzar la paz. Es decir, la mayoría de conflictos contemporáneos han abandonado la figura de amnistías e indultos y para “dejar a tras” un pasado de violencia han acogido otras formas de juzgar a los anteriores victimarios con denominaciones como el perdón y la reconciliación, los cuales plantean numerosos debates jurídicos, políticos e incluso éticos y morales.

A lo largo de tres capítulos se desarrollan de manera general tres interrogantes: ¿cómo explicar los actos injustificables cometidos en algunas sociedades? ¿Es posible pensar en un camino a la reconciliación, después de lo ocurrido? Y, finalmente, ¿puede el perdón en un escenario político recomponer las comunidades que han sufrido estos actos?

³ Hayner, Priscilla. *Enfrentando crímenes pasados y la relevancia de comisiones de la verdad*. En: Centro Internacional para la Justicia Transicional. Ensayos sobre justicia transicional, Nueva York, ICTJ, 2003, página 119.

Nuestro primer capítulo busca a partir de lo sucedido en la Alemania Nazi cuestionar cómo desde este régimen totalitarista se creó una maquinaria de guerra, que permitió abolir el sentido del ser humano a partir de la figura del campo de concentración. Este análisis se emprende desde el tratamiento filosófico de Hannah Arendt como pensadora política que al estudiar los fenómenos del Mundo Moderno desarrolla el tránsito de la figura kantiana del *mal radical* a la *banalidad del mal*, como concepto que surge en nuestra autora a partir del juicio de Eichmann como líder Nazi en Jerusalén, al considerar que la ausencia de reflexión y pensamiento hizo posible que un ser humano común y corriente cometiera tales actos de barbarie como los que conocimos en la Alemania Nazi.

Por esta razón, a lo largo de nuestra investigación nos detenemos en el fenómeno del campo de concentración, al considerar que se constituye en un signo que permitió la abolición del sentido del ser humano y que continuó desplegándose en el transcurso de los conflictos armados del siglo XX y XXI; en otras palabras, lo consideraremos como un fenómeno que permitió la eliminación del ser humano de su condición tanto jurídica, política y ética, es decir, que hizo posible eliminar la libertad como condición fundamental de las personas.

Continuando con nuestra investigación, el segundo capítulo se formula desde el interrogante ¿es aún posible la reconciliación?: Como cuestionamiento que explorará la posibilidad o imposibilidad de la reconciliación en las sociedades que han enfrentado graves episodios de violencia. Sin embargo, este capítulo inicia trayendo a nuestra reflexión los testimonios de las víctimas de la Alemania Nazi, consideramos ante todo que las víctimas son el espacio de resistencia que impide que el olvido y la impunidad se siembren en las sociedades. De esta manera, aunque señalamos las diferencias de Jean Améry y Primo Levi frente a la manera como abordan a través de su testimonio la relación con sus victimarios, sus análisis acompañan nuestra reflexión como aspecto fundamental en el momento de pensar los llamados a la reconciliación por parte de las sociedades que atravesaron por esta violencia. Es desde los dilemas que plantean las víctimas que continuamos con nuestra reflexión sobre el *vivir juntos* de la mano de Derrida;

de esta forma, el problema del *vivir juntos* nos lleva en nuestro último capítulo a señalar el problema del perdón en la escena política desde la idea de Hannah Arendt sobre la natalidad y la acción que nos permite a través de perdón emprender un nuevo comienzo; sin embargo, desde el pensamiento de Arendt y Jankélévitch se hace imposible el perdón frente a la magnitud de los crímenes de lesa humanidad o actos injustificables, permitiendo ante todo problematizar y cuestionarnos si el perdón puede recobrar el sentido político de una comunidad fracturada por la violencia y dar paso a reconstruir la idea del *vivir juntos*, planteamientos que se formulan bajo la constitución de continuas aporías que continúan evidenciando los múltiples dilemas en el momento de abordar el sentido de lo político en las sociedades marcadas profundamente por la violencia.

Capítulo 1. LA BANALIDAD DEL MAL EN LOS ACTOS POLÍTICOS

*«Los que vivís seguros /
En vuestras casas caldeadas /
Los que os encontraréis al volver por la tarde, /
La Comida Caliente y los rostros de los amigos: /
Considerad si es un hombre /
Quien trabaja en el fango /
Quien no conoce la paz /
Quien lucha por la mitad de un panecillo /
Quien muere por un sí o por un no /
Considera si es una mujer /
Quien no tiene cabellos ni nombre /
Ni fuerza para recordarlo /
Vacía la mirada y frío el regazo /
Como una rana invernal /
Pensad que esto ha sucedido /
Os recomiendo estas palabras /
Grabadla en vuestros corazones...»*

Primo Levi

A partir de la década de los setenta un número significativo de países experimentaron cambios de gobiernos totalitarios o el fin de conflictos armados internos hacia regímenes democráticos; las denominadas transiciones hacia la democracia, tuvieron como característica el desarrollarse por fuera de paradigmas revolucionarios, es decir estuvieron inmersas en procesos de negociaciones que generaron otro tipo de dinámicas en los ámbitos jurídicos, políticos e incluso de índole ético⁴.

⁴ Jean Paul Lederach ha caracterizado a los conflictos contemporáneos, a partir de la idea "sociedades profundamente divididas", que tiene como principales características: 1. Ser conflictos de la posguerra fría, es decir, que su explicación no se agota en el conflicto este-oeste, del capitalismo en contraposición con el comunismo; 2. Se desarrollan en su mayoría en países en vías de desarrollo, como regiones extremadamente vulnerables, en su orden político, social y económico; 3. Son *intranacionales*, por consecuencia, ocurren al interior de los Estados, por esta razón muchos de estos conflictos tiene como origen, consideraciones de tipo étnico, religioso, territorial y cultural; y 4. Tiene una alta posibilidad de extenderse en las regiones vecinas, es decir, en la mayoría de los casos se *internacionalizan*. Lederach, Paul. *Construyendo la paz*.

Debido a que los regímenes totalitarios del pasado perpetraron numerosos actos, faltas, delitos, y crímenes conocidos como de lesa humanidad⁵, los cuales causaron episodios de barbarie que difícilmente se pueden encontrar en otros grupos sociales en la historia de la humanidad; generando acciones que podrían considerarse como injustificables frente a los juicios éticos o morales⁶, los gobiernos democráticos recién instaurados se enfrentaron con la necesidad de revisar los sucesos cometidos en el pasado, esta revisión del pasado; se realizó desde múltiples perspectivas y generó espacios de discusión alrededor de la *justicia* para el procesamiento de los victimarios o, en su defecto, para la creación de amnistías e indultos.

Los procesos en algunos casos han tenido frecuentes llamados al *perdón*, como parte de una denominada “reconciliación nacional”, no obstante, plantean un interrogante fundamental en el desarrollo de esta investigación, a saber, la posibilidad del perdón político como restitución ante acciones injustificables. Teniendo en cuenta la definición de Jean Nabert que se refiere a lo injustificable como “lo negativo absoluto que persiste en las negatividades que elevan el devenir del espíritu. Esto no es todavía el mal; falta la complicidad del querer. Pero

Reconciliación sostenible en sociedades divididas. Traductora Marta González Moína. Editorial Gernika Gogoratuz, Bilbao, 1998, páginas 35-37.

⁵ La definición de crímenes de lesa humanidad fue consagrada en el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional el 17 de julio de 1998. En el Artículo 7 se establece: “1. A los efectos del presente Estatuto, se entenderá por “crimen de lesa humanidad” cualquiera de los actos siguientes cuando se cometa como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque: a) Asesinato; b) Exterminio; c) Esclavitud; d) Deportación o traslado forzoso de población; e) Encarcelación u otra privación grave de la libertad física en violación de normas fundamentales de derecho internacional; f) Tortura; g) Violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada u otros abusos sexuales de gravedad comparable; h) Persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género definido en el párrafo 3, u otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional, en conexión con cualquier acto mencionado en el presente párrafo o con cualquier crimen de la competencia de la Corte; i) Desaparición forzada de personas; j) El crimen de apartheid; k) Otros actos inhumanos de carácter similar que causen intencionalmente grandes sufrimientos o atenten gravemente contra la integridad física o la salud mental o física”. En: www.derechos.net/doc/tpi.html.

⁶ Por ejemplo en el caso del conflicto armado desarrollado en Ruanda de abril a julio de 1.994, el enfrentamiento entre dos tribus ancestrales dejaron entre 800.000 y 1'000.000 de muertos en menos de 3 meses, la mayoría tutsies y algunos hutus moderados.

es lo que permite restituir al mal todas sus dimensiones”⁷. Antes de iniciar la discusión sobre la posibilidad del perdón en el ámbito político, el desarrollo de esta investigación recoge en un primer capítulo los planteamientos elaborados por Hannah Arendt, a través de lo que esta pensadora política denominó la banalidad del mal, es necesario este paso debido a que la posibilidad del perdón se enmarca en el contexto más amplio de una reflexión sobre el despliegue histórico político de la brutalidad humana.

El concepto de la banalidad del mal fue recogido por esta autora a partir de los sucesos que desde el mes de abril de 1961 se llevaron a cabo en Jerusalén con el juicio de Adolf Eichmann, por su participación en los crímenes cometidos en la Alemania Nazi liderada por Adolfo Hitler; la reflexión realizada por la pensadora Hannah Arendt es el inicio de una reelaboración, proveniente de Kant, de uno de los conceptos más sombríos y de gran vigencia en las reflexiones contemporáneas: el problema del mal.

Cuando los pensadores políticos de mediados del siglo XX Hannah Arendt, Karl Jaspers, entre otros, escribieron sobre el mal establecieron como límite los actos de barbarie ocurridos en los campos de concentración de la Alemania Nazi; pero la historia en lo que siguió después fue una sucesión ininterrumpida de hechos caracterizados por expresiones límites, en los cuales la excepción se hizo norma; de esta manera, podemos decir ahora que la mayoría de los conflictos armados contemporáneos que surgieron entre las décadas de los sesenta y los noventa han tenido en común el haber desplegado actos que por su magnitud continúan escapando a la comprensión humana y que se ubican aún en el ámbito de lo injustificable, podemos decir siguiendo a Jean Améry: “A veces se diría que Hitler ha conseguido un triunfo póstumo”⁸.

De esta manera, Hannah Arendt sitúa en el centro del debate la existencia de actos que por sus características se denominan como expresión del *mal radical*. El

⁷ Nabert, Jean. *Ensayo sobre el mal*. Traductor José Demetrio Jiménez. Caparrós Editores. Madrid, 1997, página 45.

⁸ Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación*. Tentativas de superación de una víctima de la violencia. Traductor Enrique Ocaña. Pre-Textos. España, 2001, página 39.

desarrollo de este concepto en la propia autora es complejo; para citar un ejemplo, en *Los orígenes del totalitarismo* del año 1951 Arendt habla de los acontecimientos históricos de la primera mitad del siglo XX a partir del término *mal absoluto*, estableciendo lo siguiente: “Y si es verdad que en las fases finales de totalitarismo éste aparece como un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza radical del mal”⁹.

A partir de lo anterior, podemos inferir que el *mal absoluto* en este estado de la obra de Arendt designa lo ocurrido en los campos de concentración¹⁰, en efecto en un segmento del capítulo *El totalitarismo en el poder*, el cual lleva por nombre *dominación total*, la autora considera que en estos lugares “los regímenes totalitarios sirven como laboratorios, en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible”¹¹, esta situación según la cual todo es posible la caracteriza Arendt de la siguiente manera:

Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa (...). Bajo circunstancias normales esto no puede ser jamás llevado a cabo, porque la espontaneidad no puede ser enteramente eliminada mientras esté conectada no sólo con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo. Sólo en los campos de concentración es posible este experimento (...), así el experimento dominación total en los campos de concentración depende del aislamiento respecto del mundo de todos los demás, del mundo de los vivos en general¹².

Los hechos ocurridos en los campos de concentración llevaron consigo la eliminación de la condición jurídica y moral de quienes se encontraban allí recluidos: “lo que está en juego es la naturaleza humana como tal, y aunque parezca que estos experimentos no lograron modificar al hombre, sino solo

⁹ Arendt, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Traductor Guillermo Solana. Alianza Editorial. Madrid, 1987, tomo 3, página 13.

¹⁰ Para Hannah Arendt los campos de concentración son “la verdadera institución central del poder organizador autoritario”. Arendt Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo...*, tomo 3, página 653.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 652.

¹² *Ibíd.*, pág. 653.

destruirle, creando una sociedad en la que la banalidad nihilista del *homo homini lupus* es consecuentemente realizada”¹³.

Esta destrucción sistemática de la condición del ser humano señaló como modelo de régimen totalitario el nazismo que ha demostrado que todo puede ser destruido, y, con ello, ha indicado cómo establecer que frente a estos actos “los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable”¹⁴, tema que será la entrada para abordar el problema del perdón en los actos políticos en esta investigación y que será tratado más adelante.

Es en el centro de esta discusión donde Arendt sitúa el problema del mal radical, que en este momento de la obra la autora considera que es un fenómeno que escapa a nuestra comprensión; lejos de considerar que en estos actos se pueda establecer un sentido demoníaco o maligno de la naturaleza humana, “hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que los hombres se han tornado igualmente superfluos”¹⁵, pero en la obra *La condición humana* Arendt reitera su argumento diciendo: “Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del ser humano”¹⁶.

En este momento la discusión acerca de la explicación del *mal radical* se encuentra frente a lo inexplicable del fenómeno; los hechos en efecto constituyen a esa denominación, pero aún es necesario explicar desde el agente que comente estos actos el lugar donde se sitúa el *mal radical* en ellos, el cual esta a la espera del seguimiento del juicio de Eichmann en Jerusalén. En otras palabras, los actos serán designados bajo la existencia del *mal radical*, la motivación del agente

¹³ *Ibíd.*, pág. 680.

¹⁴ *Ibíd.*, pág. 680.

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 681.

¹⁶ Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Traductor Ramón Gil Novales. Editorial Paidós, Barcelona, 2005, página 260

serán referidos bajo la idea que concluye el desarrollo del presente capítulo, como el problema de la banalidad del mal.

De esta forma nuestro primer capítulo se constituye en mostrar el paso del *mal radical*, proveniente de la filosofía kantiana, al *mal absoluto* otorgado por Arendt a algunas acciones ejecutadas por los gobiernos totalitarios, para finalizar con el término de la banalidad del mal.

1.1 El problema del mal radical

La obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* aparece publicada en 1793; en la primera parte del texto bajo el nombre *De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana*, el autor desarrolla una de las consideraciones más novedosas de su época sobre la cuestión del mal, estableciendo un sugestivo debate con: en primer lugar, las diferentes perspectivas religiosas que encuentran en el desarrollo del mundo una situación de caos y fatalidad en contraste con un pasado de profundo bienestar y armonía, que evidencia en palabras del autor, “la caída en el mal”; y, en segundo lugar, –aunque no de manera tan generalizada-, la idea en particular desarrollada por los filósofos contemporáneos a Kant sobre el progreso del mundo hacia algo mejor, en términos generales para la tradición filosófica que precedía el debate kantiano, el mal se consideraba estrictamente como negatividad o ausencia de bien. No obstante en el avance de esta obra, Kant establece que el problema del mal corresponde al desarrollo de la libertad del hombre, articulando esta discusión, tanto con la acción del mismo hombre como con la libre voluntad para su desarrollo.

En este sentido, el debate kantiano inicia instaurando la discusión sobre el bien y el mal en el hombre de la siguiente manera: “...no será al menos posible un término medio, a saber que el hombre en su especie no sea ni bueno ni malo, o en

todo caso tanto lo uno como lo otro, en parte bueno y en parte malo”¹⁷. Este inicio, es la entrada al desarrollo del tema, cuyo desenlace argumentativo se constituye en soportar la anterior afirmación y, que de acuerdo con lo que establecíamos anteriormente, busca comprender el problema del mal en relación con la libertad y el libre albedrío de la siguiente manera: “el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es una máxima”¹⁸.

En este orden de ideas, el avance del argumento se presenta en cuatro momentos: el primero ubica la discusión en la disposición original al bien en la naturaleza humana¹⁹; el segundo aborda el análisis de la propensión al mal en la naturaleza humana; el tercero establece que el hombre es por naturaleza malo; y, finalmente, en un cuarto momento indaga sobre el origen del mal en la naturaleza humana.

En relación con la disposición original de la naturaleza humana hacia el bien, Kant analiza las tres disposiciones que configuran la naturaleza humana, a saber: la animalidad, la humanidad, y la personalidad. Son disposiciones al bien por cuanto –promueven su seguimiento a ellas-, es decir, promueven el amor a sí mismo (animalidad); el amor a sí mismo en comparación con juzgarse dichoso o desdichado frente a otros (humanidad), y la susceptibilidad por la ley moral como un motivo impulsor del libre albedrío (personalidad). En palabras de Kant:

Todas estas disposiciones en el hombre no son sólo (negativamente) buenas (no en pugna con la ley moral), sino que son también disposiciones al bien (promueven el seguimiento de ella). Son originales, porque pertenece a la posibilidad de un ser tal; contingentes si el ser sería en sí posible también sin

¹⁷ Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traductor Felipe Martínez Marzoa. Alianza Editorial, Madrid, 2001, página 36.

¹⁸ *Ibíd.*, pág. 37.

¹⁹ Para Kant, el término naturaleza tiene un significado preciso “hay que anotar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas) que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de libertad...”. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. ..., página 37.

ellas. Hay que observar además que aquí no se trata de otras disposiciones que aquellas que se refieren inmediatamente a la facultad de apetecer y al uso del albedrío²⁰.

En el segundo momento del apartado de esta obra Kant establece la propensión al mal en la naturaleza humana; en este punto, es importante comprender una clara diferencia, señalada por el autor entre disposición y propensión: recordemos que la disposición está dirigida hacia el bien; no obstante, la propensión como “el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia*); se distingue de una disposición en que ciertamente puede ser innata, pero se está autorizado a no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como *adquirida* o (cuando es mala) como *contraída* por el hombre mismo”²¹. La propensión natural del hombre al mal tiene a su vez grados que van desde la fragilidad (*fragilitas*) de la naturaleza humana, la impureza (*impuritas, improbitas*) del corazón humano y, finalmente, la malignidad (*vitiositas, pravitas*) o estado de corrupción (*corruptio*) del corazón humano. En este orden de ideas frente, a la propensión al mal moral Kant establece así que esta propensión:

Es posible sólo como determinación del libre albedrío, y este puede ser juzgado como buen o malo sólo por sus máximas, tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas a la ley moral (...) – Aún puede añadirse que la aptitud o ineptitud del libre albedrío para admitir o no la ley moral en su máxima – aptitud o ineptitud procede de la propensión naturales llamada el buen o mal corazón²².

Por consiguiente, el mal moral no se encuentra ni en su sensibilidad, pues sería tomar por excesivamente instintivo la acción del hombre como ser libre, pero tampoco en la razón, que en palabras de Kant “libera de la ley moral”, el cual daría al libre albedrío un ser de características diabólicas. El argumento bajo el cual Kant justifica la propensión natural al mal se encuentra en la inversión de la ley

²⁰ *Ibíd.*, pág. 45-46.

²¹ En la nota de Kant se precisa el término propensión señalando: “es propiamente sólo la predisposición a apetecer un goce...”. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón...*, páginas 45-46.

²² *Ibíd.*, pág. 47.

moral; esta inversión tiene para Kant un carácter radical, porque “corrompe el fundamento de todas las máximas”. La lectura realizada por Karl Jaspers nos da claridad sobre el argumento kantiano:

Una voluntad es propiamente mala cuando hace el cumplimiento del deber, es decir la conducta según la ley, dependiente de la satisfacción de las tendencias instintivas naturales y de la satisfacción de sus exigencias de felicidad. Aquí se da entonces una inversión (o perversión) de la relación de subordinación. Se llama mala, porque esa voluntad ha hecho de esta inversión un principio secreto o manifiesto de conducta (...) Tal voluntad se llama también radicalmente mala, porque se ha corrompido en ella la fuente de los principios (...) de la que solo puede proceder una mala conducta...²³.

Detengámonos en el desarrollo de la inversión moral que Kant atribuye como la conclusión a la tesis que plantea, como la propensión del hombre al mal, es decir, la propensión a la elección de máximas malas; ésta tiene su origen, cuando a diferencia del deseo de seguir la ley moral, como ocurre cuando el hombre persigue el bien moral; por el contrario, el mal moral invierte dicha subordinación a intereses egoístas que proviene desde su interior y son elegidos en uso de su libertad y constituyen por ello la perversidad del corazón humano; en esto consiste propiamente la radicalidad del mal. En palabras de Nádía Souki:

Es importante, aquí, diferenciar una acción mala de una acción radicalmente mala. La primera ocurre cuando los motivos de la ley moral es subordinado, ocasionalmente, al motivo del deseo de felicidad; la segunda, cuando hay una inversión de motivos como fundamento de todas las máximas y acciones. Esa subordinación, en sí, de la ley moral a intereses egoístas, esta propensión a servirse de la ley para justificarse en el lugar de servir, constituye la verdadera perversión del corazón²⁴.

Dispuesto el problema del mal radical en la filosofía de Kant a la luz del libre albedrío y la voluntad bajo la razón, lo que reúne esta argumentación consiste en comprender que el problema del mal se encuentra intrínseco a la acción humana; de esta manera podemos ahora, siguiendo a Rosendfield, sostener que: “La

²³ Jaspers, Karl. *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía* Traductor. Rufino Jimeno Peña. Editorial Gredos. Madrid, 1972, páginas 144-145.

²⁴ Souki, Nádía. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Editorial UFMG. Belo Horizonte, 1998, página 28.

argumentación kantiana del mal radical es particularmente, iluminadora, pues permite echar luz al caso límite de una reflexión de la razón sobre sí misma, cuando ésta se enfrenta al problema, propiamente *fundamental*, de sus relaciones con una acción humana cuyo propósito consiste en una libre trasgresión de la libertad, o, también en una perversión inteligible de la ley moral”²⁵.

