

## **Del nuevo imperativo a la reconciliación: quebrar el poder de la violencia**

José A. Zamora  
Instituto de Filosofía – CCHS/CSIC (Madrid)<sup>1</sup>

«[La política debería] pensar la situación mejor  
como aquella en la que se puede ser diferente sin  
temor»

Th. W. Adorno

La expresión “nunca más” recoge en primer lugar el deseo de dejar atrás un tiempo marcado por el dolor y el sufrimiento, de romper con un tiempo dominado por situaciones de conflicto o de opresión, de violencia o amenazas, que han tensionado a una comunidad y a las relaciones sociales de manera extrema. Pero también manifiesta la intención de que ese tiempo no se repita, de que no retornen situaciones semejantes, no se vuelvan a padecer la opresión y la violencia y, por tanto, el anhelo de alumbrar tiempos nuevos, tiempos de contraste con lo vivido, en los que se realice aquello que la violencia, la opresión, las amenazas, etc. han frustrado o imposibilitado. Y ninguna palabra parece responder mejor a ese anhelo que la de “reconciliación”. ¿Pero cómo dar cumplimiento a ese “nunca más” que resuena una y otra vez tras las experiencias traumáticas de violaciones masivas de los derechos humanos y de violencia política que produce innumerables víctimas?

La dificultad de abordar y responder a fenómenos de violencia social traumática y los límites de la justicia convencional, cuyos instrumentos habituales —establecer la responsabilidad individual, probar los delitos, señalar las penas proporcionadas y hacerlas cumplir y, en su caso, compensar a las víctimas— se ven desbordados por la magnitud de las brechas abiertas, la pluralidad de los sujetos sociales implicados y la diversidad de implicaciones de los mismos, ha motivado la búsqueda de figuras más complejas de justicia, que incorporen nuevas formas públicas de búsqueda y establecimiento de la verdad, de recuperación e institucionalización de la memoria, de dar reconocimiento y protagonismo a las víctimas, de involucrar a amplias capas de la población en el proceso

---

<sup>1</sup> Este artículo se inserta en el Proyecto de Investigación “Filosofía después el Holocausto: vigencia de sus lógicas perversas” financiado por el Plan Nacional I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2009-09368).

de (re)establecimiento de una convivencialidad democrática, de propiciar la reintegración social de los victimarios, de construir cauces para la reconciliación, etc. Entre dichas figuras de justicia se encuentran la justicia transicional<sup>2</sup>, la justicia reconstructiva<sup>3</sup> y, en cierto sentido, también la justicia anamnética<sup>4</sup>, que no sólo intentan movilizar una mayor cantidad y diversidad de recursos sociales, institucionales, simbólicos y teóricos para responder de manera más adecuada a la complejidad de los procesos contemplados, sino que también intentan adaptarse a los diferentes contextos sociales y políticos y a la diversidad y singularidad de los sujetos implicados con sus características específicas, huyendo de fórmulas abstractas y generales de aplicación universal.

Más allá de la justicia ordinaria, pero sin anularla, se plantean cuestiones que ésta no puede abordar: ¿Cómo afrontar las complicidades, las omisiones, las indiferencias medrosas? ¿Cómo propiciar un proceso de transformación profunda que abraque también esa tupida red de complicidades? ¿De dónde nace la fuerza regeneradora capaz de producir una quiebra de las dinámicas de violencia y apertura a lo nuevo? ¿Cómo impedir la continuidad de la cultura y las dinámicas sociales y políticas que hicieron posible la violencia directa? La forma de contribuir al abordaje de estas cuestiones que intentamos en esta contribución seguirá tres pasos. En primer lugar tratará de hacer valer una de las aportaciones contemporáneas más importantes a la formulación de una Ética del “nunca más”, la de Theodor W. Adorno, que ofrece algunos de los fundamentos teóricos imprescindibles para una teoría de la justicia anamnética<sup>5</sup>. El “genocidio administrativo” (H. Arendt) perpetrado por los nacionalsocialistas es un caso extremo de violencia política, que, sin embargo, posee el carácter de signo histórico<sup>6</sup> respecto al cual es posible reconsiderar todas las cuestiones epistemológicas, sociales, culturales, éticas y políticas más relevantes para otros casos de violencia política y elaborar las categorías que son precisas para abordarlas.<sup>7</sup> A partir de esta contribución nos plantearemos la significación política del sufrimiento y cómo el acertado tratamiento de dicha significación resulta imprescindible para dar respuesta a las cuestiones planteadas más arriba. A

---

<sup>2</sup> Cf. C. de Gamboa Tapias (ed.), *Justicia transicional. Teoría y praxis*, Bogotá, Editorial Universidad de Rosario (Colombia), 2006; J. Elster, *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires, Katz, 2006.

<sup>3</sup> Cf. T. Valladolid, «La justicia reconstructiva: Presentación de un nuevo paradigma», en J.A. Zamora – R. Mate (eds.), *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Barcelona, Anthropos, 2011; A. Garapon, *Peut-on réparer l'histoire ? : colonisation, esclavage, Shoah*, Paris: O. Jacob, 2008; R. Blanco, A. Díaz, J. Heskia, H. Rojas, *Justicia Restaurativa: Marco Teórico, Experiencias Comparadas y Propuestas de Política Pública*, Colección de Investigaciones Jurídicas, Vol. 6. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2004.

<sup>4</sup> Cf. J.A. Zamora – R. Mate (eds.), *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Barcelona, Anthropos, 2011; A. Sucasas – J.A. Zamora (eds.), *Memoria-política-justicia*, Madrid, Trotta 2010; R. Mate, *Tratado sobre la injusticia*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2010, Id., *Justicia de las víctimas: terrorismo, memoria, reconciliación*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2008; J. M. Mardones – R. Mate (eds.), *La ética ante las víctimas*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2003;

<sup>5</sup> Cf. J. A. Zamora, «El núcleo ausente: la justicia en Th. W. Adorno», en: J.A. Zamora y R. Mate (eds.): *Justicia y memoria*, op. cit., p. 67-89.

<sup>6</sup> Cf. José A. Zamora, «Auschwitz: singularidad y retos universales», en *La Ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, Nº. 96-98, 2010, pags. 31-45.

<sup>7</sup> Cf. José A. Zamora, «Filosofía después de Auschwitz», en: O. Nudler (ed.): *La filosofía de la filosofía*, vol. 31 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta 2010, p. 173-214

continuación nos abordaremos la pregunta por la centralidad de las víctimas en todo proceso de superación de la violencia política y búsqueda de la reconciliación. Y finalmente trataremos la cuestión del perdón como contribución específica de las víctimas a dicha reconciliación.

### 1. Th. W. Adorno: una ética del “nunca más” después de Auschwitz.

Quizás ningún otro pensador europeo contemporáneo personifica la Ética del “nunca más” como Th. W. Adorno. Si quisiéramos caracterizar su pensamiento de una manera precisa y al mismo tiempo concentrada, quizás habría que resaltar su consciente contemporaneidad con Auschwitz.<sup>8</sup> No es que Adorno convirtiera esa catástrofe en un tema, en un asunto entre otros, pero toda su extensa obra está escrita desde la ruptura del proceso histórico que significó dicha catástrofe. Tras la catástrofe, Auschwitz será el prisma desde el que Adorno mire la realidad social, la historia, la cultura, el destino de los individuos, la vida cotidiana o las tendencias del sistema económico. Ella obliga al pensamiento y a la acción a cargar con una culpa difícil de explicar para quien no se siente preocupado por lo ocurrido en Auschwitz, pero que se basa en la sospecha de que tanto los modelos de pensamiento como de acción dominantes en Europa hasta ese momento no están libres de complicidad con los procesos sociales e históricos que hicieron posible la catástrofe y, por tanto, tampoco están exentos de responsabilidad, que tras lo ocurrido se convierte en una responsabilidad no cancelable frente a las víctimas.

