

DEPARTAMENT DE TEORIA DELS LENGUATGES
Programa de Doctorat Interdisciplinari en Comunicació

ÉTICA, NARRATIVIDAD Y VIOLENCIA
UNA APROXIMACIÓN A LOS TESTIMONIOS DE LOS AUTORES DE MASACRES
EN COLOMBIA

JUANA RAMÍREZ CASTRO

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Servei de Publicacions
2015

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia ___ de ___ de ___ davant d'un tribunal format per:

- D
- D
- D
- D
- D

Va ser dirigida per:
Prof. Dr. Francisco Arenas-Dolz

©Copyright: Servei de Publicacions
Juana Ramírez Castro

Dipòsit legal:
I.S.B.N
Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Arts gràfiques, 13 baix
46010 València
Espanya
Telèfon: 963864115

VNIVERSITAT ID VALÈNCIA

Facultat de Filologia, Traducció y Comunicació



ÉTICA, NARRATIVIDAD Y VIOLENCIA

*Una aproximación desde los testimonios de los autores
de masacres en Colombia*

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR
Juana Ramírez Castro

DIRIGIDA POR
Prof. Dr. Francisco Arenas-Dolz

VALENCIA 2015

Juana Ramírez Castro

Ética, narratividad y violencia
*Una aproximación a los testimonios
de los autores de masacres en Colombia*

VALENCIA 2015

Dedico este esfuerzo a mi hijo Pau por aquella sonrisa diaria que me instaba a unir ideas deshilvanadas, a mis padres por su ejemplo de constancia y esfuerzo, y a cada uno de los padres, de los hijos e hijas, de los hermanos y hermanas que han sobrevivido a la práctica social genocida en Colombia.

Índice general

Prefacio	13
Introducción	17

Primera parte

En busca de un comienzo.

Entre la perplejidad y los prejuicios de la violencia

1. Práctica social genocida en Colombia	27
1.1 Masacres e historia de Colombia.....	29
1.2 Masacres, lugar límite para pensar la violencia	41
1.3 «Práctica social genocida», mal de nuestro tiempo	48
2. Colombia y su forma de juzgar «la violencia»	55
2.1 Convicciones y relatos sobre la violencia en Colombia	57
2.2 Prejuicios sobre violencia y realidad colombiana	60
2.3 Dudas e inquietudes de la investigación sobre «la violencia»	65
2.4 Del juicio sobre «la violencia» en Colombia	70
3. Prejuicios y polisemia de «la violencia»	73
3.1 La violencia en la civilización greco-romana.....	76
3.2 La violencia en los albores de modernidad.....	82
3.3 La violencia en la ciencia moderna.....	96
3.4 De las “convicciones mejor consideradas”	107
4. Auschwitz y la crisis de “nuestras convicciones”	113
4.1 Visiones de «lo» violento antes de la confrontación.....	117
4.2 La perplejidad de Auschwitz	121
4.3 Intentos de esclarecer el horror.....	124
4.4 Reconsideración de “nuestras convicciones” sobre la violencia	130
4.5 Auschwitz. Lecciones por aprender frente a la violencia.....	139
Epílogo de la primera parte	146

Segunda parte

Un camino por explorar.

Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

5. De la intuición de un gran vacío entre los hombres	155
5.1 Totalitarismo y la nueva forma de dominación	159

Índice general

5.2 Operatividad de «la lógica del pensamiento ideológico».....	163
5.3 Unidad y situación límite de la vida política	165
6. Condición humana y el continente de lo ausente.....	169
6.1 Perspectiva de reflexión.....	172
6.2 Actividades pre-políticas y apolíticas del hombre.....	176
6.3 Principio de la condición política del hombre.....	180
6.4 Política sin libertad en los tiempos modernos.....	189
6.5 Vida política versus violencia.....	200
7. Conciencia y ética de la reflexión.....	213
7.1 Banalidad del mal y ética de la responsabilidad.....	216
7.2 Cogito, conciencia moral y actividades del espíritu.....	235
8. El soporte de la conciencia	249
8.1 Pensamiento: memoria y coherencia.....	251
8.2 Voluntad: incertidumbre y libertad.....	256
8.3 El juicio y la apertura del pensar.....	262
Epílogo de la segunda parte.....	283

Tercera parte

El sentido de las masacres en Colombia.