En este orden de ideas ubicar el problema del mal en la acción humana, como hemos visto con Kant, resulta de vital importancia para la filosofía política. Debido a que si éste no se sitúa en la acción, corremos el riesgo a que escape completamente de nuestra comprensión; lejos de los asuntos de este mundo no habría posibilidad de reflexionar o pensar en un restablecimiento a través de la misma acción. Por lo tanto, al introducir el problema del mal en la acción, es preciso continuar con el desarrollo que este concepto tuvo en la obra de Hannah Arendt a partir de los acontecimientos del siglo XX. Para esta autora, el surgimiento del totalitarismo como fenómeno político trasciende el límite de la formulación kantiana del mal radical. Sin embargo, lo que revela este fenómeno en la filosofía arendtdiana es que resulta ser incomprensible y no puede ser atribuido o comprenderse desde las motivaciones que surge al interior de los seres humanos. Por lo tanto, los hechos que se desarrollaron en el totalitarismo dan cuenta de la existencia de un *mal absoluto*.

1.2 Del mal radical al mal extremo

La guerra es la paz

La libertad es la esclavitud

La ignorancia es la fuerza

George Orwell

El estudio sobre el fenómeno del totalitarismo en Hannah Arendt, en su obra *Los orígenes del totalitarismo* que hemos citado al inicio de este capítulo, es un

²⁵ Rosenfield, D. *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*. Fondo de Cultura Económica. México, 1993, página 51.

desarrollo reflexivo de algunos de los fenómenos políticos más relevantes del S.XX; no obstante, el interés de nuestra autora es advertir, y con ello concluye su estudio, sobre el significado del totalitarismo en las sociedades modernas y sus terribles consecuencias en el pensamiento humano.

En este orden de ideas, entre las terribles consecuencias del totalitarismo y las alteraciones causadas por esta forma política contemporánea a los sujetos que han permanecido bajo ella se encuentra la pérdida de la libertad de los hombres como uno de sus más sombríos efectos; y es, precisamente, el desarrollo que ocupa el tema de la libertad uno de los conceptos que establece un fuerte vínculo entre Kant y Hannah Arendt en su análisis del problema histórico del mal. Si, para Kant, la libertad está asociada con la voluntad de optar por el bien o el mal moral en su formulación de tipo trascendental sobre el fenómeno, para Arendt en su consideración sobre la política, el totalitarismo implica la abolición histórica de la misma. Esta abolición da origen a una carencia de pensamiento que provoca el despliegue del mal en la política; este despliegue es caracterizado por Hannah Arendt con la expresión: la *banalidad del mal*. En palabras de nuestra autora: “La dominación totalitaria, empero, se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general, y en forma alguna a una restricción de la libertad, por tiránica que sea”²⁶. Siguiendo en este punto a Souki, podemos decir que “en ambos autores, la libertad se refiere a la capacidad humana de iniciar, pues el mismo hombre es el comienzo. Pero la libertad introduce siempre el conflicto entre el bien moral y el mal moral, libertad para el bien moral que confirma y para el mal moral que acaba de ponerla en riesgo”²⁷.

La pregunta que debe orientar el inicio de esta reflexión se puede formular en los siguientes términos: ¿qué significado tiene el fenómeno del totalitarismo en la determinación histórica del problema del mal? Esta pregunta nos permite comprender porque Hannah Arendt se ve obligada a ampliar la reflexión kantiana sobre el mal llevándola a reformular en un sentido eminentemente político el

²⁶ *Ibíd.*, pág. 609.

²⁷ *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, op. cit., pág. 45. La traducción es mía.

problema del *mal radical* en Kant, mostrando así su vigencia, sus límites, para poder extenderlo al campo del análisis de los fenómenos políticos contemporáneos.

De acuerdo con Castoriadis es preciso señalar que “el totalitarismo no es más que una ejemplificación extrema, monstruosamente desarrollada, de lo que es verdadero en el conjunto de la historia y en todos los tipos de sociedad”²⁸. Tan extremo es el fenómeno del totalitarismo que a través de su institucionalización en los campos de concentración se evidencia la creencia “de que todo es posible”. El totalitarismo se presenta comúnmente como un fenómeno político en el que el Estado se soporta en una ideología representada en un dictador de cuya voluntad se deriva toda la acción estatal hacia la población de manera directa, el poder de un partido político único en el gobierno que desarrolla poderes ilimitados, haciendo posible la coerción de todos los ciudadanos y el control paulatino de la vida privada de los mismos. En cambio, en Arendt el totalitarismo tiene un sentido de lo caótico, no utilitarista, un movimiento localmente dinámico de destrucción que ataca todos los rasgos de la naturaleza humana y el mundo humano que hace la política posible²⁹. Para que esto sea permitido las dinámicas de las que se sirve el totalitarismo son: la utilización de la administración estatal para el propósito de conquistar el mundo, como una tarea a largo plazo; establecer una Policía Secreta para ejecutar el experimento al interior del Estado que permite la transformación permanente de la realidad en ficción³⁰, y por último los campos de concentración, como experiencia de dominación total³¹.

²⁸ Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Gedisa, Barcelona, 1988, página 51.

²⁹ Cfr. Canovan, Margaret. *Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment*. En: Villa, Dana (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000, página 26.

³⁰ En efecto, para Arendt, el totalitarismo es una búsqueda permanente del slogan desarrollado por Trosky de la “revolución permanente”, en la aplicación de este slogan es que surge la paradoja propia del dirigente totalitario: “ha de establecer el mundo ficticio del movimiento como una realidad tangible y operante de la vida cotidiana y, por otra parte, tiene que impedir que ese nuevo mundo desarrolle una nueva estabilidad; porque la estabilización de sus leyes e instituciones liquidaría seguramente al mismo movimiento y con él la esperanza de una eventual conquista mundial”. Arendt, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo...*, tomo 3, página 592.

³¹ Cfr. *Los Orígenes del Totalitarismo*, op. cit., pág. 593.

Los fenómenos propios del totalitarismo llevaron a Arendt, como hemos señalado en páginas anteriores, a extender al plano político la reflexión sobre el mal que había iniciado antes Kant, teniendo siempre presente la escena política ocurrida en la Alemania Nazi: la existencia de los campos de concentración, los crímenes cometidos en estos lugares de reclusión, la maquinaria de guerra puesta a disposición por el gobierno alemán, pero ante todo las cuestiones morales y políticas que suscitó el juicio de Eichmann. Todos estos fenómenos llevaron a Arendt a plantear como respuesta a los interrogantes que estos hechos extremos plantean al pensamiento el término de banalidad. Frente a las explicaciones que el líder Nazi da al tribunal que lo acusaba, nuestra autora considera que es imposible otorgarle a este sujeto características diabólicas, como inicialmente lo hubiera deseado. En efecto, estas acciones habían sido cometidas por un sujeto extremadamente común e incluso mediocre, que aún así fue capaz de cometer los crímenes más abominables de la historia de la humanidad; el reconocimiento de esta tensión entre un hombre mediocre y un gran crimen fue lo que permitió la formulación de la banalidad del mal.

Es especialmente esclarecedora la explicación que Tzevan Todorov brinda al argumento de Arendt, a propósito del estudio de los crímenes totalitarios y del término banalidad del mal; este autor sostiene que pese a los diferentes malentendidos del término arendtiano, un análisis de la actuación de Eichmann, precisa que:

...el mal que ilustra Eichmann es “trivial” y no solo “radical”, es decir inhumano (Arendt distingue entre “radical y “extremo”). Esta trivialidad no debe en absoluto conducir a una trivialización: precisamente porque es tan fácil y no exige cualidades humanas excepcionales es por lo que este mal es particularmente peligroso (...) es este un aspecto paradójico del concepto –un mal extremo, pero no radical- el responsable sin duda de los malentendidos que lo rodean; pero hay que decir que el hecho es en si mismo paradójico, a la vez común y excepcional³².

³² Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*. Traductor Federico Álvarez. Siglo Veintiuno Editores, México, 1993, página 133.

Siguiendo los argumentos presentados no solo por Eichmann, sino también por los demás líderes nazis, en este caso en el conocido juicio de Nüremberg realizado entre el 20 de noviembre y el primero de octubre de 1946, eran frecuentes las frases en las que aducían que los actos que habían cometido, lo habían hecho siguiendo las ordenes del *Führer*. Había sido de esta forma la ausencia de pensamiento lo que llevó a Hannah Arendt a entender la magnitud del fenómeno y los actos que finalmente desembocó el Tercer Reich; en efecto, la despersonalización del ser humano, el extremo proceso de burocratización, producto del régimen, terminó por convertir a los victimarios en un instrumento disponible al servicio de la gran maquinaria de guerra nazi, haciendo posible cometer todo tipo de actos atroces. Cuando Todorov, en su obra *Frente al límite* de 1991, tiene el interés de evidenciar la acción del totalitarismo nazi en la conducta moral de los individuos recorre numerosos relatos de los líderes de la Alemania Nazi, trayendo de nuevo al análisis el sorprendente grado de sumisión de los victimarios a las ordenes impartidas por el *Führer*; en este orden de ideas estas personas consideraban que actuaban acorde con sus principios morales, en efecto, seguían y obedecían la ley; en palabras del autor: “La forma de cumplimiento del deber está siempre presente; lo que cambia es su contenido: en lugar de las máximas universales aparecía la voluntad de uno solo *Führerworte haben Gesetzkraft*, las palabras del Führer tiene fuerza de ley: tal era el principio de Eichmann y de los demás ciudadanos obedientes”³³. Desde una perspectiva kantiana, estamos aquí ante una inversión moral (explicación del mal radical); pero debemos tener en cuenta que esta inversión ocurre siguiendo las órdenes que derivaban del *Führer* como si fueran los principios universales de la acción.

Sin embargo, no existe nada más grave de las consecuencias del totalitarismo que “la dominación total”, que se evidenció en el régimen nazi de la mano de los campos de concentración, que discutiremos mas a delante; esta dominación ha tenido como consecuencia final el convertir a los hombres en seres superfluos, como señalamos al inicio de este capítulo. Este proceso inició, según nuestra

³³ *Ibíd.*, pág. 194.

autora, con la eliminación de la persona jurídica, después su eliminación en cuanto sujeto moral y, por último, la supresión de la espontaneidad que acompaña la acción de los seres humanos. Sólo volviendo superfluos a los hombres la maquinaria nazi logró su cometido, eliminar la acción política de los sujetos convertirlos en una masa indiferenciada que hacía posible su aniquilamiento; siguiendo el argumento de nuestra autora a propósito de señalar que el nazismo no encuentra raíz en ninguna tradición alemana o de occidente: “Nunca, no en la Antigüedad ni en la edad media ni en la Modernidad fue la aniquilación un programa explícito ni su ejecución un proceso altamente organizado, burocrático y sistemático”³⁴; en esto consiste precisamente el mal absoluto o extremo que se derivan de los hechos ocurridos en el totalitarismo. No obstante, como lo hemos señalado anteriormente, los agentes que cometieron estos actos son descritos a través del término banalidad del mal que nos corresponderá ampliar a continuación.

1.3 La banalidad del mal

Señalábamos en páginas anteriores el carácter histórico que subyace a la obra de Hannah Arendt; en efecto, es a través de los hechos que dieron origen a la Alemania Nazi el lugar donde nuestra autora despliega uno de los análisis más controvertidos sobre el mal, bajo la formulación: banalidad del mal. Los acontecimientos ocurridos bajo el nazismo, pero más precisamente la existencia de los campos de concentración, se constituyen en una ruptura de las categorías políticas, jurídicas y éticas para juzgar lo que conocemos como crímenes de guerra. En otras palabras, ante el mal ocurrido en los campos de concentración, los actos de brutalidad permanecen bajo el significado de lo injustificable y sobre los cuales difícilmente podemos emitir un juicio o comprenderlos.

³⁴ Arendt, Hannah. *Tiempos presentes*. Traductor R.S.Carbó. Editorial Gedisa, España, 2002, página 26.

Algunas de estas reflexiones fueron consignadas en el ensayo de Arendt *Eichmann en Jerusalén*, cuando es enviada por el diario *New Yorker* a cubrir el juicio de Eichmann que había sido detenido en Buenos Aires el 11 de mayo de 1960, para comparecer ante un tribunal en Jerusalén. Podríamos iniciar situando el término banalidad del mal en las acciones que se desarrollan en el testimonio de Eichmann; en efecto, la pérdida de capacidad para juzgar, la ausencia del pensamiento del líder Nazi que tuvo a su cargo uno de los episodios más sangrientos dentro del desarrollo del nacionalsocialismo, conocido como “la solución final”, nos da algunas claves de comprensión del fenómeno. Al igual que otros líderes nazis, Eichmann durante el juicio siempre reiteró que “había sido un ciudadano fiel, cumplidor de las leyes y las órdenes de Hitler, que él cumplió con todo celo, tenían fuerza de ley en el Tercer Reich”³⁵.

La explicación para comprender cómo un sujeto “normal”, sin ningún tipo de alteración mental, fue capaz de cometer este tipo de actos remite a la necesidad de situar al agente en las dinámicas propias del desarrollo del totalitarismo; en efecto, no sólo con la eliminación jurídica, política y moral de los centenares de víctimas que murieron en los campos de concentración, sino también con la creación de una maquinaria de guerra, el desarrollo extremo de la burocracia, fue posible que los victimarios siguieran sin ningún cuestionamiento las ordenes del *Führer*. Esta situación se puede comprender bajo el término de la banalidad del mal. En otras palabras: “la banalidad expresa la profunda incapacidad del hombre para juzgar, actuar y vivir en comunidad. El hombre superfluo es un ser altamente eficiente, pero incapaz de ser sujeto político, es decir, de vivir en y con otros. Esta incapacidad es lo realmente extremo de esta malignidad humana, pues este mal no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca”³⁶. Al eliminar el carácter de espontaneidad del ser humano, que se instaura con cada nacimiento de actuar y

³⁵ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Traductor Carlos Ribalta. España, Editorial Lumen, 2005, página 44.

³⁶ Cardona, Luis Fernando. *El desafío del mal: entre la experiencia y el pensamiento*. Texto cordialmente cedido por el autor. En prensa, página 119.

empezar algo nuevo, el nacionalsocialismo logró lentamente su cometido, a saber, eliminar la acción política.

No obstante, el término banalidad ha generado todo tipo de reacciones; por ejemplo, Jean Améry, víctima directa de la censura en un primer momento del régimen nazi, exiliado a causa del mismo y posteriormente prisionero en un campo de concentración, considera que sobre los actos del nazismo no es válido referirse a ellos con el término de banalidad, en palabras del autor: “Cuando un acontecimiento nos desafía de forma extrema, no se debería hablar de banalidad, pues en ese punto no hay posibilidad de abstracción ni la imaginación es capaz siquiera de aproximarse a la realidad”³⁷, respecto a la irrupción del mal radical en la Alemania Nazi este es un oscuro enigma³⁸.

Sin embargo, el interés de Hannah Arendt en temas cercanos al mal continuó siendo una preocupación que concentraba sus reflexiones filosóficas, aunque ya no con la elaboración de una teoría sobre el mal absoluto o extremo, o la banalidad del mal; por ejemplo en la obra *Sobre la violencia* de 1970, que también hace parte del texto *Crisis de la República* de 1973, Arendt continuó el análisis de los fenómenos históricos y políticos que distorsionan el sentido de la comunidad política de los hombres, en términos arendtianos de la posibilidad de vivir juntos.

En la obra *Sobre la violencia*, nuestra autora subvierte el análisis común en la teoría política que ha señalado que la guerra es la continuación de la política por otros medios de acuerdo con el famoso postulado de Clausewitz³⁹. Por ejemplo, lo que evidenciamos a mediados del siglo XX, con la carrera armamentista en el contexto de la guerra fría, mostró cómo la intimidación es la mejor garantía no sólo para el mantenimiento de la guerra, sino para la consecución de la paz. Este hecho sumado al desarrollo tecnológico en medio de la confrontación del mundo bipolar (Estados Unidos en contraposición con la ex URSS), ha perfeccionado los medios de destrucción hasta llevarlos a una escala masiva de catástrofe

³⁷ *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., pág. 87.

³⁸ Cfr. *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., pág. 41.

³⁹ Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Traductor Miguel González. Editorial Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1970, página 14.

planetaria, haciendo efectivo que “la paz resulta la continuación de la guerra por otros medios”⁴⁰. En otras palabras, en esta configuración bipolar, el mundo había descubierto que ante la posibilidad de destruir no sólo al bando enemigo, sino la extinción del ser humano como especie, debía optar por una frágil y relativa paz.

Sin embargo, no es sólo en el ejercicio de la política de los Estados, donde la violencia aparece como fenómeno prioritario de la acción política, en el desarrollo de la teoría política de la mano de intelectuales como Max Weber, Engels, y algunas corrientes de la Nueva Izquierda, han asociado la violencia como parte constituyente del Estado, ya sea con Weber para establecer como legítima cuando del Estado se deriva, sino también para establecer de la mano de Sartre como válida cuando se dirige a la defensa de los marginados⁴¹.

Por lo tanto, el interés de Arendt, es advertir cómo la confusión generalizada entre poder y violencia, es necesario replantearse en aras de lograr una nueva concepción de la política contemporánea y comprender con ello que el poder, como esencia de la acción política, se encuentra en la sociedad como colectivo para actuar de manera concertada, no así la violencia que tiene un carácter meramente instrumental, de acuerdo con la lógica de medios-fines, pues cuando el poder disminuye aparece el terror como forma extrema de la violencia. En palabras de nuestra autora: “Violencia y poder son términos contrarios; donde la una domina por completo el otro está ausente. La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder (...) la violencia puede destruir el poder: es absolutamente incapaz de crearlo”.⁴²

En el fondo de esta argumentación, vemos cómo nuestra autora se aproxima a una transformación en la concepción de la política que tradicionalmente comprende el poder en términos de violencia, es decir, la subordinación de los

⁴⁰ Arendt, Hannah. *Sobre la violencia...*, página 14.

⁴¹ En relación con esta idea Sartre citado por Hannah Arendt afirma “Matar a un Europeo es matar dos pájaros de un tiro: quedan un hombre muerto y un hombre libre”. Arendt, Hannah. *Sobre la violencia...*, páginas 17-18.

⁴² *Ibíd.*, pág. 72.

súbditos al soberano, idea que caracterizó el nacimiento de los Estados-nación durante el siglo XVIII, cuando, por el contrario, la política debe plantearse en la tarea de establecer comunidades donde sea posible vivir junto con nuestros semejantes mediante la acción:

La facultad de la acción convierte al hombre en un ser político; lo capacita para reunirse con sus congéneres, actuar en concierto y tratar de alcanzar metas y empresas en las que nunca hubiera pensado si no fuera por ese don suyo: de lanzarse hacia algo nuevo. En términos filosóficos, actuar es la respuesta humana al hecho de haber nacido. Ya que todos llegamos al mundo por virtud del nacimiento como principiantes y recién llegados, podemos empezar algo nuevo; sin el hecho de nacer nunca llegaríamos a conocer lo que es la novedad, y toda nuestra “acción” sería mero comportamiento o autoconservación⁴³.

No obstante, la complejidad del nazismo establece la dificultad de conceptos alrededor de la violencia, la guerra y derivan en algunos interrogantes que requieren otra perspectiva de análisis para ser abordados: ¿Cómo explicar estos crímenes? ¿Qué análisis se puede establecer para su comprensión? Siguiendo el argumento arendtiano para dar respuesta a estos interrogantes, lo ocurrido en la Alemania Nazi fue posible cuando a través de su maquinaria de guerra, como señalamos anteriormente, el Estado totalitario logró desaparecer la espontaneidad humana, característica única del ser humano que se instaura con cada nacimiento, la espontaneidad para actuar, para alcanzar sus metas y lograr su cometido junto con otros seres humanos; al eliminar la espontaneidad, el nazismo creó seres superfluos a través de los campos de concentración.

Para finalizar con el argumento arendtiano en palabras de nuestra autora cabe resaltar:

No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión –que en algún modo podemos equipara a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si esto puede ser calificado como “banalidad”, e incluso puede parecer cómico y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común (...) En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la

⁴³ *Ibíd.*, pág. 73.

realidad y la irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana⁴⁴.

Los campos de concentración establecieron a través de la tortura una práctica cotidiana de dominación. Así nos recuerda Améry “sólo mediante la tortura he aprendido como se puede reducir un ser humano a mera carne y, por lo tanto, convertirlo, mientras aún vive, en presa de la muerte. Quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el mundo como su hogar. La ignominia de la destrucción no se puede cancelar”⁴⁵. Esta es la sentencia que nos arroja Améry y que nos convoca en el siguiente capítulo a establecer nuestro problema de investigación a través del interrogante sobre la posibilidad de la reconciliación, como proceso político en sociedades que en el transcurso del siglo XX vivieron en medio de sus conflictos armados crímenes de lesa humanidad, de igual magnitud a lo que pudimos presenciar bajo la Alemania Nazi.

⁴⁴ *Eichmann en Jerusalén, op. cit.*, pág. 418.

⁴⁵ *Más allá de la culpa y la expiación, op. cit.*, pág. 107.

Capítulo 2. ¿ES AÚN POSIBLE LA RECONCILIACIÓN?

TODTNAUBERG

Árnica, alegría de los ojos, el/trago del
pozo con el/
dado de estrellas encima, //en La Cabaña//
escrita/en el libro/
— ¿qué nombres anotó/antes del mío?—/
en este libro/la línea de/
una esperanza, hoy,/en una palabra que
adviene/
de alguien que piensa,/en el corazón, //
brañas del bosque, sin allanar,/satirión y
satirión, en solitario, //
crudeza, más tarde, de camino,/evidente, //
el que nos conduce, el hombre,/que lo oye
también, //
las sendas/de garrotes a medio/
pisar, en la turbera alta,/mojado, mucho.

Paul Celan

En el capítulo anterior, hemos revisado el despliegue del mal desde una perspectiva histórica con Hannah Arendt a propósito del fenómeno del totalitarismo en la Alemania Nazi. En lo fundamental nos hemos centrado en el papel de los victimarios que infringieron los actos que se ubican en la órbita de lo injustificable; no obstante, existe una ausencia en este análisis que nos ocupa en lo sucesivo: el papel de las víctimas en estos hechos. Desde la lectura de estos acontecimientos, y en la perspectiva de Jean Améry y Primo Levi, el testimonio de las víctimas alza su voz para no permitir olvido alguno sobre lo ocurrido y, al mismo tiempo, muestra la dificultad del perdón o de una reconciliación frente a los sucesos que se cometieron.

2.1 ¿Resentimiento o comprensión?

Hemos formulado esta parte de nuestra investigación desde el interrogante: ¿resentimiento o comprensión?, para establecer dos perspectivas diferentes desde las víctimas frente a los hechos ocurridos, así como frente a la posición de sus victimarios; la justificación del resentimiento será vista desde la herida de Améry, por otra parte, con Primo Levi buscaremos retomar el camino de la comprensión, como sigue a continuación.