Adorno cita una frase de G. Simmel en la que éste se quejaba de lo poco que se le notan a la filosofía los sufrimientos de la historia. Pero, en realidad, un pensamiento para el que el sufrimiento se ha vuelto ajeno, un pensamiento que no hace de su expresión el criterio por antonomasia de la verdad y que no pone en la cancelación del sufrimiento social injusto su *telos*, queda reducido a una función más del engranaje social o no es más que una evasión compensadora de la injusticia. Entonces, ¿qué hacer? Pensar y actuar para que no se repita Auschwitz, así reza el *nuevo imperativo categórico* propuesto por Adorno. Este imperativo lejos de convertirnos en estatuas de sal atrapadas por el pasado, quiere más bien movilizar el recuerdo solidario con las víctimas y la memoria de las esperanzas incumplidas y las injusticias pendientes de resarcimiento contra todo aquello que sigue produciendo dolor y sufrimiento, aniquilando a los individuos hoy. El nuevo imperativo lo que impone es una mirada agudizada sobre las catástrofes del presente, implacablemente crítica con sus condiciones de posibilidad y solidariamente compasiva con sus víctimas. Ya no cabe ni la inocencia ni el desconocimiento ante el horror de la historia. Por eso el imperativo adorniano se hace acompañar de una conciencia insobornable de la persistencia de las condiciones que hicieron posible

---

<sup>8</sup> Cf. D. Claussen, «Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos»: D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M., Fischer, 1988, pp. 54-68; G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adorno negative Moralphilosophie*, Hamburg, Argument 1993.

Auschwitz. «La barbarie persiste mientras persistan sustancialmente las condiciones que nutrieron aquella recaída».<sup>9</sup>

Adorno vio en Auschwitz una cesura que obliga a los medios convencionales de análisis racional a cuestionarse a sí mismos y a cuestionar la marcha histórica en la que pudo abrirse un abismo tan insondable de dolor e injusticia. Pues no sólo la efectividad histórica de un sujeto divino suprahistórico, sino también la de la razón, la del sujeto burgués o la del proceso dialéctico de luchas de clases quedaron en suspenso en los campos de exterminio del Tercer Reich. Una catástrofe de tales dimensiones, en la que se comenzó a eliminar sistemáticamente a una parte de la humanidad y se pudo hacer de dicha aniquilación un problema puramente técnico y organizativo, pone de manifiesto la gravedad del fracaso de las fuerzas y los poderes sobre los que se habían apoyado hasta ese momento las diferentes esperanzas históricas. Auschwitz representa pues una *quiebra en el proceso civilizador* que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso.

Este replanteamiento nace de un cambio de perspectiva, de adoptar la perspectiva de las víctimas, que Adorno identifica con la mirada de Kafka:

“En la Edad Media, tortura y muerte se aplicaban “invertidas” a los judíos; en un célebre pasaje de Tácito ya se acusa a su religión de religión invertida. Los delincuentes fueron colgados cabeza abajo. Tal como la superficie de la tierra tiene que haberse presentado a esas víctimas en las infinitas horas de su agonía, así es como la fotografía el agrimensor Kafka”<sup>10</sup>.

Para las víctimas —con sus sufrimientos individuales e inintercambiables— todo progreso es nulo: “El sacrificio más reciente es siempre el de ayer”<sup>11</sup>. Cada víctima es como el negativo de la coacción persistente y por tanto la negación de que haya existido realmente avance. Lo contrario sería integrarlas y superarlas hegelianamente en el movimiento del todo hacia un final feliz, degradándolas a estaciones de la ascensión imparables del espíritu o del género humano, de la nación o de la sociedad sin clases, y convertir de ese modo sus sufrimientos en una ‘*quantité négligeable*’ que inevitablemente hay que pagar como precio de ese movimiento. Esto podrá contribuir a la justificación de la (falsa) totalidad, independientemente de cómo ésta se defina, pero desde luego no a hacer justicia a las víctimas, pues desde *su* perspectiva *toda* víctima es una víctima de más. Para el que es aniquilado, la negatividad aniquiladora no puede ser relativizada, no puede ser reducida a momento, a aspecto. Para él la negatividad es total, porque la aniquilación es total.

La única forma de no hacer desaparecer el sufrimiento de las víctimas en una teleología instrumental o de no reducirlo a mera contingencia vinculada a contextos plurales y por

---

<sup>9</sup> Th. W. Adorno, «Erziehung nach Auschwitz», en *Gesammelte Schriften* 10, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 674.

<sup>10</sup> Th. W. Adorno, «Aufzeichnungen zu Kafka», en *Gesammelte Schriften* 10, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 284.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 269.

ello mismo relativos, lo que tendría el mismo efecto, es contemplar desde él los procesos históricos, sociales y políticos. Lo más singular —*el sufrimiento de las víctimas*— obliga a cambiar el punto de vista sobre el todo, de modo que desde él se abra al que lo contempla la noche oscura de la historia: «es innegable» —escribe Adorno— «que los martirios y humillaciones nunca antes experimentados de los que fueron deportados en vagones para el ganado arroja una intensa y mortal luz hasta sobre el más lejano pasado». <sup>12</sup> Desde esta perspectiva, «la historia manifiesta y conocida aparece en su relación con aquel lado oscuro, que ha sido pasado por alto tanto por la leyenda de los Estados nacionales como por su crítica progresista.» <sup>13</sup>

Según esto, una visión crítica de los procesos históricos no tiene que dirigir su atención sólo a la dinámica dominante, sino también, como dice Adorno, a «lo que no intervino en esa dinámica, quedando —por así decirlo— al borde del camino, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica.» Pues, aunque es «constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia», lo «que trasciende a la sociedad dominante no es sólo la potencialidad que es desarrollada por ella, sino también y en la misma medida lo que no encaja del todo en las leyes del movimiento histórico. » <sup>14</sup> Dicha visión no buscará en el pasado la fuente y el origen de un presente constituido y vigente, es decir, aquello del pasado que se afirma victoriosamente en el presente y le sirve de legitimación, sino aquello que rompe el *continuo* de injusticia que generó y genera ininterrumpidamente sus víctimas y al romper ese continuo abre la posibilidad de un presente alternativo. Lo cual significa que ninguna víctima queda legitimada como precio anónimo de un presente o futuro supuestamente mejores, ni puede ser olvidada como irrelevante para un presente construido de espaldas a ella. <sup>15</sup> Sólo reconociendo los derechos pendientes de las víctimas es posible escapar a la lógica de dominación y violencia, que enmascara ideológicamente su éxito histórico como universalidad lograda, para seguir produciendo víctimas destinadas a caer en el pozo del olvido.

Desde estos presupuestos, lo que muestra la violencia aniquiladora convertida en un fin en sí mismo, como ocurre en Auschwitz, es que en toda victimación se oculta una lógica instrumental que degrada aquello sobre lo que se aplica a mero sustrato, a puro material de dominación y aniquilación, de modo que cuando las formas de victimación se fundamentan y se justifican como medio para finalidades sociales, políticas o económicas, del tipo que sea, en realidad no se está entronizando los fines a los que dicen servir, sino que se está absolutizando la pura instrumentalidad que anida en la victimación, cuyo *telos* es hacer superfluos a los individuos humanos. La lógica instrumental está presidida por un desprecio hacia lo singular y concreto, desprecio que se vuelve absoluto en

---

<sup>12</sup>Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, en *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt., Suhrkamp 1980, p. 266.

<sup>13</sup>M. Horkheimer - Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en Th.W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 265.

<sup>14</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, en *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt., Suhrkamp 1980, p. 172.

<sup>15</sup> Cfr. R. Mate, «El mito de la modernidad y el silencio del logos»: F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1993, p. 198ss.

su aniquilación. Y esto posee un doble efecto: sobre lo que se ejercer la violencia y sobre quien la ejerce. El sacrificio de la realidad sometida va de la mano de la interiorización del sacrificio. De modo que el sujeto juramentado con la instrumentalidad, él mismo tiene que someter su propia sustancia viva, su economía libidinal y psíquica, su sustancia moral, a la lógica instrumental y, de esta manera, se convierte en víctima de la cosificación que imprime a la realidad sobre la que actúa.