Entre mutismo y narratividad

9. Narrativa y banalidad en los autores de masacres en Colombia	301
9.1 Voluntad, juicio y testimonio. Marco general.....	305
9.2 Testimonio y narratividad de los autores de masacres en Colombia..	308
9.3 Actividad narrativa y banalidad.....	332
10. Ausencia de narratividad, mutismo de la violencia	339
10.1 Provocación general.....	339
10.2 Discurso, palabra y espacio público	346
10.3 Narratividad, espacio público y poder	353
10.4 Verdad, lógica y mutismo de la violencia.....	358
Conclusiones. <i>Violencia, totalitarismo y comunicación</i>	363
Bibliografía citada	378
Anexo 1. Lista de testimonios.....	387

Prefacio

En 2003 experimenté el escenario de una masacre. Mi vida no corrió riesgo, pero esa experiencia me planteó incontables preguntas y en realidad afectó mis convicciones sobre la llamada *violencia*. Llevaba mucho tiempo estudiando y reflexionando sobre el tema. El secuestro y sus diferentes perfiles, el terrorismo de Estado, su tratamiento informativo por los medios de comunicación y su impacto social constituían distintos ámbitos de mi acercamiento al tema. No obstante aquellas convicciones mejor consideradas sobre las que intentaba explicar cosas como el rostro inexpresivo de algunos sobrevivientes, el llanto que retenía una viuda para evitar represalias, el afán de unos niños huérfanos de suicidarse al lado de su padre, y la indolencia de quienes presenciaron conmigo la escena, ya no eran suficientes.

Esta investigación surge en aquel momento y desde entonces toda la reflexión en torno a la violencia ha sido confrontada directamente con el relato de los seres humanos que han vivido, sobrevivido o intentado sobrevivir el drama de los actos de violencia. Desde el testimonio sin palabras de aquel niño de la Pintada (Antioquia) a quien después de hacerle preguntas sobre los paramilitares sólo atinó en decirme: —«es difícil callar»—, hasta “La bruja”, un conductor de Jeep de Ansermanuevo (Valle), quien narrando el asesinato de un compañero un año antes de que también lo asesinaran a él me decía con orgullo: —«Aquí las cosas funcionan así. “El que la hace la paga”»—. Desde Silvio, un informante desmovilizado de M-19, quien anticipó su asesinato mientras relataba las distintas técnicas del secuestro, hasta aquel niño —mal llamado “desechable”— que, en medio del relato de su biografía, se lanzó sobre mí al escuchar la ráfaga de ametralladora en la calle del “cartucho”, antigua calle del Bronx de Bogotá. Desde el relato de una amiga sobre los seguimientos y amenazas de muerte a ella y a su hija por parte del DAS por investigar la muerte de un líder de opinión en Colombia, hasta el testimonio de un policía que se consideraba “Dios” cuando entraba a hacer rescates. Todos estos testimonios han tenido un valor distinto después de aquella experiencia de la masacre y en su recuerdo; muchas de mis posiciones sobre «lo» violento han perdido validez.

El ejercicio de reflexión que aquí se presenta ha sido guiado por intuiciones surgidas de la confrontación entre aquella *metanarrativa* sobre

la acción *violenta* y la experiencia concreta que se mantiene viva en la narración de quienes han sido testigos (víctimas y victimarios) de la violencia. Un ejercicio que en el afán de hacer frente al horror de la violencia no tiene mayor mérito, si se tiene en cuenta que, más allá de las palabras que constituyen este informe, quienes realmente hacen y han hecho frente a las experiencias aludidas en los testimonios han sido las víctimas y los sobrevivientes. Estoy convencida de que sólo será en sus rostros, en su experiencia y en sus palabras en donde habrán de modificarse o reconsiderarse las afirmaciones que constituyen esta reflexión.

De otra parte, y en medio de la relevancia de la experiencia directa e indirecta de la violencia, debo recordar que el esfuerzo de esta investigación lo encuentro plasmado en los abrazos y las sonrisas de personas que con su influencia, confianza y apoyo me permitieron construir gran parte de los argumentos, consolidar la interpretación de la obra de muchos autores y redirigir constantemente el camino de reflexión. No existen suficientes palabras para agradecer el cobijo que me dieron y la profunda admiración y estima que les tengo.