A propósito de la posibilidad de la reconciliación Améry sostiene: “el *tiempo*, un buen día lo cerrará, no cabe duda. Pero no debe improvisarse una mala reconciliación, irreflexiva y errada que acelere desde ahora el proceso de maduración. Al contrario puesto que se trata de un abismo *moral*, es razonable que permanezca por el momento abierto...”⁴⁶.

Jean Améry (1912-1978), de origen austriaco, nace en 1912, aunque su verdadero nombre es Hans Maeir; si bien es de ascendencia judía, Améry es educado en el catolicismo y es solo en su juventud que conocerá la existencia del *yiddish*, por lo cual podríamos considerar que Améry “crece en una familia judía totalmente integrada a la cultura austriaca⁴⁷”. Esta es una consideración fundamental en la vida de nuestro autor, pues marca en lo sucesivo que la situación de víctima a la que fue expuesta, tiene la huella del total desarraigo, como veremos a lo largo de este recorrido por su vida y que en palabras del autor señala:

Sin confianza en el mundo, como judío, me siento extraño y solo frente a mis vecinos, y no me queda más remedio que adaptarme a la extrañeza. Tengo que asumir mi extranjería como un elemento esencial de mi personalidad, perseverar en ella como en una propiedad inalienable. La soledad no ha dejado de ser mi pan ácimo cada día. No he conseguido que los asesinos de antaño y los agresores potenciales se encaren con la verdad moral de sus crímenes, porque el mundo en su totalidad no me ha facilitado la tarea⁴⁸.

⁴⁶ *Más allá de la culpa y la expiación, op. cit.*, pág. 43.

⁴⁷ *Más allá de la culpa y la expiación, op. cit.*, pág.10.

⁴⁸ *Más allá de la culpa y la expiación, op. cit.*, pág.186.

Una vez siendo un adolescente en Viena, a su llegada en el año 1928, nuestro autor experimenta una agitada vida intelectual, artística y política que lo llevará a autores como Hermann Hesse, Emil Strauss, y a los fundadores del Círculo de Viena Moritz Schlick y Rudolf Carnap. Con el estallido de la revolución obrera en Austria en 1934 Améry se convierte en colaborador transportando armas de manera clandestina para los comunistas que impulsan las huelgas.

No obstante, es a la llegada del nacionalsocialismo a Alemania en 1933 el inicio para Améry de su condición de extraño en su propia “patria”, concepto que en adelante se redefinirá en nuestro autor y a lo largo de su vida no volverá a tomar sentido y que quizás puede explicar su cambio de nombre Maier por Améry⁴⁹; sin embargo, nuestro autor tomará conciencia de lo que será en adelante su condición de desarraigado y con ello el temor de convertirse en objeto de persecución, debido a su origen como judío, con la promulgación de las leyes raciales de Nüremberg en 1935. Situación que lleva entre 1938 y 1939 a Améry a emprender un éxodo, como única posibilidad de mantenerse con vida. Enrique Ocaña recoge el peregrinaje de Améry en esta época:

Durante esta época sobrevive como profesor de idiomas hasta que en 1940 las tropas alemanas invaden Bélgica, sin encontrar apenas resistencia en los flamencos. Tras la capitulación belga (...) es arrestado el 10 de mayo como “extranjero enemigo” e internado en el “Lager” de Mechelen para ser deportado posteriormente al *campo* de Saint-Cyprien, en los Pirineos Orientales. Vuelve a ser detenido tras un fallido intento de fuga del tren en marcha. El 26 de julio es entregado en Bordeaux a las tropas alemanas y el 29 de octubre llega al campo francés de Gurs (...). El 6 de julio de 1941 se fuga del campo de Gurs por París atravesando el territorio de la Francia ocupada hasta alcanzar de nuevo Bruselas...⁵⁰.

Una vez en Bruselas, Améry se une a la Resistencia y se dedica a distribuir propaganda en contra de la ocupación nazi. En 1943 por esta actividad es detenido por la Gestapo y es transferido a Breendonk en Amberes, un campo

⁴⁹ El cambio de nombre de Hans Maeir por Jean Améry, después de su vivencia en el Lager, se constituye en un acto revelador de la imposibilidad de asumir su identidad pasada y su origen de judío austríaco. El nombre Jean Améry parte de un anagrama y tiene una raíz francesa que en adelante marca el signo de su nueva identidad.

⁵⁰ Ocaña, Enrique. Presentación. Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación...*, página 16.

administrado por la SS, cuya experiencia en este campo tras ser torturado salvajemente, dará lugar a una meditación profunda sobre el sentido trágico de la tortura y que será motivo de nuestras reflexiones en las siguientes páginas. Finalmente, tras ser identificado como judío Améry es enviado a Auschwitz. Una vez los nazis empiezan a ser cercados por los aliados, los internos son obligados a terribles marchas que los conducen a diferentes campos de concentración. En lo sucesivo su obra dará cuenta de la herida más profunda que ha dejado sobre el ser humano lo vivido en Auschwitz: “Desde su deportación Améry ha pasado 642 días en diversos campos de concentración, y el día de su liberación pesa a penas cuarenta y cinco kilos. De los 25437 judíos deportados desde Bélgica, Améry se cuenta entre los escasos 615 supervivientes”⁵¹. En 1978, Améry se suicida en Salzburg, recordando una reflexión que ya había expresado en su libro *Levantar la mano sobre uno mismo: discurso sobre la muerte voluntaria*, sobre el cual afirmó: “Sólo es experimentable el absurdo de vivir y morir y, cuando se elige la muerte voluntaria, un absurdo éxtasis de libertad, cuyo valor no es precisamente nimio”⁵². Una libertad que de alguna manera Améry añoro desde el inicio mismo de su liberación.

En su libro *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Améry en un tono bibliográfico se propone indagar las consecuencias o la confrontación entre Auschwitz y el *espíritu*, a partir del intelectual como “hombre del espíritu”. En sus palabras:

La situación de aquel que ejercía una profesión liberal era distinta. Le aguardaba el destino del comerciante que pertenecía igualmente al lumpenproletariado del campo, es decir: se le destinaba a un pelotón de trabajo ocupado en excavar, colocar cables, transportar sacos de cemento o travesaños de hierro. En el campo se transformaba en un trabajador no cualificado, obligado a desempeñar su labor al aire libre, constricción que, por lo común, equivalía ya una sentencia a muerte⁵³.

⁵¹ *Ibíd.*, pág. 20.

⁵² Améry, Jean. *Levantar la mano sobre uno mismo: discurso sobre la muerte voluntaria*. Traductores: Marisa Siguan Boehmer y Eduardo Aznar Anglés. Pre-Textos, Valencia, 1999, página 151.

⁵³ *Más allá de la culpa y la expiación, op. cit.*, pág. 54.

No obstante, por encima de la fatal condición a la que era expuesto el “intelectual” denominado por Améry, quizás la consecuencia más dramática, que podemos ver en la experiencia de Auschwitz la encontramos en la anulación del espíritu al que era conducido el ser humano. De nuevo Améry afirma: “En cualquier caso, salta a la vista que toda la cuestión de la eficacia del espíritu no se puede plantear cuando el sujeto, en el umbral de la muerte por hambre o agotamiento, no sólo está desespiritualizado, sino literalmente deshumanizado”⁵⁴.

Desde su condición de víctima Améry aboga por su incapacidad y derecho de no poder superar su condición, además, es claro con el objetivo de su obra “la descripción subjetiva de la víctima”, aún más que eso “el análisis retrospectivo del resentimiento”. Por ello, la salvaguarda en el resentimiento de inculpar de manera colectiva, e incluso en el transcurso de los años y de las generaciones que siguieron después de lo ocurrido en el nazismo, a toda la humanidad por la magnitud de estos acontecimientos: “Mis resentimientos existen con el objeto de que el delito adquiera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen”⁵⁵. El resentimiento entonces, antes de ser una disposición moral o un estado psicológico de perturbación adquiere en Améry una clara dimensión política, pues expresa tal vez la única posibilidad de denuncia de aquel que fue abandonado a su propia contingencia por un pueblo que complacientemente callo ante lo propiamente absurdo: la barbarie.

Por esta razón, es desde el resentimiento, como punto central en la obra de Améry, que nuestro autor explora:

No deseo convertirme en cómplice de mis torturadores, exijo más bien que se nieguen así mismos y me acompañen en la negación. Las montañas de cadáveres que nos separan no se pueden aplanar, me parece, mediante un proceso de interiorización, sino, por el contrario, mediante la actualización, o

⁵⁴ *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., pág. 63. Esta condición de desespiritualización y deshumanización del ser humano que ha afrontado la experiencia del campo de concentración, se encarna plenamente en la figura del musulmán, que abordaremos mas adelante desde la lectura de Giorgio Agamben.

⁵⁵ *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., pág. 151.

dicho con mayor exactitud, la resolución del conflicto irresuelto en el campo de acción de la praxis histórica⁵⁶.

A propósito de la reconciliación y el perdón Améry considera: “En los veinte años consagrados a reflexionar sobre cuanto me sucedió creo haber comprendido que todo perdón y olvido forzados mediante presión social son inmorales”⁵⁷. Para finalizar que “...sólo la sociedad pues ella, y sólo y ella, me han infligido el desequilibrio existencial al que intento oponer un porte erguido. Ella y sólo ella me ha robado la confianza en el mundo”⁵⁸.

Por esta razón este capítulo se piensa desde el siguiente interrogante: ¿Es posible aún un camino a la reconciliación? Esta pregunta debe ser pensada desde la condición de la víctima, de personas sobre las cuales se infringieron actos injustificables de dolor y barbarie, pues desde esta perspectiva la reconciliación antes que una posibilidad es un desafío.

Resulta ser un posible horizonte para comprender a las víctimas los relatos que hemos mencionado por parte de Améry; reconocemos ahora junto con nuestro autor dos consideraciones desde su condición de víctima, en este caso a propósito de la tortura, a saber: en primer lugar, que “las características de las sensaciones no son comparables ni descriptibles. Establecen el límite de las posibilidades de comunicación verbal”⁵⁹. La dificultad de establecer un relato sobre el daño infringido o la posibilidad de dar cuenta de lo ocurrido, quizás solo puede otorgársele a los testimonios que nos brindan las víctimas. Sobre la imposibilidad de comunicabilidad de los hechos ocurridos es esclarecedora, a su vez lo que afirma Primo Levi a propósito de la diferencia entre *los hundidos y los salvados*. Estas consideraciones se encuentran en su texto más reciente de 1986 sobre los campos de concentración alemanes, en el que establece:

⁵⁶ *Más allá de la culpa y la expiación, op. cit.*, pág. 149-150.

⁵⁷ *Más allá de la culpa y la expiación, op. cit.*, pág., 153.

⁵⁸ *Más allá de la culpa y la expiación, op. cit.*, pág. 193.

⁵⁹ Améry, Jean. *La Tortura*. Traductora Laura Cannas. En: Revista Universidad De Antioquia No. 253 (Jul.-Sep. 1998), página 17.

Los que tuvimos suerte hemos intentado con mayor o menor sabiduría, contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los *hundidos*; pero se ha tratado de una narración *por cuenta de un tercero*, la relación de las cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo. La demolición terminada, la obra incumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte⁶⁰.

En segundo lugar, porque el acto de la tortura en si mismo revela la condición más dramática del ser humano, en palabras de Améry: “desde la primera golpiza él (torturado) pierde algo que podríamos definir provisionalmente como *la confianza en el mundo*. Confianza en el mundo (...) es la certeza de que el otro, con base en contratos sociales escritos y no escritos, cuidará de mí, o más exactamente respetará, mi sustancia física y por ende también metafísica”⁶¹. Se produce, entonces, con la tortura una ruptura insuperable de la acción y su continuidad, como aspecto específico del mundo humano; entendiendo desde la perspectiva arendtiana que la acción del hombre marca su capacidad de iniciar una nueva acción, una nueva continuidad en el mundo, afirmamos con Arendt, “con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento...”⁶². Cuestiones que son dramáticamente borrados con la tortura.

En efecto la experiencia de la tortura en Améry y con ello la máxima expresión de quien ha sido victima se describe en los siguientes términos:

Sólo padeciendo la tortura aprendió como es posible reducir un ser humano a mera carne convirtiéndolo así, mientras aún vive, en presa de la muerte. Quién ha sufrido la tortura ya no puede sentir el mundo como suyo. El ultraje de la aniquilación no puede ser borrado. La confianza en el mundo, que se derrumbo en parte con la primera golpiza, y definitivamente con la tortura, no puede ser recobrada. En el torturado se acumula la profunda turbación de haber experimentado a los semejantes como contrarios: desde esta posición nadie logra vislumbrar un mundo donde reine el principio de la esperanza. Quien ha sido martirizado es entregado indefenso al poder de la ansiedad. Será *ella*, en el futuro la que dominará sobre él⁶³.

⁶⁰ Levi, Primo. *Trilogía de Auschwitz. Los Hundidos y los salvados*. Traductora Pilar Gómez Bedate. El Aleph Editores, Barcelona, 2005, página 542.

⁶¹ *La Tortura, op. cit.*, pág. 13.

⁶² *La Condición Humana, op. cit.*, pág. 206.

⁶³ *La Tortura, op. cit.*, pág. 22.

La tortura como lugar por excelencia del mal marca así la ruptura del tiempo, y la completa pérdida de la utopía, al constituirse como negación del aquí y del ahora, pero, además, negación de cualquier trascendencia del ser humano, al ser reducido a mera carne.

Si bien con la tortura se fractura todo un mundo que hace posible la propia humanidad, la dificultad que le queda a aquel que sobrevive a la abyección total no es otra más que tener que abrir un camino posible entre dos sendas opuestas: La reconciliación con aquel mundo que no lo tuvo en cuenta, cuando mas lo necesitaba o, la negación de su fracturada humanidad en un acto de liberación que precisamente se tendrá que hacer a espaldas de aquel mundo que anteriormente lo negó. Pero ante esta disyuntiva también se puede abrir la dificultad de la comprensión de aquello incomprensible, por ello, nos detendremos ahora en el testimonio de Primo Levi (1919–1987). Nace en Turín (Italia) en 1919, realizo estudios de química entre 1939 y 1941, a partir de la intervención alemana en el norte de Italia en el año 1943, Primo Levi se une al movimiento de resistencia *Giustizia e libertà*, y es capturado por la policía en el mismo año, para ser enviado a Auschwitz meses después. Para Primo Levi su condición de judío, al igual que lo habíamos encontrado en Améry es tardía e iniciará con la conciencia dramática a partir de la promulgación de las leyes raciales de Mussolini en 1938; pero sólo cobra pleno significado en la terrible vivencia del “Lager”. En palabras de Traverso: “En Auschwitz, Levi escuchó por primera vez palabras yiddish y descubrió el judaísmo en sus formas nacionales. A pesar de las leyes raciales, solo podía considerarse italiano y el mundo del *Ostjudentum* le pareció totalmente extranjero (...) Améry y Levi pertenecían completamente al universo secularizado del judaísmo occidental, donde la identidad cultural, inscrita en su entorno, se había alejado tanto de la ley como del pasado judío”⁶⁴. Esta condición es absolutamente dramática, pues acentúa una circunstancia de desarraigo que ya

⁶⁴ Traverso, Enzo. *La historia desgarrada*. Traductor David Chiner. Editorial Herder, Barcelona, 2001, página 183.

habíamos encontrado en Améry; el desarraigo de la patria, la nación y el territorio, marcará la figura permanente del exilio del mundo en la víctima.

Una vez Primo Levi es liberado en 1945 del campo de concentración, continúa con su oficio de químico, pero también se dedica a dar testimonio de la experiencia de Auschwitz a través de la literatura *La Tregua, Ahora o Nunca, El sistema periódico,* y *Los Hundidos y los Salvados*, dan cuenta de la condición del ser humano en Auschwitz. Su muerte, que aún suscita un profundo debate pues algunos atribuyen que se trató de un suicidio, ocurrió en 1987.

La obra de Primo Levi, intenta comprender desde una tentativa muy dolorosa, que ya había constatado Arendt, como observadora externa de lo ocurrido, y que habíamos señalado en páginas anteriores que los responsables de la maquinaria nazi, no eran monstruos, ni bestias, eran seres humanos comunes y corrientes, estos, eran sus verdugos. Pero la pregunta sobre lo que Primo Levi se cuestiona ahora es sobre el papel del pueblo alemán en estos acontecimientos: ¿dónde estaba cuando ocurría todo? Por eso considera que el pueblo alemán también fue culpable de una omisión, en palabras del autor:

...pero estaban en condiciones de fingir lo que ignoraban; y cuántos hubieran tenido la posibilidad de saberlo todo, pero eligieron la vía más prudente de tener los ojos, los oídos y sobre todo la boca bien cerrados. Como quiera que haya sido y, aunque no pueda suponerse que la mayoría de alemanes aceptaran la masacre sin inmutarse, la verdad es que la escasa difusión de la verdad sobre el *Lager* constituye una de las mayores culpas colectivas del pueblo alemán, y la demostración más clara de hasta que grado de vileza lo había reducido el terror hitleriano⁶⁵.

Sin embargo, el propósito de Levi es establecer un “diálogo” con sus verdugos, aunque más que diálogo lo que en el trasfondo quiere es una confesión de sus faltas; al finalizar el prefacio de la primera edición de su libro *Si esto es un hombre*, traducido al alemán en 1960 Primo Levi afirma: “Estoy vivo, y querría comprenderlos para poder juzgarlos”, este es el trasfondo de la intención de su obra. En su búsqueda, Levi constata: “El opresor sigue siéndolo, y lo mismo ocurre

⁶⁵ *Trilogía de Auschwitz. Los Hundidos y los salvados, op. cit.,* pág. 478.

con la víctima: no son intercambiables, el primero debe ser castigado y excretado (pero, si es posible, debe ser también comprendido)⁶⁶”, porque no obstante, tengamos numerosas confesiones, declaraciones y admisiones por parte de los opresores, “mucho más importante son los motivos y las justificaciones: ¿Por qué lo hacías? ¿Te dabas cuenta que estabas cometiendo un delito?”⁶⁷”. El evento en el cual se publica su texto en Alemania es para Levi “el momento del diálogo”: “La venganza no me interesaba; me habría sentido íntimamente satisfecho con la (simbólica, incompleta, parcial) sagrada representación de Nüremberg y me parecía bien que en las justísimas condenas hubiesen pensado otros, los profesionales. A mí me correspondía entender, comprender. No al puñado de culpables sino a ellos, al pueblo...”⁶⁸.

Este intento de comprender a los victimarios es lo que Améry interpreta en Primo Levi como un “perdonador”, Primo Levi, que no considera esta denominación como una ofensa, tampoco como una alabanza “...pero sí una imprecisión. No tengo tendencia a perdonar, nunca he perdonado a ninguno de nuestros enemigos de entonces, ni me siento inclinado a perdonar a sus imitadores...”⁶⁹.

A propósito de un episodio en el cual Améry responde con un golpe a un criminal polaco que le dio un puñetazo en la cara y sobre el cual comenta “Mi dignidad – dice- se había concentrado toda entera en aquel puñetazo dirigido a su mandíbula; que luego, en resumen, haya sido yo, mucho más débil, y sucumbiese y fuese pisoteado despiadadamente, no tenía importancia. Dolorido por los puntapiés, estaba satisfecho de mí mismo”⁷⁰; Primo Levi comenta:

Admiro la conversión de Améry, su elección valiente de salir de la torre de marfil y descender a la arena, pero tal elección estaba, y sigue estando fuera de mi alcance. La admiro: pero debo contrastar que esa elección, arrastrada por toda la época posterior a Auschwitz, lo ha llevado a posiciones de tal severidad e intransigencia que le ha hecho incapaz de encontrar ninguna alegría en la vida, e incluso de vivir: quien se enfrenta a puñetazos con el mundo entero recupera su

⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 487.

⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 487.

⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 618.

⁶⁹ Cfr. Levi, Primo. *Trilogía de Auschwitz. Los Hundidos y los salvados...*, página 589.

⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 589

dignidad, pero la paga a un precio altísimo, porque está seguro de que será derrotado. El suicidio de Améry, ocurrido en Salzburgo, admite como todos los suicidios una interpretación nebulosa, pero, a posteriori, el episodio de la derrota contra el polaco ofrece una versión⁷¹.

Esta es pues la diferencia entre estos dos autores, diferencia que evidencia la posición frente al mal encarnado en sus victimarios, que a su vez nos permite detenernos en los conceptos fundamentales que deben pensarse en lo que hemos denominado el camino de la reconciliación, a saber: la memoria y la justicia. Estos conceptos se instauran a través de la condición de las víctimas, y que hemos formulado a lo largo de nuestro recorrido por la obra de Améry y Primo Levi con la disyuntiva: ¿resentimiento o comprensión? Es desde esta perspectiva que podemos abrir el horizonte, que nos permita asumir la condición inalienable de la víctima, y que nos abra a la pregunta: ¿es aún posible la reconciliación?

Esta disyuntiva no debe ser vista de una manera tan radical, pues tanto como Améry y Primo Levi vivieron en un mismo espacio común: el desgarramiento de la víctima y su búsqueda incesante por recuperar aún un lugar posible, pese a la negación de toda posibilidad que ellos mismos experimentaron. Esta posibilidad debe ser reconstruida en un tiempo que se abrió después de los acontecimientos de barbarie a la que fueron sometidos. Esta reconstrucción puede tener una dimensión política, pero ante todo tiene un sentido moral.

Para acercarnos a la condición de las víctimas, nos detendremos ahora a revisar la obra de Tzvetan Todorov, que ha recogido a partir de los testimonios morales y las obras de las víctimas del exterminio nazi las consecuencias morales que experimentan las víctimas que han sobrevivido, para quien a su vez el estudio de la obra de Améry y Primo Levi, han sido un referente fundamental.

Todorov nace en Sofía (Bulgaria) en 1939; estudio en la Bulgaria bajo el régimen comunista, después se establece en Francia desde 1963, en la actualidad es director de investigación en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas

⁷¹ *Ibíd.*, pág. 589

(CNRS). Sus estudios en el campo de las humanidades lo han llevado con especial atención al análisis del totalitarismo y del mundo concentracionario y, de la mano de muchos testimonios, ha dado cuenta de las implicaciones sobre el fenómeno de deshumanización que pudimos ver en Auschwitz, pero sobre todo su continuidad en el horizonte político del siglo XX, en la configuración de lo que podemos denominar la continuación del mal, que en sus palabras afirma: “El totalitarismo es la gran innovación política del siglo y que es también un mal extremo...”⁷². La figura extrema del totalitarismo es pues para Todorov los campos de concentración o como los denomina “los campos totalitarios”; en estos campos el mal extremo irrumpe y sucumbimos ante una posible explicación. Por esta razón, considera: “El mal es el personaje principal de la literatura concentracionaria”⁷³.