Una manifestación de esa cosificación es la “frialidad”, una ausencia de empatía con el otro, que nos alerta sobre los procesos de constitución de la subjetividad en nuestras sociedades capitalistas avanzadas. Adorno identifica esa “frialidad” —“principio fundamental de la subjetividad burguesa sin la que Auschwitz no habría sido posible”<sup>16</sup>— no sólo en los perpetradores más implicados en la violencia genocida, sino también en la masa de los que asisten pasiva o entusiastamente al desarrollo del proyecto aniquilador. El problema es que ese principio estructura la sociedad y la vida individual, estableciendo la persecución del interés propio frente a los intereses ajenos por encima de cualquier otro criterio. Las formas sustantivas de esa sociedad, la lucha por la supervivencia y la competitividad mediada por las estructuras económicas, producen y reproducen la frialidad que necesitan para asegurar su existencia. Dichas formas penetran hasta el interior mismo de la constitución individual de los sujetos sociales. Su incapacidad para identificarse con el otro “fue sin duda la condición psicológica más importante para que Auschwitz pudiera ocurrir en medio de seres humanos inofensivos y provistos en alguna medida de moralidad. [...]. La frialidad de la mónada social, del competidor aislado, se convirtió en cuanto indiferencia frente al destino de los otros en la condición para que sólo muy pocos se rebelasen”<sup>17</sup>.

Por eso, si ha de ser posible la resistencia y la oposición a la frialidad burguesa, de la que también es cómplice la razón moral supuestamente autárquica, la praxis verdadera necesita de algo cualitativamente distinto de ella, necesita de un impulso somático que no puede crear desde sí misma. La mecha que enciende dicha praxis es el sufrimiento ajeno, cuya negación constituye su fin último. Pero la agitación espontánea frente al sufrimiento ajeno no tiene su origen en la razón autolegisladora, sino en la angustia física y en el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturados y humillados, con los seres amenazados y entregados a la muerte.<sup>18</sup> Sin embargo, el impulso somático ha de encontrar expresión, ser reconocido y nombrado para alcanzar relevancia moral, ya que el conocimiento y la respuesta moral no son reacciones conductistas del organismo. De lo que Adorno está convencido es de que ninguno de los dos existiría si no se hiciesen cargo de las señales que proceden del sustrato somático y que en la experiencia individual del dolor manifiestan una dimensión supraindividual que apunta a una validez universal sólo reconocible por una razón que no se impermeabiliza frente ellas.

---

<sup>16</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1970, p. 356.

<sup>17</sup> Th. W. Adorno, «Erziehung nach Auschwitz», en *Gesammelte Schriften* 10, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, p. 687.

<sup>18</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., p. 281.

Ese impulso contra la injusticia causante del sufrimiento se alimenta también del recuerdo del sufrimiento pasado, como la variante adorniana del imperativo categórico pone de relieve: disponer el pensamiento y la acción de modo que *Auschwitz* no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante.<sup>19</sup> Este nuevo imperativo ya no presupone la libertad como existente y, a diferencia del kantiano, atribuye a los acontecimientos históricos fuerza imperativa. Sólo si la memoria de la experiencia histórica y el impulso contra el sufrimiento se unen, es posible pensar en algo así como un imperativo categórico después de la catástrofe de *Auschwitz*. Esto explica el desesperado recurso de Adorno a la tradición. Concebida como recuerdo del sufrimiento, la tradición se comporta críticamente frente a la autoridad de lo que posee poder histórico y no como su confirmación. Adorno piensa en la autoridad que posee la tradición de lo frustrado, no realizado y dañado. Se trata de una autoridad que esa tradición obtiene del sufrimiento mismo, que exige imperativamente su propia supresión. Si el sufrimiento desmiente toda filosofía de la identidad, toda falsa reconciliación y toda justificación de lo existente, su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra las lógicas y las prácticas de victimación. Se trata de una relación con el pasado concebida como 'rememoración productiva', que pretende revocar su carácter cerrado y clausurado, sin por ello restablecer su inmediatez. Lo que busca es criticar las evidencias dominantes en el presente y los criterios de quienes se erigen en sujetos del recuerdo, sin que esto signifique que el pasado se les imponga imperativamente. Aquí el pasado no interviene transformadoramente en el presente gracias a su propia perfección, sino en virtud de su no realización y su menesterosidad que comulgan con las exigencias que nacen de un presente irreconciliado.

Es precisamente este presente irreconciliado el que obliga a todo tipo de cautelas ante una reconciliación forzada que imponga a las víctimas una segunda instrumentalización, no ya al servicio de las supuestas metas por las que fueron sacrificadas, pero sí en aras de una pacificación de los conflictos y las tensiones con la vista puesta en el futuro, pues un futuro reconciliado sólo puede hacerse posible quebrando la lógica instrumental que está en la base de la victimación. La reconciliación no puede ser resultado de un proceso presidido por la misma lógica que rige la acción victimizadora, ni puede llevar a una sociedad idéntica consigo misma, totalidad consumada y transparente. Reconciliación y totalidad se excluyen mutuamente. Al contrario de lo que dibujan muchas de las utopías que pueblan la historia de occidente, sólo en una sociedad que supere todo proyecto totalizador podrán la pluralidad y la diversidad liberarse de la relaciones coactivas, es decir, podrá liberarse la humanidad para la no-identidad. En *Minima Moralia* encontramos un rechazo explícito de una concepción de la sociedad emancipada como Estado unitario. Lo universal sólo debería realizarse como reconciliación de lo diferente: «La política que todavía se tomase esto en serio no debería propagar la igualdad abstracta de los seres humanos ni siquiera como idea [...], sino pensar la situación mejor

---

<sup>19</sup> Op. cit., p. 358.

como aquella en que se pueda ser diferente sin temor».<sup>20</sup> Incluso así, el sufrimiento sucedido irrevocablemente representa una quiebra que permanece como una herida, como una advertencia y como un agujijón crítico frente a las formas de victimación presentes y futuras. Por eso, que la posibilidad de realización de la reconciliación depende de una organización de la sociedad «que tuviese su *telos* en la negación del sufrimiento físico hasta del último de sus miembros, así como de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento»<sup>21</sup>.

## 2. Significación política del sufrimiento

“El sufrimiento se halla en las raíces de la política y del derecho.”<sup>22</sup> Estas sorprendente e impactante afirmación de A. Madrid exige asumir una perspectiva inhabitual sobre dichas construcciones sociales, que acostumbramos a mirar más bien desde la perspectiva de la comunidad que las produce, y es producida al mismo tiempo por ellas, y, por tanto, desde la problemática de la soberanía y de la necesidad de cohesión o de regulación del conflicto; esa mirada está presidida a partir de la modernidad por la idea regulativa del contrato social y todos los componentes que lo determinan (génesis, legitimidad, garantías, extensión, etc.). Pero a lo que nos invita la afirmación que da inicio a este párrafo es a mirar cualquiera de los modelos políticos y jurídicos que examinemos a partir de los criterios que ofrecen para afrontar una cuestión decisiva —qué hacer con el sufrimiento— y de la manera como se imponen dichos criterios.

A veces nos relacionamos con determinadas praxis sociales sin reparar en los supuestos que les sirven de fundamento y con frecuencia tampoco reflexionamos sobre las consecuencias que se derivan de ellos. Naturalizamos determinados usos del dolor o cierta utilización del sufrimiento como medida que puede aplicar el Estado sirviéndose del marco jurídico, el aparato judicial y las fuerzas de seguridad. Por otro lado, también existen sufrimientos y daños calificados socialmente de injustos y, en cierta medida, reparables o compensables. La misma construcción del Estado de Derecho puede ser vista como proceso de limitación del daño y el sufrimiento, por lo menos en la misma medida en que estos van siendo considerados como injustos, no debidos, evitables. Y un paso más allá, el Estado Social Derecho avanza por ese camino no sólo penalizando y prohibiendo la producción de determinados sufrimientos, sino poniendo medidas para evitarlos, repararlos o compensarlos.