Debo reconocer especialmente el inmenso apoyo ofrecido por Francisco Arenas-Dolz, de quien tengo una inmensa gratitud por la orientación brindada, por la paciente lectura de mis desastrosos textos, por su inapreciable exigencia y rigor académico, y sobre todo, por las palabras estimulantes que me regaló como amigo. El respeto que ha sembrado en mí es tan grande como mi aprecio.

En este camino de incesante lucha y reflexión también debo agradecer a Robert Cuenca Montagut, quien no sólo me cogió de la mano y me abrazó en muchos momentos de debilidad y de hartazgo, sino que me exhortó a repensar mis planteamientos desde su conocimiento como historiador. Sin su disposición para escucharme y debatir las cuestiones aquí planteadas no habría podido conquistar ni fortalecer muchas de las perspectivas ofrecidas en este estudio.

Otra persona a quien le debo mucho en este proceso es a mi amiga y compañera de inquietudes Diana Reyes que siempre sembró cizaña en mi cabeza y mantuvo mi mirada sobre la complejidad de la *praxis* de la comunicación. Le agradezco haberme motivado continuamente a reconsiderar el camino a partir de sus propias cuestiones. Gracias por darme lecciones de humildad y por invitarme a tomar riesgos en el pensamiento.

Entre aquellos abrazos y sonrisas que no puedo dejar de recordar se encuentran los de Alejandro Higueta Rivera. Su constante esfuerzo por reivindicar la belleza de la fealdad y ponderar la fealdad de la belleza me permitieron admirar primero, a través de sus crónicas, y luego con sus palabras, la intrigante condición del ser humano. Sin su ejemplo no creo que hubiera podido apreciar ni la belleza ni la riqueza de la pluralidad humana, así como tampoco hubiese podido confirmar su viabilidad en este mundo.

Aprovecho la oportunidad para recordar a César Montes Loaiza quien siempre comprendió los infinitos momentos y vaivenes de todo el proceso de estructuración de esta idea. Por su apoyo personal y profesional pude construir una vida sobre los libros y estudiantes. También quisiera reconocer el apoyo que en un principio me ofreció Antonia Cabanilles Sanchis con quien tengo una profunda deuda por haber cedido parte de su tiempo y paciencia en los primeros pasos de esta investigación.

A los profesores Ancízar Narváez, Juan Guillermo Arias, Andrés Darío Calle y Eliana Herrera les estoy realmente agradecida por aquellas discusiones teóricas y epistemológicas con las que pude ubicar mis distancias y cercanías frente a múltiples perspectivas. A Juanita Jaramillo le extiendo un especial abrazo por controvertir y confrontar continuamente mi posición desde su propia experiencia con la violencia y por los caminos alternativos desde su trabajo en el campo de la comunicación.

Por último, deseo agradecer a la Universidad de Manizales su apoyo para realizar los estudios de doctorado que culminan con esta tesis, así como también a aquellos estudiantes que durante el proceso de desarrollo de la misma me estimularon con sus preguntas en el aula abriendo el camino para nuevas inquietudes y angustias.

Este trabajo puede ser pensado como una puerta entreabierta a nuevas e infinitas inquietudes sobre la práctica social genocida en Colombia. No es concluyente, aunque sí puede estimarse como provocadora debido a que se forja en la crítica y reflexión de nuestras propias formas de concebir la violencia, la política, y sobre todo la comunicación. En el filo de la indeterminación planteada en este ejercicio de reflexión, confieso mi aprensión con cualquier discurso o idea que “aspire a la paz” en Colombia, al considerarla un prejuicio más por el que se admiten los sistemáticos actos violentos. Creo, en cambio, en la necesidad apremiante de desmontar con la palabra las excusas tras las

cuales se nubla el hecho de que en este país se admite el genocidio como práctica social.

En muchas ocasiones seremos “políticamente incorrectos”, si por ello se entiende el observar asuntos incómodos para nuestros prejuicios. Por ello, rogamos al lector que nos permita generar esa incomodidad, aunque sea por un instante bajo nuestro interés manifiesto de intentar alimentar una reflexión. No se intenta imponer ideas, tan sólo aflojar los nudos para pensar en otros caminos. En esa incorrección confirmo que lo dicho aquí, las impertinencias y los errores cometidos, es de mi absoluta responsabilidad. Tan sólo he intentado hacer uso de las palabras de otros autores y de las mías propias para pensar lo que siempre me ha inquietado: la violencia y la comunicación.

J.R.C.