Como mencionábamos en páginas anteriores, el testimonio de las víctimas ha sido un elemento fundamental para acercarse a comprender desde lo que resulta de por sí incomprensible lo ocurrido en los campos totalitarios. Para Todorov, el interrogante de fondo sobre las víctimas en relación con los actos cometidos por sus victimarios se formula bajo la pregunta: ¿qué debe hacerse frente al mal resistencia o resignación? Su obra da cuenta de la complejidad de comprender y actuar ante los hechos de barbarie cometidos en los regímenes totalitarios. En efecto el título de su obra “Frente al límite”, confirma la condición del mal en el siglo XX de la mano de los sistemas totalitarios, pero la figura del campo es extrema dentro de lo extremo que es el totalitarismo en sí. En sus palabras: “los campos representan el límite extremo de los propios regímenes totalitarios: la manifestación más intensa, la más concentrada, su quintaesencia; lo cual quiere decir que constituye un extremo central, y no ya periférico”⁷⁴.

⁷² Todorov, Tzvetan. *Memoria del mal, tentación del bien: indagación sobre el siglo XX*. Traductor Manuel Serrat Crespo. Ediciones Península, Barcelona, 2002, página 11.

⁷³ *Ibíd.*, pág.129.

⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 292.

Hemos revisado a lo largo de nuestra investigación los efectos del totalitarismo, en el proyecto efectuado a partir de la maquinaria del nacionalsocialismo, y, siguiendo a Arendt, constatamos la terrible evidencia de asumir a los victimarios como personas comunes que fueron capaces de llevar a cabo este plan; al acercamos a los testimonios de las víctimas encontramos también la ruptura en la idea del ser humano tras lo ocurrido en Auschwitz. En lo sucesivo nos detendremos en reafirmar la dramática condición en la que quedan las víctimas en un evento paradójico que marca al sobreviviente: la vergüenza y la culpabilidad. En palabras de Todorov, la vergüenza del recuerdo, la vergüenza de sobrevivir y la vergüenza de ser humano. La primera, la vergüenza del recuerdo, al considerar que:

En los campos de concentración, el ser individual quedó privado de su voluntad; quedo constreñido a cumplir una serie de actos que reprobaba, peor que juzgaba abyectos, sea que debiere obedecer órdenes, sea que no hubiere otro medio de sobrevivir. Es la vergüenza de las mujeres violadas, como lo señala Améry lógicamente, es el criminal-violador el que debería sentir vergüenza, pero en realidad es su víctima la que la siente puesto que no puede olvidar que ha sido reducida a la impotencia, a la enajenación total de su voluntad⁷⁵.

Primo Levi encuentra en los espacios en los que ha llevado su testimonio numerosas interpelaciones sobre el recuerdo del Lager, algunas de ellas formuladas en interrogantes como: ¿Por qué no huyeron? ¿Por qué no se rebelaron? ¿Por qué no se liberaron? Por supuesto las respuestas son claras, las vivencias del Lager, los relatos expresan la imposibilidad de comunicar el grado de vulnerabilidad y la enajenación de la voluntad al que se vio sometido el ser humano; quienes nos hemos acercado a los testimonios, ellos resultan ser increíbles no por que se niegue su veracidad, sino por jamás podremos conocer o revivir lo ocurrido en su totalidad.

En relación a la *vergüenza de sobrevivir*, Todorov afirma: “Cada sobreviviente piensa que él vive en lugar de otro, en lugar de los que han muerto (...) yo no era mejor que los otros; ¿porque he de vivir cuando los otros están muertos?”⁷⁶.

⁷⁵ *Frente al límite., op. cit., pág. 268.*

⁷⁶ *Frente al límite., op. cit., pág. 270.*

Recordando a Primo Levi, que ha escrito lo suficiente sobre la vergüenza de los sobrevivientes, recuerda:

¿Es que te avergüenzas de estar vivo en el lugar del otro? Y sobre todo ¿de un hombre más generoso, más sensible, más sabio, más útil que tú? No puedes soslayarlo: te examinas, pasas revista a tus recuerdos, esperando encontrarlos todos, y que ninguno haya enmascarado ni disfrazado; no, no encuentras transgresiones abiertas, no has suplantado a nadie, nunca has golpeado a nadie (pero ¿habrías tenido fuerzas para hacerlo?), no has aceptado ningún cargo (pero, no te los han ofrecido), no has quitado el pan a nadie; y sin embargo no puedes soslayarlo. Se trata sólo de una suposición, de la sobra de sospecha: de que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, de que todos nosotros (...) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida...⁷⁷.

Comprender la ruptura del ser humano o su deshumanización en el campo de concentración, marca también la fragmentación de principios que consideramos fundamentales en la comunidad política: la pérdida de la solidaridad y la compasión. No porque así se quiera, sino porque el ser humano ha sido reducido y despojado de su voluntad y todo alrededor está destinado para que sea imposible manifestar estos sentimientos frente al otro.

Por último *la vergüenza de ser hombres*, siguiendo sus palabras: “Pertenece a una especie cuyos representantes han cometido actos atroces, y sabemos que no podemos contra las implicaciones de este hecho declarando a estas personas locas o monstruosas; no, nosotros estamos hechos de la misma pasta”⁷⁸. Esta consideración que en Arendt dio origen al término de la banalidad del mal, será la comprobación más dramática del siglo XX, su recuerdo más oscuro, y que pese a todo Todorov, reafirmando el carácter de la obra de Primo Levi, busca comprender.

La paradoja del sobreviviente y los testimonios de las víctimas formulan numerosas dificultades para pensar una ética después de Auschwitz, como veremos a continuación siguiendo a Agamben y a su vez, han sido fundamento para problematizar el interrogante que hemos formulado: ¿Es aún posible la

⁷⁷ *Trilogía de Auschwitz*, op. cit., pág. 539-540.

⁷⁸ *Frente al límite*, op. cit., pág. 270.

reconciliación? Interrogante aún sin respuesta, que continuará siendo el horizonte en nuestro estudio y que se constituye en nuestro mayor dilema pues, en palabras de Todorov: “No se trata de perdonar indistintamente a todos, ni de amar a nuestros enemigos, sino de no reproducir los actos de inhumanidad de los que se ha sido víctima, de no interiorizar la intolerancia de la que los enemigos han dado prueba con respecto a ti mismo”⁷⁹.

2.2 Una ética después de Auschwitz

Nos hemos detenido extensamente en lo ocurrido a las víctimas de Auschwitz o mejor en el universo concentracionario, como ha podido denominarse todo lo sucedido en la Alemania Nazi, debido a que se constituye en una categoría que podemos designar como lo afirma Primo Levi, “la mancha de este siglo”. No obstante en lo sucesivo del siglo XX y lo que va corrido del siglo XXI se demuestra como se ha perpetuado en los numerosos conflictos armados y guerras civiles la aniquilación de los seres humanos, su reducción, pero ante todo “La máxima carga de sufrimiento físico y moral. El “enemigo” no sólo debía morir sino morir en tormento⁸⁰”, como continuo ocurriendo durante el siglo XX con los conflictos de Sierra Leona, Sudáfrica, Ruanda, Yugoslavia, Chile, Argentina, Colombia, entre otros.

Es importante afirmar en este punto, que reconocemos la singularidad de Auschwitz en la historia como figura extrema del mal. No obstante, Auschwitz se evidencia como uno de los acontecimientos que se extiende en el siglo XX, cuyas formas de actos injustificables se reconocen en los conflictos contemporáneos⁸¹.

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 260.

⁸⁰ *Trilogía de Auschwitz. Los Hundidos y los salvados, op. cit.*, pág. 575.

⁸¹ Recordemos a Reyes Mate cuando señala que: “Para una nueva filosofía política, la referencia a Auschwitz es obligada porque Auschwitz es un catalizador de un modo de hacer política situado lógicamente en las antípodas de la Teoría Crítica, pero secretamente vinculado a la modernidad, es decir, a la matriz de la filosofía política dominante. Auschwitz es el modelo de lo que la política no puede ser pero también es la posibilidad latente de la política que hacemos, por eso es obligado detenernos en esa fatídica estación de la historia. Decir Auschwitz en política no es tanto evocar un

En palabras de Enzo Traverso: “Si su singularidad se basaba en su carácter de experiencia extrema, su alcance universal lo convertía en un paradigma, un acontecimiento sin duda no incomparable ni suprahistórico, sino parangón de la barbarie del siglo XX. Ante Auschwitz, las demás heridas del siglo no aparecen en absoluto banalizadas: ahora la menor ofensa a la dignidad del hombre se hace incomparable”⁸², también en palabras de Ricardo Foster:

Hablar de la especificidad de Auschwitz, pronunciar ese nombre maldito, no significa leer, en el archivo del museo de la memoria, las fojas de un expediente definitivamente clausurado en la historia de la humanidad, sino significa volver una y otra vez, a confrontarnos con la permanencia del mal en nosotros, en nuestra sociedad, en nuestro lenguaje y, también, en el gesto de nuestras negaciones. Después de Auschwitz significa no su lejana colocación en las aventuras trágicas de la humanidad del siglo veinte, sino su insolente pertinencia a la hora de intentar pensar los claroscuros de una contemporaneidad atravesada de lado a lado por la irradiación de la barbarie⁸³.

Pero quizás la huella más profunda es la que señalamos junto con Giorgio Agamben: “casi ninguno de los principios éticos que nuestro tiempo ha creído poder reconocer como válidos ha soportado la prueba decisiva, la de una *Ethica more Auschwitz demonstrata*⁸⁴”, para Agamben el significado de la ética es el siguiente:

La ética comienza únicamente allí donde el bien se revela como no consistiendo en otra cosa que en el asimiento del mal, donde lo auténtico y lo propio no tiene otro contenido que lo inauténtico y lo impropio. Este es el sentido del viejo motivo filosófico según el cual *veritas patefacit se ipsam et falsum*. La verdad no puede manifestarse así misma sino manifestando lo falso, que no resulta separado y repelido a un lugar distinto; al contrario, según el significado etimológico del

hecho histórico cuanto dirigir la mirada sobre una lógica política que una vez derivó en catástrofe y que de persistir puede repetirse, de ahí que ese término no haya que considerarlo como un tabú, sino como el test de la radicalidad de nuestro análisis político del pasado y, por consiguiente, también del presente”. En: <http://anselmocarranco.tripod.com/index.html>.

⁸² *La historia desgarrada, op. cit.*, pág. 252. A su vez este argumento se desarrolla en la obra de Mate, Reyes. *Por los campos de exterminio*. Anthropos, Barcelona, 2003. A propósito de un debate reciente que intenta establecer la posibilidad de conocer un daño mayor al ocurrido en Auschwitz, en este orden de ideas, se formula, sí es válido compararlo y valorarlo de acuerdo con otros eventos que han sucedido en la historia mas reciente.

⁸³ Forster, Ricardo. *Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie*. En: Isegoría No. 23, 2000, páginas 88-89

⁸⁴ Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Traductor Antonio Gimeno Cuspinera. Editorial Pre-textos. España, 2002, página 10.

verbo *paterfacere*, que equivale a “Abrir” y está conectado con *spatium*, la verdad solo se manifiesta dando lugar a la no verdad, esto es, como tener lugar de lo falso, como exposición de la propia e íntima impropiedad⁸⁵.

La ruptura ante la posibilidad de establecer una ética después de Auschwitz es para Agamben un evento claro; por esa razón se detiene en el intento de una nueva Teodicea que pretende elaborar Hans Jonas en 1984. La pregunta inicial a la que intenta dar respuesta Jonas es: ¿Cómo es posible que Dios haya tolerado Auschwitz? A lo cual responde: “Lo infinito (Dios) se ha despojado por completo de su omnipotencia en lo finito. Al crear el mundo, Dios le ha confiado, por así decirlo, a su propia suerte, se ha hecho impotente. Y después de haberse dado totalmente al mundo, no tiene ya nada que ofrecernos: es al hombre a quien le toca dar. El hombre puede hacerlo velando para que no suceda, o no suceda con demasiada frecuencia, que, a causa de él, Dios tenga que deplorar haber dejado ser al mundo⁸⁶”. En palabras de Agamben: “El vicio de conciliación que entraña toda teodicea es aquí particularmente evidente. No sólo no nos dice nada de Auschwitz, ni sobre sus víctimas ni sobre los verdugos; sino que ni siquiera consigue evitar el final feliz. Tras la impotencia de Dios se deja de los hombres, que repiten su *¡plus jamais ça!* Cuando ya está claro que el *ça* está en todas partes⁸⁷”.

El problema no es sólo la formulación de una teodicea después de Auschwitz, teniendo en cuenta el resultado poco satisfactorio que nos revela Agamben, sino el desarrollo de una ética en sí misma. En efecto asistimos a una fractura tan profunda en el sentido de la comunidad política como tal, con la pérdida de la compasión y la solidaridad por el otro; situación que a su vez hace determinante como el espacio de la política, la moral y la religión ha sido penetrado por lo jurídico; en palabras de Agamben:

⁸⁵ Agamben, Giorgio. *La Comunidad que viene*. Traductor José Luis Villacañas y Claudio La Rocca. Editorial Pre-textos, España, 1996, página 15.

⁸⁶ Cfr. Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III...*, página 19.

⁸⁷ *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, op. cit., pág. 19.

Sin embargo, la ética, la política y la religión sólo han podido definirse por el terreno que ha ido ganando a la responsabilidad jurídica, si bien no para hacer tuyas responsabilidades de otro género, sino para ampliar las zonas de no responsabilidad. Lo que, por supuesto, no significa impunidad. Significa más bien –por lo menos para la ética-, encontrarse con una responsabilidad infinitamente más grande de la que nunca podemos asumir. Podemos, como mucho, serle fiel; es decir, reivindicar su condición de inasumible⁸⁸.

Hemos constatado en esta parte de nuestra investigación las terribles consecuencias de Auschwitz en el sentido de la humanidad; primero, por un lado, reflejado en la pérdida del sentido político de la comunidad y la deshumanización en el confinamiento del campo de concentración; y, segundo, al quiebre de todo lo anterior, reflejado en la imposibilidad de una ética posterior a Auschwitz, que se manifiesta con toda su fuerza en la figura extrema del “musulmán”. En el lenguaje del *Lager*, el término “musulmán” era una analogía de quienes habían caído en el estado más lamentable a causa de la desnutrición y la enfermedad, por adoptar al sentarse una postura similar a la que suelen tomar los miembros del Islam cuando rezan. Pero, también, marca la escisión de la pertenencia al judaísmo, y con ello el abandono de la propia religión.

En efecto: “El campo de concentración cuyo modelo es Auschwitz se reconoce en suma, en este proceso implacable de reducción de los hombres a cadáveres vivientes –tal es la figura del “musulmán”, tan ampliamente recogida en los testimonios de los supervivientes-”⁸⁹. Esta es la última etapa con la que Hannah Arendt considera que se culmina el macabro proyecto del nazismo, la supresión de la espontaneidad, que acompaña la acción de los seres humanos, de acuerdo con lo que establecimos en el primer capítulo de nuestra investigación, y que, a su vez, antecede a la eliminación jurídica y moral, es decir, la absoluta pérdida de la condición humana y con esta pérdida, a su vez la de la comunidad política. En palabras de Ryn y Klodzinsky, podemos afirmar que: “el musulmán no le daba pena a ninguno, ni podía esperar contar con la simpatía de nadie. Los compañeros

⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 19-20

⁸⁹ Serrano De Haro, Agustín. *Dos planteamientos acerca del mal y el holocausto: Hannah Arendt, Emil Fackenheim*. En: González García, Moisés (comp.). *Filosofía y dolor*. Editorial Tecnos, Madrid, 2006, página 458.

de prisión, que temían continuamente por su vida, ni siquiera le dedicaban una mirada. Para los detenidos que colaboraban los musulmanes eran fuente de rabia y preocupación, para las SS sólo inútil inmundicia. Unos y otros no pensaban más que en eliminarlos, cada uno a su manera”⁹⁰. El “musulmán” no despertaba sentimiento de solidaridad o compasión, por eso para Primo Levi:

A los “musulmanes”, a los hombres que se desmoronan, no vale la pena dirigirles la palabra, porque ya se sabe que se lamentarán y contarán lo que comían en su casa. Vale menos aún la pena de hacerse amigos suyo, porque no tiene en el campo amistades ilustres, no comen nunca raciones extras, no trabajan en *Kommandos* ventajosos y no conocen ningún modo secreto de organizarse. Y, finalmente, se sabe que están aquí de paso y que dentro de unas semanas no quedará de ellos más que un puñado de cenizas en cualquier campo no lejano y, en un registro, un número de matrícula vencido. Aunque englobados y arrastrados sin descanso por la muchedumbre innumerable de sus semejantes, sufren y se arrastran en una opaca soledad íntima, y en soledad mueren o desaparecen, sin dejar rastros en la memoria de nadie⁹¹.

También, a propósito del “musulmán”, Jean Améry nos entrega su testimonio:

El llamado “musulmán”, como se designaba la jerga del campo al prisionero que se abandonaba y era abandonado por los camaradas, no poseía ningún resquicio de conciencia donde bien y mal, nobleza y vulgaridad, espiritualidad y no espiritualidad se pudieran confrontar. Era un cadáver vacilante, un haz de funciones físicas en su agonía⁹².

Contamos con numerosas denominaciones a la terrible figura del “musulmán”, para Agamben es el nombre de lo intestimoniable⁹³, para Agustín Serrano, retomando a Emil Fackenheim la figura rota⁹⁴, para Primo Levi los hundidos⁹⁵. Es entonces en la existencia del “musulmán”, como el reflejo más aterrador, donde se encuentra la fractura de formular una ética después de Auschwitz, en palabras de Bernard Aspe y Mutilé Combes siguiendo a Agamben, podemos indicar ahora que:

⁹⁰ Cfr. Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III...*, página 43.

⁹¹ *Trilogía de Auschwitz. Si esto es un hombre, op. cit.*, pág. 119.

⁹² *Más allá de la culpa y la expiación, op. cit.*, pág. 63.

⁹³ Cfr. Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III...*, página 41.

⁹⁴ Cfr. Serrano De Haro, Agustín. *Dos planteamientos acerca del mal y el holocausto: Hannah Arendt, Emil Fackenheim...*, página 462.

⁹⁵ *Trilogía de Auschwitz. Si esto es un hombre, op. cit.*, pág. 120.

A partir de la situación límite del campo y de la figura extrema del musulmán, se trata de construir una comprensión del ser del sujeto, y de medir la posibilidad de una ética. El musulmán es aquel que, en el campo, ha dado la experiencia integral del no-nombre hasta la abolición de todo pensamiento, de todo afecto o voluntad, y del que el testigo se ha encargado de preservar la experiencia. Es así como Agamben retoma el problema de la relación: existe un extravío inseparable entre el musulmán y la prueba, entre el no-hombre y el hombre, y es solamente a partir de un tal extravío indescomponible que puede reconstruirse la ética (...) Para Agamben, es solamente a partir de la toma en consideración de eso que el hombre ha hecho integralmente la experiencia del no-nombre, de esa zona de lo humano, indiscernible de lo no humano, a donde ha sido conducido el musulmán, que una ética -como testimonio- puede existir, más lejos de la tradición humanista⁹⁶.

Se plantea pensar la ética desde lo que conocemos de la figura del “musulmán”, ya que “lo que esta en juego en la *situación extrema* es, pues, *seguir siendo o no un ser humano*, convertirse o no en un musulmán- El impulso más inmediato y común es el de interpretar esta experiencia-límite en términos morales-“⁹⁷. La respuesta de la mano de Agamben es:

El musulmán ha penetrado hasta una región de lo humano –puesto que negarles simplemente la humanidad significaría aceptar el veredicto de la SS, repetir su gesto-, donde, a la vez que la ayuda, la dignidad y el respeto de sí se han hecho inservibles. Pero si existe una región de lo humano en la que estos conceptos no tiene sentido, no se trata entonces de conceptos éticos genuinos, porque ninguna ética puede albergar la pretensión de dejar por fuera de su ámbito una parte de lo humano, por desagradable, por difícil que sea su contemplación⁹⁸.

Enzo Traverso nos ofrece una esclarecedora lectura realizada por parte de los intelectuales que observaron en la historia el “desgarro” de Auschwitz, o que sobrevivieron para extraer las más terribles consecuencias, denominándolos, “Alertadores de incendio”. Entre los que pudieron ver, en la primera parte del desarrollo del nacionalsocialismo, las claves de una tragedia, se encuentra Walter Benjamin el filósofo alemán de familia judía, que a través de dos planteamientos formulados en su obra, recoge lo que hemos establecido en esta parte de nuestro

⁹⁶ Aspe, Bernard y Combes, Mutile. *Retorno al campo de concentración como paradigma biopolítico*. Traducción de Muxuilunak, Traducido del francés de la revista Multitudes (Multitudes, I, marzo 2000). En: <http://www.edicionessimbioticas.info>

⁹⁷ *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, op. cit., pág. 57.

⁹⁸ *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, op. cit., pág. 43.

ensayo; el primero, la reivindicación del carácter de incomunicabilidad, observada antes también en Améry, que experimentan quienes han sufrido las consecuencias más terribles de la violencia, en palabras de Benjamin:

Es cada vez más raro encontrar a alguien capaz de narrar algo con probidad. Con creciente frecuencia se asiste al embarazo extendiéndose por la tertulia cuando se deja oír el deseo de escuchar una historia. Diríase que una facultad, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias (...) Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. ¿No se notó acaso que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos⁹⁹.

En segundo lugar, en la figura del *Angelus Novus*, en donde Benjamin da claves para la tragedia más profunda de la modernidad con el avance del fascismo en Europa:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incasablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, el cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso¹⁰⁰.