La imbricación entre violencia, derecho y política es una evidencia empírica difícilmente negable. Pero una vez que se queda sentada esta evidencia, habitualmente se sue-

---

<sup>20</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 114.

<sup>21</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., p. 203s

<sup>22</sup> A. Madrid: *La política y la justicia del sufrimiento*, Madrid, Trotta, 2010, p. 194; en este apartado sigo en lo fundamental la argumentación de esta obra.



le dirigir la mirada hacia los principios sociales que hacen aceptable ese vínculo entre poder y violencia —la cuestión de su legitimidad, provenga ésta de los procedimientos para establecer dichos principios o de los fines que el poder persigue con el daño— y no hacia el efecto de normalización jurídica del sufrimiento y del orden social del que forma parte. Otro tanto podríamos decir de la movilización del derecho contra las fuentes de padecimiento de la población. Todo el aparato de Estado, su régimen jurídico, sus instituciones y administraciones, sus cuerpos policiales y todos sus órganos están involucrados en lo que una sociedad hace con el sufrimiento y pueden ser analizados desde ese punto de vista. Y bien sabemos que ni todos los sufrimientos ni todas personas que los padecen son reconocidos de la misma manera y en la misma medida. El derecho es un mecanismo fundamental de reconocimiento del dolor y, al contrario, de su invisibilización o pérdida de relevancia social. Es evidente que en la acción de diferenciar se revela el modelo socio-político sobre el que se basa la diferenciación y, a través suyo, se manifiestan las estructuras de dominación imperantes.

Por otro lado, también resulta evidente que el sufrimiento posee un carácter fundante del orden político, es decir, un papel en la génesis y en el sostenimiento de los vínculos de la comunidad política, lo que permite situarlo en los fundamentos simbólicos de ese orden. La relación entre génesis y sostenimiento de los vínculos viene avalada por la capacidad de los sacrificios pasados para activar la estructura obligacional, es decir, la necesidad actual de asumir los sacrificios que impone el orden social. Que los sufrimientos pasados fueran sufrimientos vicarios sirve de fundamento a la perpetuación del carácter vicario del sufrimiento en el presente. Pero esto exige practicar una selección y una discriminación entre los sufrimientos que son significativos y los que son despreciables o indiferentes para el orden político instituido. La política administra esta discriminación entre el sufrimiento de los nuestros y el de los otros, entre el sufrimiento que hay que proteger o que se puede exigir como sacrificio y el que se puede imponer a los otros o frente al que no se asume ninguna responsabilidad. Sacar a la luz esta “gestión” de los sufrimientos supone revelar y cuestionar al mismo tiempo la relaciones de poder entre vencedores y vencidos, las relaciones sociales de dominación. La política, entre otras cosas, es gestión del sufrimiento, que empieza por determinar qué sufrimientos poseen una significación central y cuáles son desplazados a los márgenes de la organización política. Esto concede a la memoria del sufrimiento un carácter eminentemente político y una enorme capacidad de cuestionar al poder.

Esto es así, entre otras cosas, porque el sufrimiento posee un carácter bifronte, en el que lo más subjetivo y lo más objetivo resultan ser las dos caras de la misma moneda: «Sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está mediado objetivamente»<sup>23</sup>. El sufrimiento es la consecuencia de la escasez, de la represión de la pulsión, de la dominación de clase, de la explotación, de la violencia política y de la voluntad de destrucción. No estamos, pues,

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 29.

ante una invariante de la condición humana, sino frente al producto de una sociedad irreconciliada y de una emancipación fracasada. El sufrimiento es resultado de una coacción social objetiva, pero al mismo tiempo una experiencia absolutamente singular y singularizante, lo más subjetivo en el sentido que afecta al sujeto en su más extrema individualidad. Lo cual concede al sujeto que sufre una relevancia objetiva, en la medida en que su experiencia de sufrimiento individual es al mismo tiempo la palanca con la que abrir una brecha en las relaciones sociales coactivas, desenmascarar la violencia social en su carácter coactivo y destructor y nombrarla como violencia injusta.

Th. W. Adorno encuentra en la literatura de Kafka un modelo de lo que puede ser esta crítica de la coacción social a partir la experiencia del sufrimiento: «las heridas que la sociedad infringe al individuo son leídas por él como signos cifrados de la falsedad social, como negativos de la verdad [...]. Él derriba la fachada tranquilizadora ante el exceso de sufrimiento, a la que se acomoda continuamente el control racional.»<sup>24</sup> El valor de las heridas sufridas por el individuo para penetrar la negatividad y reconocerla como tal muestra la relevancia de la inervación corporal para el conocimiento. Dicha inervación se comporta como un sismógrafo que registra la negatividad de la sociedad en las experiencias de sufrimiento. Sin embargo, esto no quiere decir que dichas experiencias sean una garantía para la crítica de la coacción social y la violencia estructural o política, pues la misma sociedad desarrolla mecanismos para garantizar su olvido. Como el propio Adorno reconoce, «forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce»<sup>25</sup>. La industria cultural tiene aquí una de sus funciones específicas. De ahí la desesperación de Adorno frente a la desaparición de la conciencia de la opresión y el sufrimiento: «¿Cómo se puede reaccionar ante el hecho de que el mundo realmente se ha vuelto de tal manera que ya no se llega a tener conciencia del sufrimiento [...]?»<sup>26</sup> La extinción de la experiencia amenaza también a la experiencia de la extinción de la experiencia (de sufrimiento).

A pesar de todo, la persistencia de la experiencia del sufrimiento, de la herida irrestañable que produce, de la memoria del dolor injusto,... abre permanentemente la posibilidad de nombrar y combatir el horror. Por eso el testimonio de las víctimas, de quienes han padecido un sufrimiento producido socialmente, un sufrimiento evitable e injusto, tiene un valor político de primer orden, y un valor ciertamente crítico. Hacer políticamente elocuente el sufrimiento injusto es la forma más poderosa de cuestionar las estrategias de olvido y silenciamiento que son cómplices con las formas de violencia y dominación, a las que ayudan a reproducirse y perpetuarse. Así pues, si todo lo que hemos dicho hasta aquí sobre la significación política del sufrimiento está en lo cierto, entonces habría que defender y posibilitar una centralidad moral y política de las víctimas.

---

<sup>24</sup> Id., «Aufzeichnungen zu Kafka»: *Gesammelte Schriften* 10 (ed. R. Tiedemann et all.) Frankfurt a.M., Suhrkamp 1977, p. 262.

<sup>25</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., p. 68.

<sup>26</sup> Th. W. Adorno et all., [Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse]» (1942), en M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* 12 (ed. G. Schmid-Noerr, Frankfurt a.M., Fischer, 1985, p. 573.

### 3. Centralidad de las víctimas

Toda pretensión de definición acabada e incontrovertible de quién es una víctima está condenada al fracaso. Los conflictos en los que se genera la violencia estructural o singular que las produce, en la misma medida en que ponen en juego discursos que legitiman dicha violencia, también manejan discursos que niegan a las víctimas su condición. La propia condición de víctima es pues una condición controvertida y en disputa, entre otras cosas porque existe la ilegítima autodefinición como víctima. Sin embargo, esto no resta todo sentido y efectividad a la empresa de reclamar la centralidad de las víctimas, pues para realizar dicha reclamación se tienen que poner en juego necesariamente los argumentos con los que se clarifica la condición de víctima en el debate público. Y para poner en marcha este proceso es suficiente con una condición necesaria para hablar de víctimas: el carácter injusto del acto de victimación. Ese carácter injusto proviene de la negación de la dignidad humana de la víctima, del ataque a su integridad corporal y psíquica, de la desposesión de sus derechos fundamentales, de su degradación a mero objeto del ejercicio del poder. Para determinar la injusticia del acto de victimación no es necesario argumentar a partir de los rasgos personales, sociales o políticos de las víctimas, como si frente al conocido “algo habrán hecho”, hubiese que demostrar que “no ha hecho nada”. El punto de mira hay que ponerlo más bien en lo que caracteriza el acto de victimación como un acto injusto, cosa que no exige una inocencia absoluta de la víctima, ni iguala a todas las víctimas en una condición común. El asesino que es torturado es victimario en relación a la víctima de su violencia asesina, pero es víctima por un acto de tortura ilegítimo incluso cuando se aplica a un asesino.<sup>27</sup>

En todo caso, hablar de centralidad de las víctimas supone proponer un desplazamiento histórico y político de difícil realización, pues la condición de víctima parece estar asociada justamente un desplazamiento a la periferia social, ya sea porque se las convierta en sacrificio necesario para la constitución, el sostenimiento o la regeneración de la comunidad política —las víctimas propias— o para la realización y salvaguarda de los intereses de dicha comunidad frente a enemigos reales o potenciales —las víctimas ajenas.<sup>28</sup> Como señalara con implacable honestidad intelectual W. Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia*, «tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste vengza. Y este enemigo no ha cesado de vencer»<sup>29</sup> La historia la suelen escribir los vencedores y los nuevos pactos posconflicto quienes tienen poder para negociar-

---

<sup>27</sup> Subrayar la radical asimetría ética entre víctima y victimario-víctima como ha hecho G. Bilbao (*Jano en medio del terror. La inquietante figura del victimario-víctima*, Bilbao, Bakeaz 2009) no es incompatible con el argumento aquí expuesto.

<sup>28</sup> Sobre la evolución en la consideración del víctimas en la sociedad vasca y los cambios que se han producido al respecto, cf. I. Sáez de la Fuente Aldama, *La opinión pública vasca ante la violencia de ETA. Una mirada retrospectiva*, Bilbao, Bakeaz 2011, p. 28ss.

<sup>29</sup> W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften I* (ed. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, p. 695.

los, las víctimas pasadas y presentes raramente poseen el poder que permite sentarse a esa mesa. A la victimación primaria resultante de la violencia ejercida sobre ellas directamente se une la “victimación secundaria” que proviene del desamparo, el maltrato, la alienación por parte de quienes están llamados servir a su causa.<sup>30</sup> ¿Qué puede querer decir entonces la “centralidad de las víctimas”?

En primer lugar, dicha centralidad tiene un significado epistemológico. La *mirada de la víctima* tiene una capacidad propia de verdad, de desvelamiento de lo existente y de penetración en la lógica que lo preside, de la que carece la visión que comulga con el poder de los vencedores o se deja obnubilar por su fulgor. Existe pues un plus de verdad experiencial por proximidad a los efectos destructivos del poder aniquilador que inmuniza tanto frente a los engaños de un ideal de objetividad cómplice con el horror, como frente a ceguera que se alimenta de la frialdad y la indiferencia frente al destino aciago de los otros. Esto no quiere decir que la víctima esté libre de obnubilaciones y distorsiones, no la menor, la de contemplarse a sí misma con los ojos de sus victimarios. Pero no hay otra forma de quebrar el hechizo de esa mirada, a la que ciertamente puede sucumbir hasta la propia víctima, que el sufrimiento experimentado de modo directo, que, como hemos visto, es capaz de (volver a) instaurar la distancia con la visión que comulga con la injusticia y legitima la violencia contra la víctima. Al menos para esta, por la experiencia del sufrimiento, le está dada la posibilidad de romper el hechizo de toda legitimación de la injusticia. Aquí reside el indudable valor epistemológico de la víctima y no en sus convicciones ideológicas o en sus competencias teóricas. En este plano no existe autoridad añadida. Para lo que resulta imprescindible su mirada sobre la realidad social es para hacer valer el cambio de perspectiva que ella impone y que afecta sobre todo a los procesos de victimación. W. Benjamin señaló con penetrante agudeza lo que significa ese cambio de perspectiva: «La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el “estado de excepción” en el que vivimos.»<sup>31</sup> En la consideración de la victimación y de la condición de víctima como excepción anida la lógica instrumental que relativiza el sufrimiento injusto y lo legitima como precio. La posibilidad de pensar conjuntamente ‘regla’ y ‘excepción’ depende de adoptar la perspectiva de los oprimidos, de las víctimas, y no simplemente por solidaridad con ellas, aunque esto sea loable desde un punto de vista moral, sino en honor a la *verdad* de lo que ocurre. Se trata pues de agudizar la conciencia de excepcionalidad del horror que sus apologetas califican de estabilidad y legalidad.

Pero esta mirada no sólo posee un valor epistemológico, también tiene una dimensión ética y política. Desde ella son puestas a prueba y adquieren nuevo significado las categorías de autonomía, libertad, igualdad, dignidad, derechos humanos, justicia, etc. que sirven de fundamento al orden moral y político de modernidad. Si estas categorías no han de ser puras declaraciones formales que enmascaran ideológicamente una realidad

---

<sup>30</sup> Cf. T. Valladolid, «Los derechos de las víctimas», en J. M. Mardones – R. Mate (eds.), *La ética ante las víctimas*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2003, 156s.

<sup>31</sup> W. Benjamin, *ibid.*, p. 697.

completamente alejada de ellas, entonces han soportar en su interior y dar cumplimiento a las aspiraciones de las víctimas. La política es emplazada así a hacer frente al hecho de tantas vidas frustradas, de tanta violencia acaecida, de tantos inocentes muertos, pero también a reclamar una universalidad que no se clausura en el presente de los que poseen voz y poder para negociar los pactos entre los formalmente libres e iguales. Las víctimas son las que pueden ofrecer la clave con la que enfrentarse al problema central de la relación entre política y violencia, sin cuyo abordaje resulta ilusorio pensar en un futuro de paz y reconciliación. Ellas son las que nos permiten reconocer la desigualdad social como injusticia, que no nacemos iguales y libres, que son innumerables los que cargan con deudas acumuladas, con exclusiones y marginaciones heredadas y que no hay verdadera igualdad y justicia si no es como respuesta a las injusticias y desigualdades existentes y persistentes en el tiempo.

Pero para tener en cuenta la provocación de las víctimas es preciso reconocer el significado de las cuentas pendientes con el pasado y las reclamaciones de justicia pendiente como condición para quebrar la lógica de dominación que sigue produciendo víctimas destinadas a caer en el pozo del olvido. Un replanteamiento de este calado pasa por enfrentarse al reto que representan las catástrofes sociales y políticas, desde la producción industrial de la muerte en los campos de exterminio, realizada con la pretensión de borrar toda huella que pudiera recordarla, hasta la producción de millones de vidas tratadas como si fueran superfluas, prescindibles o desechables, presas de la exclusión social o del hambre, pasando por las innumerables víctimas de la violencia bélica, que las reduce a “daños colaterales”, o la violencia política, que las convierte en enemigo a eliminar para sostener un orden considerado incuestionable o inmutable o imponer los intereses de un grupo o una entera comunidad política contra los que se pretende dominar o conquistar.