La historia ocurrida con el adelanto del nacionalsocialismo, hasta llegar a la creación de la figura del “musulmán”, será una trágica reivindicación de la imagen del *Angelus Novus*; en efecto, aunque Benjamin, como señalábamos anteriormente, no llegó a presenciar el resultado de la “solución final” y tampoco logró encontrarse con la figura del “musulmán”, en los campos de

⁹⁹ Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos Iluminaciones IV*. Traductor Roberto Blatt. Taurus, Madrid, 1998, página 112.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pág. 183.

concentración¹⁰¹. Su vaticinio sobre las consecuencias que dejó la política de exterminio del Tercer Reich, y con él la maquina de muerte y destrucción, quedan retratados en sus escritos; confirmación que vino después de la mano con los testimonios de los sobrevivientes como Améry y Primo Levi.

En este orden de ideas, respecto a la figura del “musulmán”, establecimos en primer lugar, el quiebre que señala Agamben para la formulación de una ética después de Auschwitz, una vez conocimos de la existencia de esta terrible reducción del ser humano en el Lager; no obstante, nos queda una última consideración sobre el “musulmán”. Contrario a lo que señalábamos en las primeras páginas de este capítulo, cuando a partir de Améry y Primo Levi nos detuvimos en el testimonio de los sobrevivientes, o como en el caso de Todorov quienes se han dedicado a la tarea de recogerlos. Podemos señalar otro quiebre o ruptura frente al “musulmán”, y es que contrario a los sobrevivientes que encontraron en el testimonio un ejercicio vital para reivindicar la memoria de las víctimas y la posibilidad de denunciar el olvido sobre los crímenes cometidos; el silencio del musulmán marca una completa ausencia de testimonio, “el musulmán es musulmán en la medida en que su palabra no aparece en el relato en que su voz es el *silencio*, pero un silencio que habla, que *muestra* (...) es precisamente “el-que-no-puede hablar” por eso el musulmán necesita del narrador, del sobreviviente, para que su palabra no sea una palabra muda, sino una palabra silenciosa, un *grito* silencioso”¹⁰².

Sin posibilidad de pensar en una ética después de conocer que existió una figura denominada el “musulmán”, lo que ha quedado después de Auschwitz, como categoría, y su extensión en otras formas de violencia durante el siglo XX

¹⁰¹ Recordemos la historia de Benjamin que retoma Traverso, su suicidio en Portbou en 1940 al intentar la cruzar la frontera española con otros exiliados que empezaban a huir, tras la promulgación de las leyes antisemitas de Hitler, en efecto, la policía española los amenaza con entregarlos a las autoridades francesas lo cual rápidamente significaba que terminarían en manos de la Gestapo. “Cansado y desesperado, le faltaron fuerzas para proseguir su clavarío”. Cfr. Traverso, Enzo. *La historia desgarrada...*, páginas 64-65.

¹⁰² Mèlich, Joan-Carles. *La ausencia del testimonio: Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Anthropos, Barcelona, 2001, paginas 17-18.

y XXI, son una serie de lugares de pensamiento sobre la memoria, la justicia y la verdad que reivindican el papel de las víctimas como espacio de negación frente al olvido, espacio de resistencia de pensar la reconciliación desde su mismo lugar, incluso pensar desde el “musulmán” a quien se le despojo de su posibilidad de existir como ser humano.

2.3 La memoria, el olvido y la justicia

*En la historia, la memoria y el olvido /
En la memoria y el olvido, la vida /
Pero escribir la vida es otra historia /
Inclonclusión.*

Paul Ricoeur

Acercarnos a los testimonios de las víctimas sobre lo ocurrido en la Alemania Nazi, nos ha llevado en nuestro estudio a formular el problema de la memoria, con ello la obra de Paul Ricoeur *La memoria, la historia y el olvido* nos guiará en lo sucesivo, pues todo esfuerzo de plantear un camino hacia la reconciliación debe revisar la memoria de quienes han sufrido los crímenes cometidos, como lo hemos afirmado en páginas anteriores, debido a la herida abierta que han dejado en la historia los sucesos que hemos relatado.

Por esta razón, nuestro principal interés es concluir de la mano con Ricoeur lo que se denomina una “política de la justa memoria”, no sin antes detenernos en dos problemas fundamentales que limitan la posibilidad de llevarse a cabo, a saber: el primero de ellos, atribuido a los “abusos de la memoria” –continuando con los conceptos elaborados por Ricoeur-, o al exceso de conmemoración, de monumentos o de recursos simbólicos en nuestra época, por supuesto acompañados por fuertes campañas mediáticas; el segundo problema, se refiere al lugar del olvido frente a la memoria y su traducción en formas políticas como las amnistías o los indultos, es decir al lugar de la justicia frente a la memoria y su contradictorio, el olvido.

En relación con los “abusos de la memoria” en palabras de Ricoeur, se manifiestan como: “el inquietante espectáculo que dan el exceso de memoria aquí, el exceso de olvido allá, por no hablar de la influencia de las conmemoraciones y de los abusos de memoria –y de olvido-”¹⁰³. Y que de acuerdo con Derrida, podemos denominarlo bajo los siguientes términos: “Declarar, manifestar, reconocer, confesar lo inconfesable: no sé todavía si esto supone ya el arrepentimiento o el retorno a cierta *teshouva*: inmenso enigma, sobre cuyo fondo se presenta hoy una mundialización de la escena de la confesión. Por todas partes se da el proceso teatral de un *retorno* al pasado, al más próximo como al más antiguo, a menudo con arrepentimiento y petición del perdón, proceso de reparación, de indemnización o de reconciliación”¹⁰⁴.

Es preciso anotar que esta “mundialización de la escena de la confesión”, que se realiza con el propósito de señalar, contar o indicar los crímenes injustificables que se han cometido (podemos cuestionar hasta qué punto se trate de un arrepentimiento real por parte de los victimarios), se presenció a partir de lo ocurrido en los tribunales de Nüremberg, donde ante todo asistimos a una discusión de tipo jurídico en el ámbito de la responsabilidad penal, con una ausencia que continúa hasta nuestros tiempos sobre la responsabilidad ética y moral frente al daño cometido a las víctimas, y con un elemento adicional que en años recientes venimos presenciando, la institucionalización en algunos espacios de la figura del perdón que será objeto de nuestra reflexión más adelante.

Continuando con los “abusos de la memoria”, Ricoeur nos recuerda la obra de Todorov que lleva el mismo nombre *Les Abus de la mémoire*, “en la que se puede leer una requisitoria severa dirigida contra el frenesí contemporáneo de la conmemoraciones, con su cortejo de ritos y mitos, ordinariamente vinculados a los acontecimientos fundadores (...). El control de la memoria, insiste Todorov, no es

¹⁰³ Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Traductor Agustín Neira. Editorial Trotta, 2003, página 13.

¹⁰⁴ Derrida, Jaques. *Confesar – Lo imposible “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación*. Ponencia presentada en el “Colloque des intellectuels juif en langue française”, diciembre de 1998. Traductor Patricio Peñavel, publicado En: Isegoría No. 23, 2000, página 18.

sólo propio de los regímenes totalitarios; es patrimonio de todos los celosos de la gloria”¹⁰⁵. Por su parte Ricoeur, también nos acerca a la obra de Pierre Nora, *Lieux de mémoire*, en el que establece la obsesión conmemorativa de nuestra época, en una expresión que da claridad sobre el sentido de los “abusos de la memoria” como: “la bulimia conmemorativa de la época”¹⁰⁶.

El segundo problema que nos enfrentamos, antes de abordar el sentido de la “política de la justa memoria”, es el lugar del olvido frente a la memoria y cómo en algunos casos se ha traducido en formas políticas como las amnistías o los indultos, en este orden de ideas, se hace referencia a la justicia, pues la memoria por sí sola, y menos el espectáculo de conmemoración y teatralización, restituye la justicia a las víctimas. Este es un argumento central en la obra de Ricoeur, pues la labor que desarrolla tiene el horizonte de establecer el “deber” de justicia, que permite extraer de los recuerdos traumáticos su valor ejemplar, transformando la memoria en proyecto de justicia. Podríamos interrogarnos sobre el sentido de la justicia: ¿por qué la justicia, como horizonte? Siguiendo a nuestro autor, la respuesta es clara: porque “entre todas las virtudes, la de la justicia es la que, por excelencia y por constitución se dirige hacia el otro”¹⁰⁷. Esta frase evoca un tema que retomaremos más adelante y que Derrida tiene carácter de “primer mandamiento” y es la situación a que nos vemos avocados: “vivir juntos”.

¹⁰⁵ Cfr. Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido...*, página 117.

¹⁰⁶ Cfr. Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido...*, página 117. Podríamos recordar numerosos escenarios contemporáneos sobre solicitudes públicas de disculpas, perdón, arrepentimiento, entre otros, por ejemplo en el año 2000 Juan Pablo II pide perdón al mundo por la dolorosa experiencia de la Inquisición, reconociendo los abusos cometidos por la Iglesia católica y reafirmando el arrepentimiento de la Iglesia por el escándalo de la Inquisición y los pecados de intolerancia cometidos desde el siglo XIII hasta el siglo XIX por los tribunales eclesiásticos. Otros espacios también han dado lugar a estas escenas, por ejemplo la Fundación para la Memoria de los Veteranos de Vietnam organizó un encuentro en Washington entre Kim Phuc (la niña que hizo público los horrores de la guerra del Vietnam, a partir de una fotografía en la que sale desnuda con su cuerpo quemado por Nepal un arma letal utilizada por el gobierno estadounidense) y los pilotos que participaron en el bombardeo de Trang Bang, su aldea. En este encuentro Phuc les perdono públicamente y declaró "El perdón es más poderoso que cualquier arma del mundo". Un año después fue nombrada Embajadora de Buena Voluntad por la UNESCO. En 1997 creó la Fundación Kim Phuc, que se dedica a ayudar con los niños víctimas de la guerra y la violencia en países como Timor, Rumanía o Afganistán, y a defender la educación como la mejor herramienta de futuro. En: <http://www.radio.uchile.cl>

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pág. 121.

En este orden de ideas, Ricoeur menciona dos formas de “olvido impuesto” en el ámbito de la política, la primera de ellas el derecho de gracias, y la segunda, la amnistía. Frente al derecho de gracias, Ricoeur remitiendo a la definición dada por Kant encuentra lo siguiente:

El derecho de gracias (*ius aggratiandi*) para el criminal, sea suavizado el castigo eximiéndole totalmente de él, es el más equivoco de los derechos soberanos, pues si bien prueba la magnificencia de su grandeza, permite, sin embargo, obrar injustamente en alto grado. –En lo que respecta a los crímenes de los súbditos entre sí no le corresponde en modo alguno ejercer tal derecho; porque aquí la impunidad (*impunitas criminis*) es la suma injusticia contra ellos. Por lo tanto, sólo puede hacer uso de este derecho en el caso de que él mismo sea lesionado (*crimen laesae maiestatis*). Pero ni siquiera entonces puede hacerlo si la impunidad pudiera poner en peligro la seguridad del pueblo. Este es el único derecho que merece el nombre de derecho de majestad¹⁰⁸.

Sin embargo, la amnistía resulta ser la fórmula más frecuente para “dejar atrás” un momento histórico caracterizado por la violencia generalizada, guerras civiles, rebeliones o procesos revolucionarios; de esta manera, se ha constituido en una forma de “poner fin a la violencia”, el origen etimológico da numerosas señales de lo anterior pues hace referencia a: “La etimología de **amnistía**, por tanto, es la misma de **amnesia**, con la diferencia semántica de que esta última palabra denota un “olvido generalizado” y la **amnistía**, sólo el “olvido de los delitos cometidos”¹⁰⁹. Lo anterior, en palabras de Ricoeur nos puede dar un sentido completo del significado de la amnistía y su problemática relación con la memoria y la justicia, en otras palabras de la “política de la justa memoria”:

Pero la amnistía, como olvido institucional, alcanza las raíces mismas de lo político y, a través de éste, a la relación más profunda y más oculta con un pasado aquejado de interdicción. La proximidad más que fonética, incluso semántica, entre amnistía y amnesia señala la existencia de un pacto secreto con la negación de la memoria que, como veremos más tarde, la aleja en verdad del perdón después de haber propuesto su simulación. Considerada en su

¹⁰⁸ Kant, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Traductor Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, Bogotá, 1989, página 174.

¹⁰⁹ La palabra griega *amnestía*, de la cual se derivó nuestra **amnistía**, se formó con el prefijo privativo *a-* y la raíz griega *mne-* derivada del indoeuropeo *men-* (mente, memoria, pensar, recordar). En: [http:// www.puntoycoma.altervista.org](http://www.puntoycoma.altervista.org)

proyecto reconocido, la amnistía tiene como finalidad la reconciliación entre ciudadanos enemigos, la paz cívica¹¹⁰.

Diferente a los ejemplos históricos de las amnistías que ilustra Ricoeur, desde la Constitución de Atenas en 403 a.c, o la Francia de Enrique IV, los cuales consistían en “actuar como si nada hubiese ocurrido”¹¹¹, la propuesta de Ricoeur avanza hacia el sentido de la *política de la justa memoria* o de la *memoria feliz*, como mencionamos anteriormente tiene otro significado. En palabras de nuestro autor:

Sí, la pena es esa tristeza que no realizó el trabajo de duelo. Sí, la alegría es la recompensa de la renuncia al objeto perdido y la prenda de la reconciliación con su objeto interiorizado. Y, por cuanto el trabajo de duelo es el camino obligado del trabajo de recuerdo, también la alegría puede premiar con su favor el trabajo de memoria. En el horizonte de este trabajo: la memoria feliz¹¹².

En este orden de ideas, concierne a la *memoria feliz*, el haber elaborado un trabajo de memoria y un trabajo de duelo, pero a su vez ubicarla en el plano de la historia:

La historia –decíamos entonces- tiene a su cargo los muertos del pasado cuyos herederos somos nosotros. Por tanto, toda la operación histórica puede considerarse como un acto de sepultura. No un lugar, un cementerio, simple depósito de osamenta, sino un acto renovado de enterramiento. Esta sepultura escrituraria y el trabajo de duelo. El trabajo de duelo separa definitivamente el pasado del presente y da paso al futuro. El trabajo de memoria alcanzaría su objetivo si la reconstrucción del pasado lograra suscitar una especie de resurrección del pasado¹¹³.

No obstante, es a partir del fenómeno del *reconocimiento* ubicado en un plano histórico donde la memoria puede entregarse a un trabajo de duelo, que garantiza el imperativo del deber de memoria y que hace posible en el horizonte formulado por nuestro autor: pensar en el deber de justicia. En efecto, “Es la justicia la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que

¹¹⁰ *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., pág. 588.

¹¹¹ *Ibid.*, pág. 589.

¹¹² *Ibid.*, pág. 107.

¹¹³ *Ibid.*, pág. 649.

da al deber de memoria la forma de futuro y de imperativo. Se puede sugerir, pues, que el deber de memoria, en cuanto imperativo de justicia, se proyecta a la manera de un tercer término en el punto del trabajo de duelo y del trabajo de memoria”¹¹⁴.

Así, el interés de Ricoeur es advertir que “...en determinadas circunstancias favorables, como la autorización concedida por otro para acordarse o, mejor, la ayuda que el otro aporta a la repartición del recuerdo, se puede decir que se logra la rememoración y que el duelo se detiene en la pendiente fatal de la melancolía, esa complacencia en la tristeza (...) La memoria encuentra el sentido de la justicia en el camino de la crítica histórica. ¿Qué sería una memoria feliz que no fuese al tiempo una memoria equitativa?”¹¹⁵.

Por último, la *memoria feliz*, esta dada por un *reconocimiento* del daño causado, la posibilidad de expresar el dolor, lo cual hace posible sobrellevar algo de olvido, todo el reconocimiento y sobre todo un ánimo inconmensurable de justicia, pero todo este proceso se desarrolla en el trabajo de duelo que separa el pasado del presente y da paso al futuro, solo después de realizado el trabajo de duelo, idea que hemos afirmado de manera reiterativa, es posible una *memoria feliz*.

Hemos revisado la propuesta de la *política de la justa memoria o memoria feliz*, que contrasta con la crítica que señalaban tanto Ricoeur y Derrida a la “teatralización” de las escenas de la confesión, que ante todo nublan y enceguecen una real reivindicación de las víctimas y diluyen las responsabilidades morales y éticas de los victimarios.

Una vez expuesto los testimonios de las víctimas que dio inicio a nuestro capítulo y que nos llevaron a la problemática de la memoria, el olvido y la justicia, volveremos a retomar nuestro interrogante: ¿Es aún posible la reconciliación? Volver a este interrogante, después de detenernos en el sentido que Ricoeur proporciona a la memoria y el deber de justicia que señala como horizonte,

¹¹⁴ *Ibíd.*, pág. 120.

¹¹⁵ *Ibíd.*, pág. 645.

implica formular el problema de la reconciliación desde la perspectiva del *reconocimiento*, pues, el deber de memoria, como el de justicia, remite directamente a las deudas que las sociedades han tenido históricamente con sus víctimas.

Sin embargo, Ricoeur advierte un problema fundamental que da validez a plantear el problema de la reconciliación y es el siguiente: “la sociedad no puede estar eternamente encolerizada consigo misma”¹¹⁶. Por esta razón, continuaremos nuestra reflexión con Derrida, que considera la problemática de la reconciliación, desde la condición del “vivir juntos”, y que tiene su inicio a partir del momento en que se da la confesión de algo que es inconfesable, es decir: “La confesión, si la hay, debe confesar lo *inconfesable*, y en consecuencia, *declararlo*. La confesión tendría que declarar, si fuese posible, lo inconfesable, es decir, lo injusto, lo injustificable, lo imperdonable, y en consecuencia, hacerlo posible. Si tal confesar es la condición del “vivir juntos”, lo que esto requeriría es hacer algo imposible”¹¹⁷. No obstante, Derrida reitera “De cualquier manera, de todas maneras, hay que “vivir juntos”, realmente hay que hacerlo”¹¹⁸.

Pese a las dificultades mencionadas era necesario entrar a considerar, políticamente un mecanismo de “amnistía” no amnésica, sino como institución que en Ricoeur “solo puede responder a un deseo de terapia social de urgencia (...) gracias al trabajo de memoria, completado con el de duelo, y guiado por el espíritu del perdón. Por tanto, si puede evocarse legítimamente una forma de olvido, no será la del deber de ocultar el mal, sino de expresarlo de un modo sosegado, sin cólera”¹¹⁹.

En el transcurso de este capítulo hemos revisado la posibilidad de formular la problemática de la reconciliación como un camino –con numerosas aporías-, pero camino que pueden algunas sociedades avanzar, ya sea para frenar la cólera de

¹¹⁶ *Ibíd.*, pág. 651.

¹¹⁷ *Confesar – Lo imposible “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación*, op. cit., pág. 18.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 23.

¹¹⁹ *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., pág. 591.

las sociedades como señalamos con Ricoeur, o para formular el primer *mandamiento* en Derrida el “vivir juntos”. Por esta razón iniciamos este capítulo con los testimonios de las víctimas y sus consideraciones frente a los victimarios. Creemos que los sobrevivientes, las víctimas y los testigos, son ante todo el espacio de resistencia frente al no olvido, y a la no repetición de lo ocurrido, en este espacio de resistencia, también hemos situado nuestra discusión sobre la memoria y la justicia. Es la enorme tarea que nos remite al problema del perdón y que podemos concluir con Todorov que: “No se trata de perdonar indistintamente a todos, ni de amar a nuestros enemigos, sino de no reproducir los actos de inhumanidad de los que se ha sido víctima, de no interiorizar la intolerancia de la que los enemigos han dado prueba con respecto a ti mismo”¹²⁰. Será nuestro propósito continuar la problemática del perdón en los espacios políticos, atendiendo a las dificultades que representan a la memoria y la justicia.

¹²⁰ *Frente al límite*, op. cit., pág. 260.

Capítulo 3. EL PERDÓN EN LA ESCENA POLÍTICA

*Me detengo, sin habla. /
Ahora de donde vendrán las palabras, /
para nosotros los hacedores, /
los vacilantes, /
aquellos que pendemos temblorosos y
enfermos /
de este espacio sin sonido que conforma
el pasado africano. /
¿Qué puede uno decir? /
qué demonios puede uno hacer /
con esta carga de esqueletos depuestos /
de sus coronas, sus orígenes, /
su vergüenza y sus cenizas. /
El país en mi conciencia /
está desaparecido para siempre /
como una hoja en la oscuridad.*

Antjie Krog

Hemos aplazado la problemática de perdón, para el final de nuestra investigación, que ha sido introducida desde el interrogante: ¿Es aún posible la reconciliación? Ante todo, hemos señalado las dificultades que representa la reconciliación, frente a la memoria y a la justicia de las víctimas de actos injustificables; no obstante, a partir del desarrollo filosófico de autores como Arendt, Ricoeur y Derrida, y del fenómeno de la “Comisión de la Verdad y la Reconciliación” en Sudáfrica, se ha presentado un gran debate en torno al perdón en sociedades que han soportado graves episodios de violencia. De esta manera, una categoría que pertenecía al ámbito exclusivo de la religión se ha ido adentrando más y más en la escena política con numerosas dificultades: “el perdón fue considerado de manera exclusiva en la relación de los hombres con Dios; sólo el “verdadero perdón” podría provenir de Él. De esta manera, la ceremonia de la penitencia consiste en la reconciliación del pecador con Dios, mediante el arrepentimiento de sus pecados y la conversión de los actos humanos, proceso que bajo la guía de un Obispo y/o sacerdote ofrece en nombre de Jesucristo el perdón de los pecados

cometidos”¹²¹. No obstante, es necesario desplegar un marco de análisis complejo sobre su dimensión en los asuntos políticos y jurídicos; este despliegue es el que desarrollaremos en las siguientes páginas.

Daremos inicio a este análisis con Arendt como la primera pensadora que dio un avance sobre la problemática del perdón situándolo en los asuntos humanos y en sus relaciones; sin embargo, nuestra investigación tiene como horizonte reflexionar sobre los crímenes conocidos como de lesa humanidad en términos jurídicos, o actos injustificables, en términos filosóficos; por esta razón continuaremos nuestro recorrido con las dificultades del perdón recordando la advertencia de Ricoeur sobre la imposibilidad de situar este debate en el plano jurídico e institucional.

Estas dificultades del perdón político nos llevan a mencionar algunos aspectos de la experiencia Sudafricana como forma donde se dio paso al perdón en un escenario político y sobre lo cual estableceremos un debate, para concluir el análisis de las dificultades de la democracia en nuestros días, como un sistema político que alberga complejas relaciones frente a la memoria, la justicia de las víctimas y los victimarios, y que debe formular la idea de Derrida sobre el “vivir juntos”.