En la centralidad de las víctimas se inspira un nuevo concepto de justicia que se interroga por los derechos negados en el pasado, por la vigencia del daño que ellas sufrieron, por los vínculos entre la injusticia presente y la pasada. Hacer justicia no consiste sólo en castigar al culpable, sino adoptar la perspectiva de las víctimas. Esto supone en primer lugar no suplantar la realidad por un marco abstracto de reglas pactadas según criterios de universalidad formal. Los oprimidos y aquellos que sufren la injusticia han experimentado con descarnada evidencia que su singularidad nunca encuentra cobijo en esa universalidad. Para ellos la opresión y avasallamiento no son situaciones excepcionales de un orden garantizado por el derecho, sino la regla que perennemente se confirma. Adoptar la perspectiva de las víctimas impide cualquier relativización de su sufrimiento, toda supeditación instrumental al sostenimiento de un orden precipitadamente calificado como justo. Además existe un nexo invisibilizado entre aquellos que en la historia fueron privados de sus derechos, sufrieron injustamente y fueron aniquilados: su continua postergación. Para que haya justicia es preciso invertir los papeles. Las víctimas tienen que pasar a primer plano: su mirada sobre la realidad, sus exigencias, sus esperanzas, su singular aportación a un futuro proyectado de espaldas a ellas o a su

costa. Incluso la significación de lo que parece irreparable tiene que ser devuelta al escenario de la justicia, si es que queremos reivindicar con sentido el derecho de todos a una existencia lograda.

#### 4. Perdón y reconciliación

La cuestión del perdón<sup>32</sup>, si posee un lugar en el que pueda plantearse sin quedar contaminada por intereses espurios, ese es el proceso de adquisición de centralidad, reconocimiento y protagonismo social y político de las víctimas. Es evidente que los victimarios exigen “pasar página” para ceder parte de su poder, poner fin a la violencia o a la amenaza de la misma. El precio es el “perdón” en forma de olvido, que no es más que una forma de asegurar la impunidad. Es entonces cuando se apela de forma instrumental a la reconciliación y al perdón. En realidad estaríamos ante una retórica política del perdón.<sup>33</sup> Pero esta instrumentalización del perdón no debería cerrar sin más la puerta a otros planteamientos que buscan hacer valer su aportación específica a la superación de la violencia política y sus efectos perversos.

No resulta fácil definir certeramente lo que significa perdonar.<sup>34</sup> En una primera aproximación suele contraponerse a castigar o vengarse o, lo que es lo mismo, lo asociamos con el acto de dar por cancelada una deuda, con decidir no reclamar restitución alguna de quien se ha hecho culpable. En cierto sentido, se trata de liberar el presente y el futuro de la carga que imponen los actos del pasado. Por eso el perdón concede al otro una posibilidad de integrar y superar libremente su pasado culpable, afirma la posibilidad que tiene el otro de comenzar de nuevo, pero sin imponérsela. Quizás la definición más breve sea la de ruptura, interrupción liberadora, pues el perdón rompe el continuo del tiempo para inaugurar un tiempo nuevo, rompe el círculo diabólico de la violencia que engendra violencia, para dar una oportunidad a la superación de la violencia. No niega su existencia, pero pretende afirmar que la violencia del otro será la última. De esta manera el perdón rompe la lógica de la correspondencia, del intercambio, del justiprecio, para introducir una lógica de la sobreabundancia, del exceso del don: perdonar es dar en abundancia, dar de más.

---

<sup>32</sup> Estas reflexiones sobre el perdón se consideran complementaria de las llevadas a cabo por G. Bilbao en *Por una reconciliación asimétrica. De la “geometría” del terror a la de su superación*, Bilbao, Bekeaz, 2008. El perdón es esencialmente asimétrico y la elaboración de su posible significación política no busca sino subrayar esa asimetría, lo que, como muestra G. Bilbao, no tiene por qué ser un obstáculo a la reconciliación.

<sup>33</sup> «La retórica del perdón, en cuanto amalgama metafórica difícilmente historizable, se encarna como retórica de la reconciliación y de la fraternidad nacional. En esa lógica se inscriben los procesos de amnistía hacia perpetradores, victimarios y responsables, avenidos desde la exigencia de un supremo bien común: el patriotismo nacional enrocado en fundamentos de seguridad estatal.» (A. Martínez de Bringas, «De la ausencia de recuerdos y otros olvidos intencionados. Una lectura política de los secuestros de la memoria», F. Gómez Isa (dir), op. cit., p. 275). S. Lefranc pone el acento en la pluralidad de retóricas del perdón según los actores que participan en los procesos de justicia transicional (*Políticas del perdón*, Madrid, Cátedra 2004).

<sup>34</sup> Cf. G. Bilbao, *Víctimas del terrorismo y reconciliación en el País Vasco*, Bilbao, Bekeaz, 2007, p. 9s., 27s.

Si atendemos a la lógica que preside la venganza, veremos que se trata de una lógica de reciprocidad. El acto violento o criminal implica un daño para la víctima. Este daño ha producido un desequilibrio y la responsabilidad es del agresor. La venganza pretende recomponer el equilibrio roto. Daño por daño, pero también culpabilidad por culpabilidad. El agresor recibe el mismo daño que ha producido y la víctima se hace culpable del mismo delito. Pero en realidad la venganza busca un equilibrio imposible. Nunca un daño es igual a otro daño. La singularidad de la víctima y del agresor impide la ecuación igualadora, pues de esa singularidad depende también la dimensión y el valor del daño. Sólo a fuerza de una abstracción injustificable es posible la equiparación de los daños. Y lo mismo ocurre con la culpabilidad. No hay dos crímenes iguales, no hay dos victimarios semejantes. Así pues, tampoco en el orden de la culpa encontramos posibilidad de equiparación. Es más, dado el carácter irreversible del daño (letal o no), ninguna venganza puede verdaderamente repararlo. Ningún daño revierte otro daño. No hay vuelta al estado anterior a la agresión. La nueva agresión o castigo no restablece ese estado, no recupera lo perdido ni en la víctima ni en el victimario. Con todo, aunque la venganza excluya al perdón, la renuncia a ella, no lo exige. No son pocos los casos de víctimas dispuestas a renuncia a la venganza, que sin embargo no pueden o no quieren perdonar. Tampoco el perdón personal excluye la aceptación de un castigo administrado por una instancia judicial. De modo que no existe una contraposición perfecta entre perdón y venganza. Perdonar es más que renunciar a la venganza.

Otro concepto que parece asociado de una forma ciertamente ambigua al perdón es el concepto de olvido. En muchas ocasiones se consideran sinónimos. Ofrecer el perdón a otro es visto como una forma de hacer “borrón y cuenta nueva”. Descargar al otro del peso de la culpa parece estar asociado a la disposición a olvidar lo que la generó. ¿Pero perdonar es olvidar? Quién ha olvidado no necesita ni puede perdonar. Para perdonar es preciso recordar la falta. Sin articular el daño, sin nombrarlo y considerarlo, es imposible negar su capacidad de determinar las relaciones entre víctima y victimario. La memoria está pues doblemente implicada. Pero la memoria a la que convoca el perdón no encadena el presente al pasado traumático. Es una memoria que recupera la perspectiva de la víctima para romper el poder del mal sobre el presente, cuyas consecuencias nadie sufre tanto como ella. No se trata pues de acumular pruebas para arrojarlas a la cara del culpable y para dar razones a la venganza. Se trata más bien de liberar al presente de las cadenas con que lo atenazan al daño y la culpa desde un pasado de injusticia. El dolor del daño, de lo perdido quizás irrecuperablemente, bajo la perspectiva del perdón se convierte en motivación para construir un presente y un futuro liberados. Así pues, olvidar no es, no puede ser perdonar.

No menos complejas son las relaciones entre perdón y resentimiento.<sup>35</sup> Si el olvido significa “pasar página”, el resentimiento expresa la indignación y la imposibilidad de pasarla. ¿Es lo contrario del perdón? Ciertamente parece manifestar una incapacidad de

---

<sup>35</sup> Cf. C. de Gamboa, «La ética del perdón», A. Chaparro Amaya (ed.), *Cultura política y perdón*, op. cit., p. 135ss.

romper el vínculo con el trauma vivido, un trauma situado más allá de la memoria, que no puede ser olvidado y por tanto tampoco recordado. Instalado en un eterno presente señala la imposibilidad de recuperar un pasado no presidido por él. El resentimiento es la expresión de ese encadenamiento. Pero, al mismo tiempo, revela la medida de la herida, las dimensiones del sufrimiento padecido. En él se anuncia una resistencia irrenunciable a cualquier estrategia de frivolidad del daño. En cierto modo impide que el perdón se convierta en un entregarse a la acción imparable del tiempo, en un abandonarse a la pereza ante mal que alimenta la indiferencia frente al dolor de las víctimas.

Aunque tendamos a condenar moralmente el odio, quizás el resentimiento del que hablamos nos invite a reconsiderar ese juicio. ¿No es el resentimiento un odio motivado moralmente? ¿No expresa el respeto de la víctima a sí misma? ¿No hace ver al victimario el carácter injusto de su acción? ¿No está justificado por la tendencia casi irrefrenable en todas las sociedades a abandonar a las víctimas al olvido? Un perdón que hiciese desaparecer la irreversibilidad del daño producido, que minimizase sus efectos o diluyese la responsabilidad del victimario, se convertiría en complicidad con la injusticia, imposibilitándose para ser partera de un nuevo comienzo. En este sentido puede entenderse la afirmación de C. Ozick: «El perdón es despiadado. Hace olvidar a la víctima. Empaña el significado del sufrimiento y de la muerte. Ahoga el pasado. Cultiva la sensibilidad del asesino al precio de la sensibilidad de la víctima.»<sup>36</sup> Por esta razón el perdón no puede ignorar la injusticia ni unificar a la víctima y al victimario en una comunidad indiferenciada de culpables: “puesto que todos somos pecadores todo debemos perdonarnos”. El resentimiento avisa de los límites de una supuesta comunidad de destino entre ambos. El supuesto “nosotros” que los engloba carga con una herida, con una brecha, que ha de ser reconocida.

Sin embargo, el resentimiento sólo permite una actitud de no venganza, no alcanza aquello a lo que apunta el perdón: a una nueva relación con el pasado irreversible con el objetivo de posibilitar un nuevo comienzo. Quizás ambos coincidan en querer hacer reversible lo irreversible: «No se me oculta —escribía Jean Améry, su defensor más convincente— que el resentimiento no sólo es un estado antinatural, sino también lógicamente contradictorio. Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse.»<sup>37</sup> Perdón y resentimiento sienten la herida de la irreversibilidad del mal cometido. Pero mientras que el perdón cree en la posibilidad de un nuevo comienzo, el resentimiento no. Las posibilidades de un futuro liberado de la carga de la culpa aparecen bloqueadas. Quizás no sea cierta la convicción de Améry de que quien perdona «acepta con resignación los acontecimientos tal y como acontecieron», pero sin resentimiento ciertamente el perdón amenaza con sucumbir a la presión que la sociedad ejerce para pasar página, prolongando en realidad el destino fatal que ya han experimentado las víctimas.

---

<sup>36</sup> C. Ozick, «Apuntes de una reflexión sobre *Los límites del perdón*», S. Wiesenthal, op. cit., p. 156.

<sup>37</sup> J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 149.



Otra constelación que merece la pena considerar es la que forman el perdón y la comprensión. Comprender es ya disculpar, “entenderlo todo lleva a perdonarlo todo”. ¿Es perdonar comprender? ¿No fracasan todos intentos de comprensión frente a las formas radicales de mal? Los crímenes contra la humanidad representan un exceso de mal imposible de comprender. Por eso, el perdón no es una búsqueda de comprensión exculpatoria del crimen. Buscar explicaciones, componer marcos aclaratorios, desarrollar encadenamientos lógicos, todo esto puede ser necesario y productivo, pero puede hacernos perder de vista el carácter de acontecimiento irreductible de ese mal radical. El perdón no se basa en las condiciones eximentes de responsabilidad, en los elementos atenuantes del delito o en apelaciones a la condición humana universal como condición pecadora. Para los crímenes contra la humanidad no hay excusa que valga. ¿Pero significa esto que no hay perdón? En realidad el perdón no necesita minimizar el mal ni la culpa para justificarse. La lógica exculpatoria más bien tiende a hacer innecesario el perdón. Aniquilar la culpa exige reconocerla como tal. Sólo así es posible impedir que determine la vida de la víctima y del victimario. Pero el perdón no es justificación del mal o la injusticia.

Por último, veamos qué relación puede tener el perdón con la reparación. Hemos visto como el trauma del pasado condiciona, habita, asedia nuestro presente. La reparación tiene que ver con ese pasado roto, con posibilidades violentamente frustradas, con ausencias forzosas que condicionan nuestro presente. Las consecuencias de la violencia y crimen no sólo pesan sobre las víctimas, también sobre el conjunto de la sociedad. Reparar significa desagraviar, resarcir, enmendar, pero también restablecer, regenerar, recrear, restituir las fuerzas. El perdón no depende de la reparación, ni está supeditado a ella, pero apunta a un futuro regenerado, que es inimaginable sin dicha reparación. El perdón expresa por parte de la víctima el ofrecimiento de una posibilidad real de nuevo comienzo, expresa el deseo de liberar las energías necesarias para construir lo nuevo, de rescatar al victimario del lastre de su culpa para que pueda intentar un nuevo comienzo.

No se trata de negar la irreversibilidad del crimen, sino de encontrar una manera de combatirla. «La posible redención —escribe H. Arendt— del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar.»<sup>38</sup> Reconocemos en estas palabras el mismo impulso que a J. Améry lleva al resentimiento. Pero resulta difícil traducir ese impulso moral a un lenguaje político. W. Benjamin trabajó incansablemente para dar una dimensión política a un concepto de rememoración que no diese por clausurado el pasado. Sus *Tesis sobre el concepto de historia* son un testimonio impresionante de esfuerzo intelectual por pensar contra la irreversibilidad del tiempo. Lo primero que quizás sea necesario comprender para explicarse este empeño, es que esa irreversibilidad a quien por encima de todo deja sin futuro es a las víctimas. Sanciona el crimen y confirma al perpetrador. La paradoja del perdón es que puede ser interpretado como una exculpación del criminal, como exoneración del culpable. Por eso, la

---

<sup>38</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 256.

rememoración benjaminiana que quiere mantener abierto el pasado irredento pone sus ojos sobre todo en las injusticias sufridas por las víctimas, en las posibilidades que su aniquilación ha frustrado, en las exigencias que emanan de una justicia todavía pendiente. Pero el perdón, como hemos visto, no es olvido, no es justificación, no es mera renuncia a la venganza y mucho menos a una sanción del crimen. Es una forma de rememoración del pasado que liberándolo del peso de la culpa y del lastre de mal que lo atenaza, pretende hacer posible un presente y un futuro que sean algo más que mera prolongación y perpetuación de ese pasado injusto. No se trata de hacer de la necesidad virtud, ni de una especie de identificación con el agresor. Ya hemos visto que no hay verdadero perdón sin negación de la injusticia. Más bien se trata de una especie de poder temperado, del poder de los desposeídos de poder, que intenta interrumpir el curso de una violencia que se reproduce ininterrumpidamente. En este sentido, el perdón podría ser una de las formas en las que las víctimas luchan contra la irreversibilidad del curso histórico que es una dimensión esencial de su victimación.

Llegados hasta aquí cabe preguntarse si el perdón a pesar de todo tiene algún efecto sobre la política y el orden jurídico. Si la lógica que opera en la política real es fundamentalmente de carácter estratégico-instrumental, someter el perdón a dicha lógica lo contamina de hipocresía, de cálculo, de simulacro, etc. Por esa razón Derrida apuesta por un concepto de perdón puro, sustraído a toda funcionalidad, sea ésta noble o despreciable. Un perdón no condicionado por el reconocimiento de la culpa, no dependiente del arrepentimiento, no necesariamente reclamado por el culpable, incondicional y gratuito, no sujeto a ningún tipo de intercambio, que no busca alcanzar ningún objetivo más allá de sí.<sup>39</sup> En otro plano se situaría el perdón condicional, proporcionado al reconocimiento de la falta, que supone el arrepentimiento y que busca la transformación del culpable. Un perdón inscrito en procesos de reconciliación volcados hacia objetivos comprensibles: romper el círculo diabólico de la violencia, construir la paz, regenerar las relaciones sociales, restablecer la “normalidad”.