3.1 Acción y perdón en Hannah Arendt

La obra de Arendt es profundamente diversa y prolífica, difícil de clasificar pero ante todo fundamental para evaluar críticamente los fenómenos del Mundo Moderno¹²²; gran parte de su desarrollo filosófico es un recorrido por tres categorías fundamentales que configuran la existencia de los seres humanos en el

¹²¹ Herrera, Carlos José y Torres, Silvana. “Reconciliación y Justicia Transicional: Opciones de justicia, verdad, reparación y perdón”. En: *Papel Político* No. 18 diciembre de 2005, página 98.

¹²² Recordemos la distinción que establece Arendt entre Edad Moderna y Mundo Moderno “Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas”. Arendt, Hannah. *La Condición Humana...*, páginas 33-34.

mundo y que corresponde a “las principales actividades humanas¹²³”: la labor, el trabajo y la acción y que hacen parte de la “vita activa”, es decir corresponde a “lo que hacemos”, y que en palabras de Arendt constituyen: “las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la Tierra”¹²⁴.

La labor, *animal laborans*, como proceso biológico tiene su relación con las actividades propias de las necesidades de la vida de los seres humanos para garantizar su existencia. En otras palabras: “Arendt entiende la labor como la dimensión ligada a la necesidad, al ciclo de repetición de la naturaleza, esto es, la labor produce todo lo necesario para mantener vivo al organismo humano y a la especie”¹²⁵. Por el contrario el trabajo, *homo faber*, es la posibilidad del hombre de transformar el mundo e intervenir en él, a través de sus manos fabricando cosas, en efecto, “el *homo faber* consigue esta durabilidad y objetividad al precio de ejercer cierta violencia para con la naturaleza, convirtiéndose así en amo de ella y capaz de destruir incluso lo producido por las propias manos humanas”¹²⁶. Estas categorías se encuentran plenamente desarrolladas en el libro *La condición humana* publicado en 1958 que podría considerarse su obra fundamental.

Para nuestro propósito nos dedicaremos a revisar la categoría de la *acción*, como la cualidad privilegiada dentro de la “vita activa”, pues es a través de ésta que nuestra autora considera que nos insertamos en el mundo de los hombres, en algo que denomina como un segundo nacimiento: “Con la palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento¹²⁷”. Si cada nacimiento imprime su carácter único y excepcional en el mundo, con la acción esta circunstancia se reafirma a lo largo de la vida de los seres humanos, cada acción abre la posibilidad de crear, por está razón en palabras de Arendt: “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una

¹²³ Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Traductora Fina Birulés. Ediciones Paidós. I.C.E, Barcelona, 1995, página 91.

¹²⁴ *La Condición Humana*, op. cit., pág. 35.

¹²⁵ Birulés, Fina. ¿Qué es la política? Introducción. Traductora Rosa Sala Carbó. Editorial Paidós, Barcelona, 1997, página 16.

¹²⁶ *Ibid.*, pág. 17.

¹²⁷ *La Condición Humana*, op. cit., pág. 206.

iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el significado del *agare* latino¹²⁸, pues es la capacidad y potencia de los seres humanos de comenzar de nuevo mediante su propia iniciativa el desarrollo de la libertad para conducir su destino.

En este orden de ideas, la *acción* es fundamental para los seres humanos porque permite dar un sentido específico a cada vida humana, pero a su vez reafirma el carácter plural de los seres humanos, pues siempre será posible cuando nos encontramos ante otros seres humanos: “sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir, entre los que son mis iguales”¹²⁹. Por esta circunstancia la pluralidad propia de la vida de los hombres en comunidad tiene como condición básica la acción y el discurso, pues “tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales. No podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que existe, haya existido o existirá no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse (...) El discurso y la acción revela esta única cualidad de ser distinto”¹³⁰. Esta consideración revela un hecho indudable: solo los seres humanos, entre las especies que habitan el mundo, pueden relacionarse a través de sus actos y de las palabras, pues esta es una condición fundamental y exclusiva, que además hace posible el inicio de la comunidad política.

Por esta razón, gran parte de la crisis y la ruptura que señala Arendt durante el Mundo Moderno, consiste en precisamente la pérdida de la acción política y el pensamiento reflexivo sobre la misma; pero, es a través de la misma acción que es posible recuperar el sentido de la política. En sus palabras:

La acción, única actividad que se da ente los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras

¹²⁸ *De la historia a la acción*, op. cit., pág.103.

¹²⁹ *Ibíd.*, pág. 91.

¹³⁰ *La Condición Humana*, op. cit., pág. 205-206.

que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición –no solo *la conditio sine qua non*, sino *la conditio per quam*- de toda la vida política¹³¹.

Sin embargo, en relación con la *acción*, pueden existir dos problemas de gran magnitud: el primero, se refiere a que una vez el ser humano ha comprometido su *acción* en algo, esta es irreversible, es decir, no puede deshacerse o “desligarse”; y, en segundo lugar, que debido a su carácter impredecible el ser humano no puede “atar” una *acción* al futuro. Por esta razón, Arendt señala, a su vez, dos salidas al carácter irreversible e impredecible de la *acción* y que corresponde, por una parte, a que el perdón nos redime frente a la irreversibilidad de nuestros *actos*, y la promesa, por otra, se constituye en un atenuante a la impredecibilidad de los mismos, en palabras de Arendt:

La redención posible de esta desgracia de la irreversibilidad es la facultad de perdonar, y el remedio para la impredecibilidad se halla contenido en la facultad de hacer y mantener promesas. Ambos remedios van juntos: el perdón está ligado al pasado y sirve para deshacer lo que se ha hecho; mientras que atarse a través de promesas sirve para establecer en el océano de inseguridad del futuro islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la durabilidad de cualquier tipo, sería posible las relaciones entre los hombres¹³².

La importancia, pues, del perdón y la promesa confirman su valor en el espacio público, sólo ante la presencia de los demás tienen pleno significado, pues está claro que tanto la promesa y el perdón de nuestros actos están referidos hacia el otro, por esta razón:

Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto que nunca podríamos recobrarlos; seríamos víctimas de sus consecuencias, semejante al aprendiz de brujo que carecía de fórmula mágica para romper el hechizo. Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo

¹³¹ *La Condición Humana*, op. cit., pág. 35.

¹³² *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 106.

desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple¹³³.

En relación con las reflexiones que en años recientes se han elaborado alrededor del perdón se reconoce que ha sido con Arendt que hemos podido situar el perdón dentro de los asuntos humanos, atribuyéndoselo a Jesús de Nazaret, de esta forma la categoría del perdón ha iniciado su desacralización. Numerosas referencias en la Biblia sobre las enseñanzas de Jesús a sus discípulos demostraban como los seres humanos pueden establecer el perdón en sus relaciones, pues la clemencia que los seres humanos exponen a sus enemigos será muestra de la clemencia que Dios pueda tener con nosotros¹³⁴.

Opuesto a la venganza, el perdón se establece en el espacio político mediante la acción, por la siguiente razón:

Pecar es un hecho diario que radica en la misma naturaleza del constante establecimiento de nuevas relaciones de la acción dentro de una trama de relaciones, y necesita el perdón para posibilitar que la vida prosiga, exonerando constantemente a los hombres de lo que han hecho sin saberlo. Sólo mediante esa mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar algo nuevo¹³⁵.

El perdón, desde una perspectiva arendtdiana, corresponde exclusivamente a una relación sujeta al ámbito interpersonal; si se otorga el perdón, éste es entre quién cometió la ofensa y quien recibe este ofrecimiento. Sin embargo, esto no significa que se circunscribe al ámbito de lo privado. Mas cercano a la idea de

¹³³ *La Condición Humana*, op. cit., pág. 256.

¹³⁴ En relación con las referencias sobre el perdón que encontramos en la Biblia: "Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores. Porque si perdonáis a los hombres sus ofensas, vuestro Padre celestial también os perdonará a vosotros (*Mateo 6:12, 14*). Entonces Pedro se acercó y le dijo: -Señor, ¿cuántas veces pecará mi hermano contra mí y yo le perdonaré? ¿Hasta siete veces? Jesús le dijo: -No te digo hasta siete, sino hasta setenta veces siete (*Mateo 18:21, 22*). Mirad por vosotros mismos: Si tu hermano peca, repréndele; y si se arrepiente, perdónale. Si siete veces al día peca contra ti, y siete veces al día vuelve a ti diciendo: "Me arrepiento", perdónale (*Lucas 17:3, 4*). Quitense de vosotros toda amargura, enojo, ira, gritos y calumnia, junto con toda maldad. Más bien, sed bondadosos y misericordiosos los unos con los otros, perdonaos unos a otros, como Dios también os perdonó a vosotros en Cristo (*Efesios 4:31, 32*).

¹³⁵ *La Condición Humana*, op. cit., pág. 259.

“amistad” aristotélica que a la idea del amor, pues el amor es “no sólo apolítico sino antipolítico”, quizás la más poderosas de todas las fuerzas antipolíticas humanas¹³⁶. La amistad, por el contrario, está ligada a la idea de comunidad y de la justicia, de acuerdo con Aristóteles:

La amistad y la justicia (...) parecen referirse a las mismas cosas y radicar en los mismos sujetos. En toda asociación parece haber cierta justicia, y también cierta amistad; y así notamos darse nombre de amigos los que juntos navegan y los que juntos combaten, así como los asociados en cualquier otra especie de compañía. En la medida en que están asociados, en esa misma existe la amistad, y también la justicia. Y el proverbio: “Todo es común entre amigos”, es correcto, puesto que en la comunidad consiste la amistad¹³⁷.

Nos hemos detenido en las facultades que otorga Arendt al perdón, que dirigiéndose al pasado, permite un nuevo comienzo. No obstante, Arendt también incluye una problemática que ha guiado estas páginas y son los actos que señalamos junto con Kant como pertenecientes al “mal radical”, y que en Arendt, a partir del juicio de Eichmann se mencionan como “banalidad del mal”, y a partir de nuestro estudio sobre la Alemania Nazi, se constituyeron en actos injustificables, que ratifican la sentencia de Arendt “que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable (...) Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del ser humano”¹³⁸.

Dicha sentencia solo nos podría ubicar en la aporía de la dificultad del perdón en la política donde presenciamos las consecuencias de los totalitarismos, dificultad que reitera de manera explícita en una carta escrita a Karl Jaspers en 1951 y en la que Arendt afirma: “el mal extremo no toleraría, además, ni castigo, ni perdón: no se puede perdonar al hombre sin perdonar lo que ha hecho, pero, para perdonar,

¹³⁶ *Ibíd.*, pág. 261.

¹³⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Ediciones Universales, Bogotá, 1987, página 195.

¹³⁸ *La Condición Humana*, op. cit., pág. 260.

también es necesario que haya “alguien” a quien deba perdonarse, y esto es lo que la fabricación sistemática de cadáveres de los nazis ha hecho imposible”¹³⁹.

En este orden de ideas, otras dificultades a la figura del perdón frente a estos actos ha estado presente en la obra de Vladimir Jankélévitch quien a través de su “ética hiperbólica”, establece que el verdadero perdón debe darse: en primer lugar, en el momento histórico en el que ocurrieron los hechos, por esta razón, el perdón no es metahistórico, bajo esta perspectiva un llamado al perdón fuera del espacio y el tiempo en el que ocurrieron tales circunstancias carece de valor; en segundo lugar, el perdón se da en una relación entre hombres, similar a lo que recuerda Arendt, ya que se encuentra involucrado quien ofrece el perdón y quien lo recibe, esta relación interpersonal excluye los llamados de perdón de terceros; y en tercer lugar, el perdón no se encuentra inscrito en una lógica jurídica. En palabras del autor “Veamos tres de esas marcas, entre las más características: el verdadero perdón es un *acontecimiento* fechado que adviene en uno u otro instante del devenir histórico; el verdadero perdón, al margen de toda legalidad, es un *don* gracioso del ofendido al ofensor; el verdadero perdón, es una *relación personal* con alguien”¹⁴⁰.

Solo podríamos a partir de las consideraciones presentadas por Arendt y de alguna manera recogidas por Jankélévitch continuar nuestra problemática del perdón a partir de lo señalado por Derrida: “*el perdón de lo imperdonable*”. Un interrogante podría acompañarnos a la idea del perdón hacia lo imperdonable y es el siguiente: ¿puede una sociedad a través del perdón volver a reconstruir una comunidad política que por la violencia ha sido fracturada?, es decir, ¿podríamos después de los actos injustificables volver a otorgarle sentido a la idea arendtdiana de la política?, pues según sus palabras: “la política se basa en el hecho de la

¹³⁹ Cfr. Lefranc, Sandrine. *Políticas del perdón*. Traductor Horacio Ponds. Editorial Norma, Bogotá, página 227.

¹⁴⁰ Jankélévitch, Vladimir. *El perdón*. Traductor Núñez del Rincón. Editorial Seix Barral, España, 1999, página 13.

pluralidad de los hombres (...) trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”¹⁴¹.

Recordemos que gran parte de la obra de Arendt era un recorrido a resolver el interrogante ¿tiene la política todavía algún sentido? Este cuestionamiento ante todo se basaba en la duda sobre la política que se establecía después de dos eventos de incuestionable fractura del mundo moderno: el primero, la existencia de la bomba atómica y con ella la posibilidad de aniquilación de todos los seres humanos sobre la faz de la tierra; el segundo, por supuesto, la eliminación del sentido de libertad a partir del avance del totalitarismo.

Por está razón gran parte de la reflexión sobre el perdón político es su posible sentido para el rescate de la comunidad política a partir de las reflexiones efectuadas por Derrida a propósito de los hechos registrados en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica.

3.2 El perdón de lo imperdonable a propósito de la Comisión de la Verdad en Sudáfrica.

En primer lugar revisaremos, las características generales de la Comisión de la Verdad en Sudáfrica, su mandato, objetivos, composición; en segundo lugar, a través de algunos testimonios daremos paso a la relación establecida por la Comisión frente a las víctimas; para finalmente, señalar las dificultades, obstáculos o aporías de la posible configuración del perdón en un espacio político expresadas en: la distancia fundamental que existe entre el perdón y la amnistía, también la dificultad de pretender institucionalizar el perdón en un ámbito jurídico, político o social, y, por último, acentuar las contradicciones de la tradición religiosa del perdón entre su incondicionalidad y su condicionalidad, debate que ha sido ampliamente establecido por filósofos como Derrida y Ricoeur.

¹⁴¹ Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Editorial Paidós, Barcelona, 1997, página 45.

The Truth and Reconciliation Commission (TRC), la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica se instaura el 26 de julio de 1995, instituyendo como mandato: establecer el cuadro más completo de las causas y el alcance de las violaciones a los derechos humanos ocurridas entre 1960 y 1994, época conocida como el *apartheid* que correspondió a un momento en la historia del país donde se promulgó una institucionalidad encaminada a amparar la segregación racial en Sudáfrica¹⁴²; identificar e individualizar a los responsables de dichos crímenes; a su vez, establecer o conocer el paradero de las víctimas; y elaborar un informe completo de las actividades y veredictos.

La TRC fue presidida por el Arzobispo Anglicano Desmond Tutu, estuvo igualmente organizada en tres comités: Comité de Violaciones a los Derechos Humanos, cuya función fue investigar los crímenes cometidos; Comité de Amnistías que tuvo la labor de oír las peticiones para otorgar amnistía individuales con la asistencia de jueces que tenía potestad para otorgarlas, así como, la jurisdicción para investigar e incautar evidencia, citar testigos; y el Comité sobre reparación y rehabilitación que estableció las acciones de reparación a largo plazo para las víctimas.

Entre sus objetivos buscó: promover la unidad nacional y la reconciliación; investigar los delitos cometidos; ofrecer reparaciones e indemnizaciones a las víctimas; y otorgar amnistías a los victimarios que reconocieran los crímenes cometidos y brindaran la verdad sobre dichos actos manifestando a las víctimas su arrepentimiento. Recordemos que los crímenes o delitos cometidos en esta época en el país, hacen parte de lo que a lo largo de nuestra investigación se han denominado actos injustificables, en efecto, algunos de los crímenes reconocidos fueron: matanzas efectuadas por los agentes del Estado dentro y fuera del país,

¹⁴² La segregación racial establecía “la clasificación de toda la población según su grupo racial, inscrito en la cédula de identidad; prohíbe las uniones o matrimonios mixtos; establece la segregación en los edificios públicos, en los medios de transporte, en los espacios de recreación, en la escuela; le asigna a cada grupo étnico un barrio o ghettos, zona separada en la ciudad”. En: Espinoza Cuevas, Víctor, et al. *Comisiones de Verdad ¿Un Camino Incierto? Estudio comparativo de Comisiones de la Verdad en Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala y Sudáfrica desde las víctimas y las organizaciones de derechos humanos*. CODEPU-Chile y APT-Suiza, página 34.

desapariciones forzadas, torturas y abusos por parte de los organismos de seguridad, ataques indiscriminados a la oposición. Por su parte, Derrida en una de sus entrevistas nos habla de:

Un laboratorio bautizado “Fábrica de la muerte”. Allí se fabricó, desde 1983, un compuesto químico capaz de matar sin dejar ningún rastro, con el fin de simular la muerte natural de los negros, que eran las víctimas del mismo; se puso a punto una vacuna destinada a esterilizar a las mujeres de color, así como una “bacteria racista” que tenía como objetivo afectar a los negros. Varios gobiernos occidentales, que lo sabían, habrían tratado de ocultar la existencia de esa monstruosidad humana al propio Nelson Mandela cuando éste llegó al poder¹⁴³.

Por otra parte, fue a través de Tutu que la Comisión guía su trabajo a los valores tradicionales africanos a través de los principios conocidos como “Ubuntu”, “Esta palabra de origen *Nguni* describe una forma africana de ver el mundo, una guía de conducta social así como una filosofía de la vida. *Ubuntu* representa el ser personas, la humanidad, la solidaridad de grupo y la moralidad; su creencia básica es “*umntu ngumntu ngabantu, motho ke motho ba batho ba bangwe*”, que literalmente se traduce “un ser humano es un ser humano gracias a los otros seres humanos”¹⁴⁴. En este orden de ideas, una de las particularidades de la Comisión en Sudáfrica fue el reconocimiento público del victimario que se arrepiente de los crímenes cometidos y solicita ser perdonado por parte de las víctimas, reconociéndose como ser humano, a través de quienes infringió dolor y busca el perdón por sus actos, por esta razón, en palabras de Derrida: “Tutu afirma que la amnistía será concedida a condición de que los criminales reconozcan sus faltas públicamente, dicho de otro modo, a condición de que se transformen y tomen otros derroteros. Tutu intenta convertir el arrepentimiento en la condición de amnistía”¹⁴⁵. La condición de arrepentimiento es también para Jankélévith fundamento esencial del perdón, es la primera condición para que el perdón adquiera, sentido en sus palabras: “el arrepentimiento del criminal, y sobre todo su

¹⁴³ Derrida, Jaques. *Justicia y perdón*. En: *¡Palabra! Instantáneas Filosóficas*. Traductores: Cristina de Peretti y Paco de Vidarte. Editorial Trotta, Madrid, 2001, página 92.

¹⁴⁴ Boraie, Alex. *What price reconciliation? The achievement of the TRC*. Oxford University Press, Oxford, 2000, páginas 340-378. En: www.revistafuturos.info/documentos/docu_f15/.

¹⁴⁵ *Justicia y perdón*, op. cit., pág. 96.

remordimiento, es lo único que da sentido al perdón”¹⁴⁶. De esta forma la Comisión se configuró como un lugar de catarsis compartida establecida en un escenario público, que buscaba el reconocimiento del dolor infringido, la voz de la comunidad con el ánimo de señalar públicamente a los responsables.

Detengámonos un momento en algunos testimonios de víctimas que se dieron en la Comisión de Sudáfrica. En efecto, en el Volumen No. 5 del Informe de la Comisión que es analizado por Alex Boraine se encuentran numerosos relatos de las víctimas:

Cynthia Ngewu, cuyo hijo fue asesinado por la policía en el infame incidente “*Guguletu Seven*”, explicó a la Comisión que para ella la reconciliación implicaba la sanación tanto de los autores de los crímenes como de las víctimas: “Nuestra esperanza cuando pensamos en la noción de reconciliación es que los autores de los crímenes recuperen su humanidad. No queremos devolver el mal haciendo más daño. Simplemente queremos asegurarnos que los agresores vuelvan a ser humanos”. Ngewu estaba desconsolada y profundamente enojada, pero, sorprendentemente, no sólo pensó en sus necesidades particulares, las cuales eran enormes, sino también en las necesidades de las personas que mataron a su hijo (...) Johan Smit, quien perdió a su hijo tras un ataque con bomba realizado en 1985 por un partidario del ANC al centro comercial Amanzimtoti, dijo a la Comisión que había perdonado a los que mataron a su hijo y que había conocido a los padres del joven que puso la bomba. Señaló a la Comisión, “fue un gran alivio para mí conocer a estas personas y poder expresarles que no sentía odio por ellos. No les guardo rencor”. Cuando un Comisionado le preguntó si había sentido algo de alivio después de saber lo que había sucedido y después de haber podido hablar con la familia de la persona que mató a su hijo, él respondió: “Sí, me trajo paz porque supe lo que había pasado. Pensé en cómo me hubiera sentido en relación con todo esto si hubiera estado en su lugar. ¿Cómo me hubiera sentido si no me permitieran votar, o tener ningún derecho, y ese tipo de cosas? Así que me di cuenta que no me hubiera gustado nada de eso, y entendí cómo se sentían ellos”¹⁴⁷.

También recordemos otros testimonios en sentido contrario al expresado anteriormente: el testimonio de una mujer negra que fue víctima y que en el texto *Política y perdón* nos recuerda Derrida: “Una comisión o un gobierno no puede

¹⁴⁶ *El perdón*, op. cit., pág. 210.

¹⁴⁷ *What price reconciliation? The achievement of the TRC*, op. cit., pág. 340-378.

perdonar. Sólo yo, eventualmente podría hacerlo (...) y yo no estoy lista a perdonar -o para perdonar”¹⁴⁸.

Los testimonios ratifican algunas de las dificultades, los obstáculos o las aporías que el perdón político ha puesto en escena. La primera de ellas es la imposibilidad de relacionar el perdón y la amnistía, que “consiste en actuar como si nada hubiese ocurrido”¹⁴⁹. Pese a las dificultades mencionadas el reto correspondía a establecer algún mecanismo de “amnistía” no amnésica, sino como institución que “solo puede responder a un deseo de terapia social de urgencia”, como lo establecíamos en nuestro capítulo anterior y como lo señalábamos con Ricoeur, a través del trabajo de una *política de la justa memoria*, y en palabras de Derrida: “En efecto, con frecuencia las víctimas no piden ningún castigo, lo único que quieren es saber dónde se encuentra el desaparecido para que el trabajo de duelo pueda proseguirse. Todo esto está al servicio de un trabajo de duelo, de curación y de reconstitución del cuerpo del Estado-nación”¹⁵⁰. Y aunque, la crítica sobre los procesos de perdón y las comisiones de verdad, en particular la del caso de Sudáfrica, sea profunda, Derrida, establecía: “No obstante, la amnistía no significa simplemente la absolución. Hay que darse cuenta de que, sin el proceso de amnistía, el país no habría podido sobrevivir. El perdón no hace justicia, eso es indudable, no sustituye a la justicia; el valor del perdón es heterogéneo al valor de juicio jurídico”¹⁵¹. Era fundamental en este orden de ideas, elaborar un proceso que permitiera mostrar los efectos de una *política de la justa memoria*, dada por un reconocimiento del daño en la posibilidad de expresar el dolor, que hace posible sobrellevar algo de olvido, mucho reconocimiento y sobre todo un ánimo inconmensurable de justicia. Todo este proceso se desarrolla en el trabajo de duelo que permitía revisar el pasado frente al presente y dar paso al futuro, pues, como señalábamos a propósito del interrogante por la posibilidad de la

¹⁴⁸ Derrida, Jacques. *Política y perdón*. En: Chaparro Amaya, Adolfo (comp). *Cultura política y perdón*. Centro Editorial, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, 2002, página 29.

¹⁴⁹ *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., pág. 589.

¹⁵⁰ *Justicia y perdón*, op. cit., pág. 93.

¹⁵¹ *Ibíd.*, pág. 96.

reconciliación; solo después de realizado el trabajo de duelo, es posible una *memoria feliz*. El espacio público donde se efectúan los procesos del perdón político, siempre estarán un paso frente al abismo de la amnesia, no obstante, solo un trabajo de duelo podrá recuperar una memoria feliz ante un hecho violento, y la justicia estará en el horizonte señalando los límites de las posibilidades del perdón por parte de una comunidad. Por esta razón, se presentan algunas reservas sobre el establecimiento del verdadero perdón efectuado en el escenario de la Comisión, en efecto, se pudo presenciar el arrepentimiento de algunos victimarios (situación que no se presenta con frecuencia en los acontecimientos históricos de violencia), como condición de amnistía, con el objetivo fundamental de encaminar a la nación a un proceso de reconciliación nacional, pero se constituye en un proceso que aún se encuentra muy lejos del perdón, pues: “hacer que la nación sobreviva a sus desgarramientos, que los traumatismos cedan al trabajo de duelo, y que el Estado-nación no sea invadido por la parálisis. Pero incluso allí donde se lo podría justificar, este imperativo, “ecológico” de la salud social y política no tiene nada que ver con “el perdón”, del cual se habla ligeramente. El perdón no pertenece, ni debería pertenecer jamás a una terapia de la reconciliación (...) la amnistía tampoco significaba perdón”¹⁵². Por esta razón, la Comisión es más cercana a un proceso de terapia de amnistía no amnésica, pues existía algo de reconocimiento con posibilidad de elaboración de algunos duelos, que a un escenario del perdón político.

Por lo señalado anteriormente, en relación con el obstáculo que existe en el perdón frente a lo jurídico o a lo político, la segunda dificultad del perdón situado en un espacio público encuentra un profundo obstáculo en su pretensión de institucionalizarse en un tribunal jurídico o a través de una legislación. Por esta razón el proceso sudafricano se nos presenta acentuando esta dicotomía, en términos de Ricoeur: en primer lugar, las solicitudes de perdón y de reconocimiento, mediada por la relación entre víctima y victimario como un espacio de la singularidad moral del individuo; en segundo lugar, el mantenimiento

¹⁵² *Política y perdón*, op. cit., pág. 27.

de los tribunales de justicia que seguían reuniéndose de forma paralela en un espacio que intentaba establecer la culpabilidad política. Dicotomía que ratificaba que el perdón nunca será condición de justicia, así como, tampoco se puede pensar en su institucionalización mediante una entidad jurídica. En este orden de ideas, tanto Ricoeur como Derrida han realizado la labor de emprender una trayectoria del perdón alejado de lo jurídico, la política y la moralidad; para ratificar que el perdón debe encontrarse al margen de las instituciones responsables del castigo. Es particularmente complejo el dilema sobre la posibilidad o no del perdón después de haber señalado que el perdón no restituye la justicia por sí mismo; es opuesto al sentido de las amnistías, carece de significado jurídico, legislativo o institucional. En efecto, no existe un modelo que nos permita establecer en que condiciones o bajo que circunstancia se puede otorgar el perdón político. A propósito Derrida considera:

No sé si el perdón es posible, pero, si es posible, debe concederse a lo que es y sigue siendo en cierto modo imperdonable. Si se perdona lo que es perdonable o aquello a lo que se le puede encontrar una excusa, ya no es perdón; la dificultad del perdón, lo que hace que el perdón parezca imposible, es que debe dirigirse a lo que sigue siendo imperdonable (...) para que haya perdón, es preciso que se recuerde lo irreparable o que siga estando presente, que la herida siga abierta. Si la herida se ha atenuado, si está cicatrizada, ya no hay lugar para el perdón. Si la memoria significa el duelo, la transformación, ella misma ya es olvido. La paradoja aterradora de esta situación es que, para perdonar, es preciso no sólo que la víctima recuerde la ofensa o el crimen sino también que ese recuerdo esté tan presente en la herida como en el momento en que ésta se produjo¹⁵³.

Las dos dificultades que hemos señalado sobre el perdón en un escenario político, tienen por último su mayor obstáculo en la contradicción del término, en sí mismo, término que dificulta una posibilidad de establecer una mayor precisión sobre su desarrollo en la historia. Esta contradicción, señalada por Derrida, hace referencia al origen y la tradición judeocristiana en la que se desarrolla el concepto del perdón; por un lado, al considerar que para que el perdón sea otorgado debe solicitarse, en esa relación interpersonal que establecíamos anteriormente y que era fundamental para Arendt y Jankélévitch; sin embargo, Derrida considera que

¹⁵³ *Ibíd.*, pág. 99-100.

esta misma tradición es la que ha considerado al perdón como una gracia absoluta, incondicional, fuera de cualquier cálculo o castigo. En otras palabras, si el perdón es incondicional, no debería estar sujeto, ni siquiera a que éste sea solicitado, idea que contradice la condición fundamental que hemos expuesto con Jankélévitch, pues Derrida sostiene: “si hay perdón, ha de ser un don incondicional que no aguarda ni la transformación, ni el trabajo de duelo, ni la confesión del criminal (...) Si el perdón es ético, es, como dice Jankélévitch, “hiperbólicamente ético”, es decir, que está más allá de las normas, de los criterios y de las reglas”¹⁵⁴. Quizás corresponde más a un instante de locura. En este orden de ideas Derrida señala los dos polos del perdón entre lo incondicional y lo condicional donde se establece la aporía más compleja del perdón:

Lo incondicional y lo condicional, son absolutamente heterogéneos y deben permanecer irreductibles el uno al otro. Son sin embargo indisociables: si se quiere, que ocurra, que cambie las cosas, es necesario que su pureza se comprometa en una serie de condiciones de toda índole (sicosociológicas, políticas, etc.). Es justo entre estos dos polos, irreconciliables pero indisociables, que hay que tomar las decisiones y las responsabilidades. A pesar de todas las confusiones que reducen el perdón a la amnistía o a la amnesia, a la absolución o a la prescripción, al trabajo de duelo o a alguna otra terapia política de reconciliación (...) no habría que olvidar jamás, sin embargo, que todo eso se refiere a cierta idea del perdón puro e incondicional sin la cual este discurso no tendría mayor sentido. Lo que complica la cuestión del “sentido”, es también que, como se sugería antes: el perdón puro e incondicional, para tener su sentido propio, no debe tener ningún “sentido”, ninguna finalidad, incluso ninguna inteligibilidad. Es una locura de lo imposible¹⁵⁵.

Por esta razón, más allá de establecer sus posibilidades, obstáculos, afirmaciones o negaciones sobre el perdón político, Derrida nos invita a pensar el perdón en términos de aporía, es decir, no su afirmación o negación absolutas, sino su dificultad, imposibilidad, pero en algunos casos necesidad para el “vivir juntos” o para continuar el sentido de la política que en términos arendtianos también es la propuesta por el sentido imperioso de comunidad, del estar juntos. La reflexión realizada por nuestro autor después de su extenso análisis sobre la Comisión es

¹⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 101.

¹⁵⁵ *Política y perdón*, op. cit., pág. 29.

determinante para la comprensión de este escenario político: “Lo que pone en evidencia el ejemplo surafricano es un proceso de arrepentimiento, de amnistía o de prescripción –que se confunde demasiado prisa con el perdón-, un trabajo de duelo que se interpreta como *“healing away”*, acto de memoria como curación que sobrepasa el traumatismo y permite a las comunidades heridas “vivir juntos”¹⁵⁶.

Detengámonos un momento para ampliar el sentido de aporía al que se refiere Derrida, en efecto, la aporía se constituye en un espacio de tensión y de articulación tanto de las posibilidades como imposibilidades de pensar la acción política, de sus contradicciones como aciertos, es decir se constituye: “como experiencia del paso o del borde, como un franquear o no alguna línea, como relación con alguna figura espacial del límite”¹⁵⁷.

No obstante, ese sentido de pensar su filosofía a partir de aporías ha llevado a formular algunos interrogantes, uno de los cuales se manifiesta en una de sus entrevistas recogidas en el texto *No escribo sin luz artificial* en el tercer capítulo que lleva por nombre *Políticas de lo imposible*, que se formula de la siguiente manera: “¿No tiene miedo de que su filosofía desaliente desde el principio a cualquier proyecto político al representar siempre el peligro de una aporía o de una paradoja? Y en lo que concierne a su propio compromiso político: ¿usted diría que se trata de un compromiso contra o a pesar de su filosofía, o hay que verlo más bien como un modo de hacer política propio de la deconstrucción?”¹⁵⁸. La respuesta de Derrida es esclarecedora acerca del sentido de su reflexión política y precisa de manera clara la razón por la cuál la aporía es una figura recurrente en sus reflexiones políticas:

Si cualquier proyecto político fuese el objeto tranquilizador o la consecuencia lógica o teórica de un *saber* seguro eufórico, sin paradoja, sin aporía, sin contradicciones, sin indecibilidad a la hora de zanjarlo), se trataría de una máquina que funciona sin nosotros, sin responsabilidad, sin decisión, en el

¹⁵⁶ *Confesar – Lo imposible “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación*, op. cit., pág. 38.

¹⁵⁷ Derrida, Jaques. *Aporías. Morir - esperarse (en) “los límites de la verdad”*. Traductora Cristina Peretti. Editorial Paidós, Barcelona, 1998, página 45.

¹⁵⁸ Derrida, Jaques. *No escribo sin luz artificial*. Traductores Rosario Ibañez y María José Pozo. Cuatro Ediciones, España, 1999, página 121.

fondo, sin ética, ni derecho, ni política. No existe decisión, ni responsabilidad sin la prueba de la aporía o de la indecibilidad¹⁵⁹.

El sentido de la aporía, por consiguiente, tiene pleno significado en su sentido político de la necesidad del “vivir juntos”; sin embargo, continuando con Derrida, “El “cómo” debe inventarlo cada uno en cada instante”.

3.3. El “vivir juntos” como sentido de la “democracia por venir”

En el último apartado de nuestra reflexión sobre el perdón ubicaremos el sentido que Derrida brinda a la idea de “vivir juntos”, para después dar paso a la idea de la “democracia por venir” en nuestro autor, con muchas proximidades a la idea cosmopolita que tuvo su inicio en la filosofía con Kant, aunque con mayor despliegue al ubicar la discusión no solo en el derecho que reglamente el aparato Estatal, sino a la idea de la justicia frente al otro, en una clara alusión levinasiana. Existe un sentido muy complejo a lo que junto con Derrida hemos denominado a lo largo de nuestro capítulo como el: “vivir juntos”, en efecto, considerado como una de sus aporías, el “vivir juntos” se presenta como la confesión de un primer mandamiento, esta es pues, su hipótesis, pero al ser confesión, Derrida sostiene que debe dirigirse hacia lo inconfesable, en sus palabras:

La confesión tendría que declarar, si fuese posible, lo inconfesable, es decir, lo injusto, lo injustificable, lo imperdonable, hasta la imposibilidad de confesar. Del mismo modo, perdonar sólo lo que es perdonable, venial, algo así no sería perdonar. La confesión, si la hay tiene que confesar lo inconfesable, y el perdón, sí lo hay, tiene que perdonar lo imperdonable, y en consecuencia, hacer lo imposible. Si tal confesar es la condición del “vivir juntos”, lo que esto requeriría es hacer algo imposible¹⁶⁰.

Recordemos, pues, que este primer mandamiento se formula después de conocer el dolor y sufrimiento infligido al ser humano en los campos de concentración

¹⁵⁹ Derrida, Jaques. *No escribo sin luz artificial*. Traductores Rosario Ibañez y María José Pozo. Cuatro Ediciones, España, 1999, página 121.

¹⁶⁰ *Confesar – Lo imposible “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación*, op. cit., pág. 18.

durante la Alemania Nazi y su permanencia como forma de crueldad que se extiende en la historia, que conocimos décadas después con lo que se llamó el apartheid en Sudáfrica, es decir, el “vivir juntos” se formula precisamente después de que se ha llevado al límite, casi a la ruptura y quiebre de sus posibilidades; por esta razón, se formula también como una aporía, porque la idea misma del vivir juntos también contiene las aporías que marcan el perdón, como hemos visto en el desarrollo de nuestro capítulo, y que por esta razón Derrida pregunta: “¿Qué hay de nuevo en cuanto al perdón y en cuanto a lo que la escena del perdón implica un “vivir juntos?””¹⁶¹. La razón de esta frágil unión de dos términos que resultan ser al mismo tiempo tan inseparables se debe, de acuerdo con Derrida, a que “La alteridad del pasado y del futuro, la experiencia irreductible de la memoria y de la promesa, del duelo y la esperanza, supone alguna *ruptura*, la interrupción de esta identidad o de esta totalidad, de esa realización de la presencia en sí mismo, una apertura fracturadora en lo que se llama “conjunto”, entendido como nombre, a distinguir aquí de la forma adverbial en la expresión “vivir en conjunto”, o “vivir juntos”¹⁶².

No obstante el “vivir juntos” es para Derrida una necesidad que reafirma su idea de mandamiento: “De cualquier manera, de todas maneras, hay que “vivir juntos”. De cualquier manera, de todas las maneras, hay que “vivir juntos”, realmente hay que hacerlo”¹⁶³. Sin embargo, debemos recordar las aporías más frecuentes que ponen en riesgo precisamente el poder confesar el “vivir juntos”; la primera la “mundialización de la confesión”, pues, hemos señalado en nuestro capítulo anterior, que cada vez se asiste a una multiplicación de las escenas del perdón y el arrepentimiento, frente a lo cual, Derrida mantiene cierto optimismo, pues considera que ante todo esto se presenta como un permanente reconocimiento que parece acompañar nuestro presente, sobre los errores del pasado; la segunda aporía hace referencia a la tradición religiosa del término perdón, es decir, a la

¹⁶¹ *Confesar – Lo imposible “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación*, op. cit., pág. 19.

¹⁶² *Ibíd.*, pág. 21.

¹⁶³ *Ibíd.*, pág. 23.

condicionalidad o incondicionalidad del mismo; en este orden de ideas, como establecíamos en páginas anteriores, aún no hemos resuelto si el perdón es un don que se otorga por encima de cualquier posibilidad de intercambio económico, o que por el contrario exige como condición la solicitud por quién cometió la ofensa. No obstante, la aporía esta dada por encima de la tensión que plantea la incondicionalidad o condicionalidad del perdón, pues, se configura finalmente en la situación que el perdón debe dirigirse hacia lo imperdonable. La tercera, aporía considera el “vivir juntos” en un sentido ético y político de enormes proporciones:

...hasta ese punto en que el “vivir juntos” compromete la vida con respecto a todo ser vivo, con respecto e incluso más allá del “respeto”, e incluso en el punto en que ningún sacrificio me puede dejar la conciencia tranquila, desde el momento en que ataca la vida de otro ser vivo, quiero decir, de un animal, humano o no. Eso que resulta injustificable en buena fe, sigue siendo, pues, en cuanto injustificable, imperdonable, y en consecuencia inconfesable. Y eso justamente, así, lo que hay que empezar por confesar¹⁶⁴.

En este orden de ideas y deteniéndonos en la tercera aporía señalada por Derrida, la idea del “vivir juntos” formula las relaciones entre los seres humanos desde el sentido de hospitalidad, es decir, en relación con el otro, como acción de alteridad, en efecto, de acuerdo con Derrida:

La hospitalidad pura o incondicional no consiste en una *invitación* (“yo te invito, yo te acojo en *mi casa -chez moi-* con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas de mi territorio, según mi lengua, mi tradición, mi memoria”, etc.). La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad *misma* se abre, está de antemano abierta, a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como *visitor* absolutamente extraño, no identificable e imprevisible *al llegar*, un enteramente otro¹⁶⁵.

La idea de “vivir juntos” expuesta por Derrida nos lleva a formular la cuestión de “la democracia por venir”; resulta para ello ser fundamental los planteamientos desarrollados en momentos donde como lo hemos mencionado a lo largo de

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 41.

¹⁶⁵ Derrida, Jacques. “*Autoinmunidad: Suicidios Simbólicos y Reales*. Entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en New Cork”. Traductor J Botero. En: *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Derrida*. Editorial Taurus, Buenos Aires, 2004. En: www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm.

nuestra investigación los conflictos armados en la sociedades contemporáneas no solo han fracturado la idea del “vivir juntos”, sino además se han constituido en formas de negación del otro. Desde los conflictos aparentemente étnicos como los de Rwanda, Sierra Leona, Yugoslavia, Sudáfrica o de características territoriales como el colombiano, hasta las intervenciones de los Estados a otros en nombre de la “democracia”, la idea de la “democracia por venir” requiere, pues, no la promesa de su llegada, sino el cuestionamiento de lo que hace falta para otorga el verdadero sentido de la justicia en las comunidades políticas. En palabras de nuestro autor:

Quando hablo de democracia por venir esto no significa que mañana se establecerá la democracia y no se refiere a una futura democracia; más bien significa que hay un compromiso con relación a la democracia que consiste en reconocer la irreductibilidad de la promesa cuando, en un momento mesiánico, “puede llegar a advenir”. Existe el futuro. Hay algo por advenir. Eso puede ocurrir... eso puede ocurrir y prometo abrir el futuro o dejar abierto el futuro. Esto no es utópico, es lo que tiene lugar aquí y ahora, en un aquí y ahora que trato regularmente de disociar del presente¹⁶⁶.

Por esta razón iniciaremos por lo que nuestro autor considera que es el “primer hilo, el más largo”, en la “democracia por venir”, a saber, las relaciones entre los Estados, pues, “unos Estados acusan a otros estados de ser unos Estados canallas (*rogue States*). Pretenden sacar de ellos unas consecuencias armadas, utilizar la fuerza contra éstos, en nombre de un supuesto derecho y de la razón del más fuerte...”¹⁶⁷. En este orden de ideas, un desarrollo inicial del tema ya había sido elaborado por Kant en su obra *La paz perpetua*, escrita en 1795; los temas desarrollados desde la filosofía kantiana son fundamentales para el planteamiento de la “democracia por venir”, como veremos a continuación. Después de analizar el *Artículo Primero Definitivo*, concerniente al *derecho político* de los hombres reunidos en un pueblo, Kant introduce en la discusión del *derecho de gentes* las reflexiones propias sobre las relaciones entre los Estados. Para llevar a cabo este

¹⁶⁶ Derrida, Jacques. *Notas Sobre Deconstrucción Y Pragmatismo*. Traducción de M. Mayer en *Deconstrucción y Pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998. En: <http://www.jacquesderrida.com.ar>

¹⁶⁷ Derrida, Jaques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción Cristina de Peretti. Editorial Trotta, Madrid, 2005, página 103.

propósito, recurre a establecer una analogía en la cual el Estado procede como un individuo en estado de naturaleza. En otras palabras, la situación de violencia que viven los individuos en el estado de naturaleza es la misma que experimentan los Estados en sus relaciones entre sí. Al no estar regulados por una ley externa, los Estados conviven en un situación anárquica que, de manera similar a los individuos que han salido del estado de naturaleza, debe regularse para los Estados, con el propósito de mantener la libertad y la seguridad de un Estado en sí mismo, al igual que la de los demás Estados. Se plantea entonces el *derecho de gentes* como la pretensión de establecer relaciones interestatales más allá de la situación de hostilidad propia de la situación anárquica inicial, sin que con ello se alcance aún la constitución de un orden cosmopolita, que sería finalmente el orden garante de una paz estable y duradera. Es en este primer momento de salida del estado de naturaleza original, que establece Kant con horizonte hacia al derecho cosmopolita, se sitúa la Sociedad de Naciones. Consciente de las dificultades de construir en el orden interestatal, un principio que elimine la guerra por completo, no una guerra –como lo establecen los tratados de paz-, a saber, un Estado de Naciones o una idea de República Universal, que obligaría a los Estados a cumplir leyes que no les permita iniciar ninguna guerra, es necesario optar por un “recurso negativo”; en palabras de Kant, “para no perderlo todo, en lugar de una idea positiva de una república universal puede acudirse al recurso negativo de una federación de pueblos, que, mantenida y extendida sin cesar, evite las guerras y ponga freno a las tendencias perversas e injustas, aunque siempre con el peligro constante de un estallido irreparable”¹⁶⁸. De esta manera, la Sociedad de Naciones parte del reconocimiento que los Estados al no querer “sacrificar, como lo hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas”¹⁶⁹, deben por lo tanto mantener las condiciones de soberanía interna de los Estados, que bajo ninguna circunstancia serán cedidas y que se encuentran reguladas por el *derecho político*. De esta forma la Sociedad

¹⁶⁸ Kant, Immanuel. *La Paz Perpetua*. Traductor F. Rivera Pastor. Editorial Porrúa, México, página 227.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 227.

de Naciones que se instaure deberá ser por asociación voluntaria entre los diferentes Estados, una autovinculación moral de los gobiernos, que reconozcan la necesidad de alcanzar la paz, no solo como una alianza pasajera motivada a formarse por un principio jurídico –como el carácter transitorio de los tratados-. Si algunos Estados han optado por conformar la Sociedad de Naciones y han establecido constituciones republicanas en derecho intraestatal para afirmar la paz, constituye entonces un motivo de esperanza para lograr cada vez más la adhesión por parte de otros Estados y encaminarse hacia la constitución de un orden cosmopolita. El orden cosmopolita es pues la pretensión final de Kant. Así en el *Tercer Capítulo Definitivo de la Paz Perpetua*, Kant señala que “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”¹⁷⁰, como un derecho dirigido hacia la ciudadanía mundial. Se trata en Kant del derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil, pues el filósofo de Königsberg considera que todos los hombres tiene los mismos derechos de propiedad sobre el lugar común en el que habitan: el planeta tierra. Reconociendo este derecho Kant considera que se avanza hacia la idea de la paz perpetua. De esta manera, el derecho cosmopolita será el derecho público de la humanidad que constituirá finalmente la realización de la idea de libertad.