El primero es un concepto de perdón absoluto que no niega la existencia de lo irreparable o lo inexpiable. Al contrario, ese es el ámbito donde sólo el perdón absoluto puede actuar. Por eso dicho perdón no puede fundar ninguna política ni tampoco un orden jurídico.<sup>40</sup> La política y el derecho tienen que arbitrar fórmulas capaces de equilibrar un doble objetivo: impedir la impunidad y el socavamiento del Estado de Derecho y permitir que una comunidad sobreviva a los desgarramientos y los traumas. Su ámbito es el

---

<sup>39</sup> Cf. J. Derrida, «Le siècle et le pardon», entrevista de Michel Wieviorka en *Le Monde des Débats*, n°9, diciembre de 1999, traducido con el título «Política y perdón» en A. Chaparro Amaya (ed.), *Cultura política y perdón*, Bogotá, Universidad de Rosario, 2002, p.17-35. Puede reconocerse en este planteamiento la obra de V. Jankélévitch, *El perdón*, Barcelona Seix Barral 1999. Jankélévitch funda la completa desvinculación del perdón respecto a la política en tres de sus características: 1) es un acontecimiento situado en el tiempo, su acontecer no responde a ningún determinismo ni a imposición alguna; 2) pertenece al marco estrictamente interpersonal y no puede situarse en una esfera colectiva o transcendental, por eso la víctima es insustituible; 3) es un fin en sí mismo, posee un carácter de finalidad en sí totalizante.

<sup>40</sup> P. Ricoeur, *Lo justo*, Barcelona, Caparrós, 1995, p. 195s.

de la soberanía y la representación. Pero, según Derrida, no debe existir confusión entre el orden del perdón y el orden de la política. Aunque precisamente aquello que hace irreconciliables el orden del perdón puro e incondicional y el orden del perdón condicional, es lo que al mismo tiempo los convierte para él en indisociables. Estaríamos ante una determinación negativa de la política por el perdón incondicional. Este plantearía una exigencia incondicional y sin embargo comprometida con la historia concreta.

Derrida apenas aclara como se realiza esa determinación negativa y radicalizadora. Un perdón tan puro e incondicionado se parece a una irrupción escatológica, un *kairós* carente de vínculos y continuidades con el devenir histórico en el que sigue rigiendo la lógica estratégica y la ley del intercambio. Esto amenaza no sólo con dejar la historia concreta abandonada a su suerte, sino con igualar todas las mediaciones, porque todas contaminan e instrumentalizan lo absoluto. La única función política de un perdón absoluto más allá de la política consistiría en visualizar negativamente la lógica del intercambio y de la justicia como venganza controlada, mostrar a contrario el hechizo mítico de la violencia, etc. De ese modo estaría reclamando una superación de la lógica del intercambio y la equivalencia y lo haría por medio de una lógica completamente distinta e irreconciliable con ella, la lógica del don, de la sobreabundancia, del exceso loco del perdón. Ésta permitiría reconocer que, aunque el castigo siga jugando un papel fundamental como mensaje de la sociedad a los perpetradores, carece de fuerza regeneradora: no da origen a lo nuevo, a la ausencia tanto de violencia como de venganza.

Derrida, en su afán de liberar el perdón de toda instrumentalización corruptora, de toda supeditación a intereses particulares o circunstanciales, quizás termina desposeyéndolo de dimensiones fundamentales que no necesariamente lo degradan. No existe acción humana desposeída de finalidad y la existencia de la misma no imprime a priori a la acción un carácter meramente instrumental. El perdón puede ser solicitado desde el arrepentimiento o no ser solicitado. También puede ser concedido, se haya solicitado o no. Pero el perdón tiene que ver con la necesidad de reconocer el daño, de devolver a la víctima un papel protagónico, de recuperar unas posibilidades de encuentro rotas por el mal perpetrado, de posibilitar una superación de la lógica de la venganza, de despojarse del resentimiento paralizador y atenuador de la víctima. Un perdón, por muy incondicional y absoluto que se quiera, desprovisto de todo vínculo con estas finalidades, ¿sería todavía un perdón humano?

Quizás sería importante también diferenciar las diversas articulaciones del perdón y su relación mutua. Existe un perdón que sólo pueden conceder las víctimas, que se sitúa en la relación directa entre ellas y sus victimarios y es intransferible a cualquier instancia mediadora, pero que resulta indispensable para dar sentido y autenticidad al resto de articulaciones del perdón. Existen formas de atenuación del castigo, de indulto y amnistía, que están a disposición del Estado, pero que no deben ser simplemente objeto de chaloneo político o expresión de presiones y condicionamientos estratégicos y que, por tanto, bajo determinadas condiciones, pueden estar en consonancia con un sentir expresado por las víctimas. Existe por fin una forma de perdón que otorga la sociedad quebra-

da por la violencia y crimen —no sólo el Estado o los representantes políticos—, que decide tras un proceso de debate, de memoria de la experiencia del mal, de auténtica escucha de las víctimas y de comprobación del arrepentimiento de los victimarios, de desentrañamiento y transformación de las complicidades y continuidades de las condiciones estructurales y culturales de la violencia, poner en marcha un proceso de reconciliación, que es al mismo tiempo un proceso de radicalización democrática.

P. Ricoeur habla de las influencias del perdón sobre la justicia recogidas en todas las manifestaciones de compasión y de benevolencia en el interior mismo de la administración de justicia<sup>41</sup>, pero quizás la dimensión política del perdón trataría de invocar una justicia más allá del derecho que tuviese un efecto radical. Sin dejarse arrollar por la urgencia de “apagar” el conflicto y empezar la reingeniería social del post-conflicto, el perdón apunta en su dimensión política a una democracia no confinada en la representación y los (des)equilibrios de poder. «En esa cota de imposibilidad, en esa apuesta más alta, donde el perdón incondicional se impulsa por la idea de una justicia sustraída al vaivén interminable de la venganza, es posible intuir una sociedad que pueda ponerse al día consigo misma, esto es, una sociedad donde los individuos son capaces —tienen el poder— de reconocer sus muertos, de elaborar sus duelos, de incidir en todo lo que de injusticia, desajuste, desequilibrio, tiende a perpetuarse por la vía de la fuerza, el engaño o la costumbre.»<sup>42</sup>

Por esta razón, el perdón en su dimensión política no puede desvincularse de una reflexión y de un debate públicos responsables y a fondo sobre las causas de los conflictos, de las violencias, del crimen y del terror. La violencia, el terror y el crimen políticos poseen una conexión profunda e intensa con el sistema económico que genera desigualdad y refuerza la dominación, con culturas que reproducen el clasismo, el sexismo, la xenofobia o el culto a la fuerza, con una tendencia casi ancestral a invisibilizar a las víctimas y a hacerlas irrelevantes para la construcción de comunidad social y política. En relación con estos supuestos, la “impunidad” es mucho más que el hecho de que los perpetradores se libren de la condena judicial. Ésta va de la mano habitualmente de la prolongación de las dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales involucradas en la violencia y el crimen. Un perdón político que no afectase a esas dinámicas sólo sería una figura retórica o una fórmula vacía al servicio de los intereses en conflicto o de sus pactos transitorios. Pero cuando despliega su carácter omniabarcante y radical el perdón posee una dimensión utópica que apunta a un encuentro real y todavía improbable de revolución y reconciliación.

---

<sup>41</sup> P. Ricoeur, *Ibid.*

<sup>42</sup> A. Chaparro Amaya, «Ética y pragmática del ser enemigo», en A. Chaparro Amaya (ed.), *Cultura política y perdón*, op. cit., p. 240.