Nos hemos detenido en el desarrollo filosófico de Kant en cuanto a los derechos del ser humano en el Estado, a partir de lo que conocimos en la filosofía kantiana como un orden cosmopolita; no obstante, la idea de Derrida, no se detiene en lo formulado por el filósofo alemán. Por esta razón, en palabras de nuestro autor: “Lo que yo llamo “democracia por venir” desbordaría los límites del cosmopolitismo, es decir, de una ciudadanía del mundo. Concordaría con aquello que deja “vivir juntos” a vivientes singulares (sin importar quiénes) cuando aún no están definidos por una ciudadanía, es decir, por su condición de “sujetos” de derecho de un Estado y miembros legítimos de un Estado-nación, por más que se trate de una confederación o de un Estado mundial”¹⁷¹. Es decir, la propuesta de Derrida no se

¹⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 227.

¹⁷¹ Derrida, Jacques. *Autoinmunidad: Suicidios Simbólicos y Reales*. En: www.jacquesderrida.com.

sitúa en un orden supraestatal, sino tiene el interés en ser pensada a través de una nueva figura que es descrita en la siguiente cita de nuestro autor:

...una fuerza o poder, una *cracia*, de una *cracia* aliada a, o incluso que forme una unidad con, no solamente el derecho sino también la justicia. Esto es lo que yo quisiera entender por “democracia por venir”. “Democracia por venir” no quiere decir democracia futura que un día será “presente”. La democracia jamás existirá en presente (...) Pero *hay lo imposible* cuya promesa inscribe la democracia -que arriesga y debe arriesgar siempre con pervertirse en una amenaza-¹⁷².

De esta manera, el imposible que designa Derrida en relación con la “democracia por venir” busca la deconstrucción de la idea del Estado como la conocemos actualmente, por esta razón:

Hay lo imposible, y lo imposible sigue siendo imposible en razón de la aporía del *demos* éste es *a la vez, de una parte*, la singularidad incalculable de *cualquiera*, antes de todo “sujeto”, (...), más allá de toda ciudadanía y de todo “Estado”, incluso de todo “pueblo”, y del estado actual de la definición del ser viviente como viviente “humano”; y, *de otra parte*, la universalidad del cálculo racional, de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el vínculo social del estar juntos, con o sin contrato, etc. (...) Cuando digo “el imposible que hay”, designo este otro régimen de lo “posible-imposible” que trato de pensar al cuestionar en toda clase de formas (por ejemplo, alrededor de los temas del don, del perdón, de la hospitalidad, etc.) o, si usted quiere, al tratar de “deconstruir” la herencia de los conceptos de “posibilidad”, de “poder”, de “imposibilidad”, etc.¹⁷³.

Ese otro régimen al que se refiere Derrida en “la democracia por venir”, más allá de querer configurarse fuera de la idea estatal que tenemos o del orden cosmopolita al que se debería llegar, hace referencia, en “un segundo hilo”, a su relación con la justicia. Precisamente Derrida ha puesto el desarrollo de la idea de “la democracia por venir”, en la justicia y el deber de memoria, como aspectos que han mostrado su mayor ausencia en las sociedades que han dado lugar a actos injustificables. En el texto *La democracia como promesa*, Derrida expone el sentido sobre la justicia que consideramos fundamental para el significado que nuestro autor quiere brindar a la idea de la “democracia por venir”. En este orden de ideas, el interés de Derrida continúa siendo advertir sobre el escenario político

¹⁷² *Ibíd.*

¹⁷³ *Ibíd.*

actual en el que, como señalábamos en el “primer hilo”, parece continuar siendo la política del más fuerte. En este caso el Estado más fuerte es el que impera, no obstante para Derrida la justicia es:

Una relación que respeta la alteridad del otro y responde al otro, a partir del hecho de pensar que el otro es *otro*. Y no me parece poco este hecho: que el otro no es reducible a mí ni a mí mismo, lo que demuestra que hay una justicia irreducible a su representación jurídica o moral (...) La justicia es algo interior a la justicia, de dentro (*dedans*), por eso no se reduce a la readecuación entre una falta y una condena. No es reducible, no es calculable, por oposición al Derecho: calcula con ese incalculable que es lo otro¹⁷⁴.

Por esta razón la justicia no está al servicio de la fuerza o cualquier tipo de poder económico, político o social, su sentido más cercano es la responsabilidad de la memoria, que es también una responsabilidad hacia el otro sobre todo a quienes se les ha infringido dolor:

El sentido de una responsabilidad sin límite, y por tanto necesariamente excesiva, incalculable, ante la memoria; de ahí la tarea de recordar la historia, el origen y el sentido (...) la *tarea* de una memoria histórica e interpretativa está en el centro de la desconstrucción. No es sólo una tarea filológico-etimológica o una tarea de historiador, sino como responsabilidad ante una herencia que es al mismo tiempo la herencia de un imperativo o de un haz de mandatos (...) Hay que ser justo con la justicia, y la primera justicia que debe ser hecha a la justicia es la de escuchar, intentar comprender de dónde viene, qué es lo que quiere de nosotros (...) Esta responsabilidad ante la memoria es una responsabilidad ante el concepto mismo de responsabilidad que regula la justicia y lo ajustado de nuestros comportamientos, de nuestras decisiones teóricas, prácticas, ético-políticas¹⁷⁵.

En efecto, sí la política todavía tiene sentido, como lo señalábamos anteriormente en el interrogante formulado por Arendt, no es en relación con la fuerza de los Estados como se muestra en el escenario de la política internacional en la actualidad, sino en la promesa de “la democracia por venir”, idea que muestra la posibilidad o imposibilidad del “vivir juntos”, si atendemos a

¹⁷⁴ Derrida, Jacques. *La democracia como promesa*. «A democracia é uma promessa» Entrevista de Elena Fernández con Jacques Derrida, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12 de octubre, 1994. En: www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm.

¹⁷⁵ Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley*. Traducción de Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997. En: www.jacquesderrida.com.ar/textos/derecho_justicia.htm

la justicia y la memoria de las víctimas, es decir, si hacemos como válidos los principios kantianos del valor del ser humano en cuanto tal, como ciudadano del mundo, pero a su vez si recordamos que debemos fundar comunidades políticas con una soberanía, que se dirija al cuidado del otro, como señalábamos con Derrida.

Finalmente, en cuanto al perdón su posibilidad estará en la escena política cuando trabajemos hacia una política de la justa memoria, solo entonces podremos asistir a posibles acercamientos a la aporía del perdón hacia lo imperdonable, solo atendiendo estas cuestiones como “la más alta exigencia de la experiencia moral”¹⁷⁶, el “vivir juntos” podrá constituirse en una confesión para atender la “democracia por venir”.

¹⁷⁶ *Confesar – Lo imposible “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación.*, op. cit., pág. 36.

CONCLUSIONES

Nuestro estudio surge desde el dolor y el daño infringido a millones de personas en sociedades que atravesaron y se encuentran aún inmersas en continuos episodios de violencia. No obstante, consideramos que existe durante la última mitad del siglo XX una circunstancia que ha dificultado aún más el análisis moral de lo ocurrido en los conflictos armados internos, las guerras o en los actos de violencia contra cualquier grupo humano, a saber, las crecientes escenas de solicitud del perdón o arrepentimiento que se ha constituido como un permanente espacio de teatralización del dolor. Esta circunstancia ha sido ratificada por el seguimiento continuo de los medios de comunicación que relatan casi en tiempo real las imágenes de la guerra en todo el mundo. Asistimos de esta forma a un exceso de imagen, frente a la ausencia de testimonio de lo ocurrido en la guerra, y aunque como hemos reiterado a lo largo de nuestra investigación la experiencia vivida por las víctimas es en sí misma incomunicable, solo a través de la búsqueda de la memoria las sociedades podrán reencontrar un sentido a la idea que Derrida nos señala como mandamiento: el *vivir juntos*

No obstante, han existido intentos de recuperación de esta experiencia de suprema abyección; recordemos la imagen de Virginia Wolf al recibir en el invierno de 1936-1937 un registro fotográfico del desarrollo de la Guerra Civil Española, que propósito relata:

Aquí sobre la mesa tenemos las fotografías. El gobierno español nos las manda con paciente pertinacia dos veces por semana. En el grupo de esta mañana, hay una foto de lo que puede ser el cuerpo de un hombre, o de una mujer. Está tan mutilado que también pudiera ser el cuerpo de un cerdo. Pero éstos otros cuerpos son ciertamente cadáveres de niños, y esto otro es, sin duda, la sección vertical de una casa. Una bomba ha derribado la fachada. (...) el resto de la casa no es más que un montón de palos y astillas suspendido en el aire¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Woolf, Virginia. *Tres guineas*. Lumen, Barcelona, 1983, página. 19.

La obra *Tres Guineas* de Virginia Woolf en efecto se sitúa en el ámbito de la denuncia y la reconstrucción de la guerra al develar su barbaridad y su insensatez; el estremecimiento que las fotografías producen en la autora es un ejercicio de reflexión, que se construye en una experiencia cercana a la narración de la guerra. Así en ese intento de recuperación de la experiencia de la guerra nos detuvimos en el testimonio de Jean Améry y Primo Levi, su compañía durante nuestra investigación fue fundamental, pues ni las fotografías, ni los reportes de los medios de comunicación, o los discursos políticos oficiales, parecen tener un carácter vinculante frente al dolor de las víctimas.

Ante todo el testimonio de las víctimas se constituye en una proclama que nos presenta la advertencia de no repetición de estos actos y sobre todo nos llevan a reflexionar sobre la necesidad de construir una *política de la justa memoria*, como lo señalamos con Ricoeur, como forma de denuncia frente a la barbaridad de estos actos.

Por esta razón, Primo Levi nos recordaba que durante su experiencia en Auschwitz la idea de regresar a su casa y contar todo lo que había ocurrido en este campo de concentración se constituyó en su misión como sobreviviente. Por eso su obra de carácter testimonial se alza sobre la proclama de no repetir nunca más lo ocurrido.

Por esta razón, la narrativa testimonial se configura como posibilidad de recuperar la experiencia de la guerra que cada vez tiene una mayor probabilidad de desvanecerse, pues en su lugar aparecen las imágenes y con ellos el periodismo de la guerra como recurso contemporáneo de dar cuenta de estos sucesos: “captar la muerte cuando está ocurriendo y embalsamarla para siempre es algo que sólo pueden hacer las cámaras, y las imágenes, obra de fotógrafos en el campo, del momento de la muerte (o justo antes) están entre las fotografías más celebradas y a menudo más publicadas”¹⁷⁸. De esta manera, el exceso de imagen, carece de posibilidad de narración de la experiencia; contrario a lo que

¹⁷⁸ Sontag, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Editorial Alfaguara, Bogotá, 2003, página. 71.

ocurre con la narración testimonial, su potencia se encuentra en la capacidad de generar memoria y reclamar justicia para que lo sucedido no debe nunca volver a repetirse.

Los testimonios de nuestros autores víctimas del nazismo se convirtieron de esta manera, en nuestro punto de partida, ratificando las aporías que continuamos desarrollando con Derrida, en efecto, había que plantearse el vivir juntos como un mandamiento, una necesidad. Pero este se debe formular en la tensión entre su posibilidad e imposibilidad. Al igual que formulamos la idea del perdón de lo imperdonable. En otras palabras, al señalar la posibilidad del perdón en la escena política no negamos su posibilidad, nos detuvimos en sus dificultades y lo construimos como una aporía que escapa de cualquier fórmula institucional, jurídica o política. Al emprender nuestro análisis de las víctimas acercamos más el perdón a la necesidad de reconstruir la memoria y la justicia como fundamento para el restablecimiento del sentido político en sociedades marcadas por la violencia. Por último recordemos el llamado de Derrida sobre el imperativo del vivir juntos: “Es verdad que incluso en esas hipótesis negativas del “realmente al que vivir juntos”, los socios, incluso los enemigos, aceptan el valor común de un interés superior, a saber, que más vale vivir que morir (vivir, sobrevivir sería entonces, en esta hipótesis, el imperativo incondicional, por problemático que resulte)”¹⁷⁹.

¹⁷⁹ *Confesar – Lo imposible “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación.*, op. cit., pág. 25.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Traductor Antonio Gimeno Cuspinera. Editorial Pre-textos. España, 2002.

_____. *La Comunidad que viene*. Traductor José Luis Villacañas y Claudio La Rocca. Editorial Pre-textos, España, 1996.

Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación*. Tentativas de superación de una víctima de la violencia. Traductor Enrique Ocaña. Pre-Textos. España, 2001.

_____. *La Tortura*. Traductora Laura Cannas. En: Revista Universidad De Antioquia No. 253 (Jul.-Sep. 1998).

_____. *Levantar la mano sobre uno mismo: discurso sobre la muerte voluntaria*. Traductores Marisa Siguan Boehmer y Eduardo Aznar Anglés. Valencia. Pre-Textos, 1999.

Arendt, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Traductor Guillermo Solana. Alianza Editorial. Madrid, 1987, tomo 3.

_____. *La Condición Humana*. Traductor Ramón Gil Novales. Paidós, Barcelona, 2005.

_____. *Eichmann en Jerusalén*. Traductor Carlos Ribalta. España, Editorial Lumen, 2005.

_____. *Sobre la violencia*. Traductor Miguel González. México, Editorial Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1970.

_____. *De la historia a la acción*. Traductora Fina Birulés. Ediciones Paidós. I.C.E, Barcelona, 1995.

_____. *¿Qué es la política?* Traductora Rosa Sala Carbó. Editorial Paidós, Barcelona, 1997.

_____. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak, Editorial Península, Barcelona, 1996.

_____. *La vida del espíritu*. Traductora Carmen Corral. Editorial Paidós, Barcelona, 2002.

_____. *Tiempos presentes*. Traductor R.S.Carbó. España, Editorial Gedisa, 2002, página 26

Derrida Jaques. *Justicia y perdón*. En: ¡Palabra! Instantáneas Filosóficas. Traductores Cristina de Peretti y Paco de Vidarte. Editorial Trotta, Madrid 2001.

_____. "El siglo y el perdón". Entrevista con Michel Wieviorka. Traductora Mirta Segoviano. En: El siglo y el perdón seguida de Fe y saber. Ediciones la Flor, Buenos Aires, 2003. En: www.jacquesderrida.com.ar/textos

_____. "Lo imposible Retornos, arrepentimiento y reconciliación". Ponencia presentada en el Colloque des intellectuels juif en langue française, diciembre de 1998. Traductor Patricio Peñavel, publicado En: Isegoría No. 23, 2000.

_____. "Política y perdón". En: Chaparro Amaya, Adolfo (comp). Cultura política y perdón. Centro Editorial, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, 2002.

_____. *Aporías. Morir - esperarse (en) "los límites de la verdad"*. Traductora Cristina Peretti. Editorial Paidós, Barcelona, 1998.

_____. *No escribo sin luz artificial*. Traductores Rosario Ibañez y María José Pozo. Cuatro Ediciones, España, 1999.

_____. "Autoinmunidad: Suicidios Simbólicos y Reales". Entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en New York. En: La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Derrida. Traductor J Botero. Editorial Taurus, Buenos Aires, 2004.

_____. *Notas Sobre Deconstrucción Y Pragmatismo*. Traducción de M. Mayer en *Deconstrucción y Pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998. En: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/deconstruccion_pragmatismo.htm.

_____. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traductora Cristina de Peretti. Editorial Trotta, Madrid, 2005.

_____. "La democracia como promesa. A democracia é uma promessa". Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, Jornal de Letras, Artes e Ideias, 12 de octubre, 1994. En: [ww.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm).

_____. *El otro cabo: La democracia, para otro día*. Traductor Patricio Peñalver. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992.

_____. *Fuerza de Ley*. Traductores de Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997. En: www.jacquesderrida.com.ar/textos/derecho.

Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traductor Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

_____. *La Metafísica de las Costumbres*. Traductor Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Editorial Tecnos, Bogotá, 1989.

_____. *La Paz Perpetua*. Traductor F. Rivera Pastor. Editorial Porrúa, México.

Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Traductor Agustín Neira. Editorial Trotta, 2003.

_____. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Traductor Agustín Neira, Editorial Trotta, Madrid, 2005.

Levi, Primo. *Trilogía de Auschwitz*. Traductora Pilar Gómez Bedate. El Aleph Editores. Barcelona, 2005.

Rosenfield, Denis. *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*. Fondo de Cultura Económica. México.

Souki, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Editorial UFMG. Belo Horizonte 1998. 28.

Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*. Traductor Federico Álvarez. México, Siglo Veintiuno Editores, 1993.

_____. *Memoria del mal, tentación del bien: indagación sobre el siglo XX*. Traductor Manuel Serrat Crespo, Barcelona, Ediciones Península, 2002.

_____. *Deberes y delicias. Una vida entre fronteras. Entrevista con Catherine Portevin*. Traductor Marcos Mayer. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2002.

Traverso, Enzo. *La historia desgarrada*. Traductor David Chiner, Editorial Herder, Barcelona, 2001, página 183.

Fuentes Secundarias

Aspe, Bernard y Combes, Mutile. "Retorno al campo de concentración como paradigma biopolítico". Traducción de Muxuilunak, Traducido del francés de la revista Multitudes (Multitudes, I, marzo 2000). En: <http://www.edicionessimbioticas.info>

Bárcena, Fernando y Mèlich, Joan-Carles. *La lección de Auschwitz*. En: Isegoría No. 23, 2000.

Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos Iluminaciones IV*. Traductor Roberto Blatt. Editorial Taurus, Madrid, 1998.

Benhabib, Seyla. "Arendt's Eichmann in Jerusalén". En: Villa, Dana (Ed.) The Cambridge Companion to Hannah Arendt. Cambridge University Press, 2000.

Bernstein, Richard. "¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal". En: Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Fina Birulés (comp.) Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.

_____. *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*. Editorial Polity, Cambridge, 2002.

Birulés, Fina. *¿Qué es la política?* Introducción. Traductora Rosa Sala Carbó. Introducción, Editorial Paidós, Barcelona, 1997.

Boraine, Alex. *What price reconciliation? The achievement of the TRC*. Oxford University Press, Oxford, 2000

Brooks R. (ed.). *When sorry isn't enough. The controversy over apologies and reparations for human injustice*. New York University Press. New York, 1999.

Canovan, Margaret. "Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment". En: Villa, Dana (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1988.

Cardona, Luis Fernando. *El desafío del mal: entre la experiencia y el pensamiento*. Texto cordialmente cedido por el autor. En prensa, página 119.

Espinoza Cuevas, Víctor, et al. *Comisiones de Verdad ¿Un Camino Incierto? Estudio comparativo de Comisiones de la Verdad en Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala y Sudáfrica desde las víctimas y las organizaciones de derechos humanos*. CODEPU-Chile y APT-Suiza

Forster, Ricardo. "Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie". En: Isegoría No. 23, 2000.

Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Traductores: Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. Ediciones Cátedra, España, 2001.

Garton Ash, Timothy. "Juicios, purgas y lecciones de historia". En: Centro Internacional para la Justicia Transicional. Ensayos sobre justicia transicional, Nueva York, ICTJ, 2003.

Hayner, Priscilla. "Enfrentando crímenes pasados y la relevancia de comisiones de la verdad". En: Centro Internacional para la Justicia Transicional. Ensayos sobre justicia transicional, Nueva York, ICTJ, 2003-

Galtung, Johan. *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Editorial Gernika Gogoratuz, Bilbao, 1998.

Herrera, Carlos José y Torres, Silvana. "Reconciliación y Justicia Transicional: Opciones de justicia, verdad, reparación y perdón". En: Papel Político No. 18 diciembre de 2005.

Jankélévitch, Vladimir. *El perdón*. Traductor Núñez del Rincón. Editorial Seix Barral, España, 1999.

Japers, Karl. *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía* Traductor. Rufino Jimeno Peña. Editorial Gredos. Madrid, 1972.

Lederach, Paul. *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao. Editorial Gernika Gogoratuz, 1998, páginas 35-37.

Lefranc, Sandrine. *Políticas del perdón*. Traductor Horacio Ponds. Editorial Norma, Bogotá, 2005.

Mate, Reyes. *Por los campos de exterminio*. Anthropos, Barcelona, 2003

Mèlich, Joan-Carles. *La ausencia del testimonio: Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Anthropos, Barcelona, 2001

Morris, Mike y Hidson, Doug. "Violencia política, reforma y reconstrucción en Sudáfrica". En: Nueva Sociedad No. 130, marzo-abril, 1994.

Nabert, Jean. *Ensayo sobre el mal*. Traductor José Demetrio Jiménez. Caparrós Editores. Madrid, 1997.

Ocaña, Enrique. *Presentación*. Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación*. Tentativas de superación de una víctima de la violencia. Traductor Enrique Ocaña. Pre-Textos. España, 2001.

Serrano De Haro, Agustín. "Dos planteamientos acerca del mal y el holocausto: Hannah Arendt, Emil Fackenheim". En: González García, Moisés (comp.). Filosofía y dolor. Madrid, España: Editorial Tecnos, 2006.

Sontag, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Editorial Alfaguara, Bogotá, 2003.

Woolf, Virginia. *Tres guineas*. Barcelona: Lumen, 1983.