Manises, España, 23 de agosto de 2015

Introducción

*La palabra sin la acción es vacía, la acción sin la palabra es ciega,
la palabra y la acción sin el espíritu de la comunidad son la muerte*

Pensamiento de la comunidad indígena
Nasa del norte del Cauca (Colombia)

Aquello a lo que generalmente se le llama *violencia* antes que nada es una vivencia, una experiencia vinculada al sufrimiento de la vida *entre* los hombres. Gritar o insultar, maltratar verbal y físicamente, asesinar o desmembrar son actos que pueden llegar a ser considerados “*violentos*”. Aunque éstos se puedan diferenciar intuitivamente en la diversidad de afecciones y consecuencias, de cara a la *experiencia concreta* coinciden en la turbación que suscitan, en el particular lugar que ocupan en los recuerdos y en el valor que se les da al interior de nuestros relatos biográficos.

Se presente como se presente, cualquier acto se establece como *violento* en la sensación misma de perturbación en la que el hombre parece quedar sin aire confundido y desorientado en este mundo. Se trata de una vivencia en la cual cualquier testigo —sea víctima, victimario o investigador—se encuentra en la alternativa de enfrentar o de evadir la necesidad de hallar sentido y de denunciar lo que en algún lugar Paul Ricoeur llamó la carencia de la “sensibilidad humana”.

Esta sensación se incrementa cuando se enfrentan escenarios de orgías de violencia en donde cada acto es más impresionante que el anterior; escenarios en donde la turbación parece centrarse más en el desenfreno de quienes insertan el sufrimiento en el mundo, que en el propio dolor que llega con sus acciones.

Este es el caso de las masacres que en un territorio como el de Colombia pueden considerarse el eje narrativo de las historias biográficas de millones de seres humanos. Aunque oficialmente en este país se hayan llegado a contabilizar 232 masacres en un año (2000), y más de 1980 en veintidós años, hoy en día el número de desaparecidos crece al mismo ritmo que el descubrimiento de fosas comunes. No se sabe la dimensión real de esta práctica, pero se puede presuponer en el contexto de otras, como los asesinatos selectivos y extrajudiciales, torturas y violaciones, etc.

Por ello, las masacres representan en realidad la práctica sistemática de aniquilación aceptada y promovida por gran parte de la sociedad colombiana.

Las atrocidades y el horror visibles en las experiencias concretas de prácticas de aniquilación como las vividas en las masacres ponen en duda la propia interpretación de que en Colombia, el uso sistemático de “la violencia” es parte de un “conflicto armado” o de una “guerra interna”. De cara a vivencias concretas como las torturas, la cremación, el degüello de niños y ancianos o la extracción de fetos para asesinar mujeres embarazadas, aquella interpretación conforme a una “lucha armada” parece no ser suficiente para superar la turbación extrema que hechos como estos imponen.

En las experiencias concretas de horror, la llamada violencia obliga a la reflexión siempre que quien sea testigo asuma el hecho de ser parte de aquel escenario. En dicha aceptación, la insuficiencia de interpretaciones como la mencionada parece estar en que aquella turbación aneja a la experiencia plantea siempre una cuestión ética que tiene que ser atendida. Esta cuestión, que no guarda relación con la culpabilidad o con el contexto, se vincula directamente al sufrimiento y a la labilidad humana con la que el *mal* puede introducirse en el mundo *humano*.

Y es que sólo quien se considere parte de aquel escenario reconoce que la reflexión, la búsqueda de sentido, de orientación o, como lo plantea Gadamer (1977, pág. 439), de dirección a partir de la cual se instalan las perspectivas de la pregunta, hace parte de la experiencia de cualquier acto de violencia. Se trata de una reflexión que, más allá de los destinos teóricos y más acá del llanto del niño huérfano o de la madre que ve a su hijo ser descuartizado, nunca podrá ser conclusiva porque la incomprensión del sufrimiento siempre estará instalada en la memoria. Si a caso, la reflexión podrá ser provocadora o propositiva en la medida en que se vuelve necesario restituir continuamente el vínculo con el mundo de los hombres, pero en cualquier caso, nunca será rotunda o determinante.

Las vivencias concretas de la violencia siempre exigen una reflexión, y en la medida en que ésta no puede desaparecer por fuerza de nuestros recuerdos, nunca se podrá parar de elaborar propuestas y de buscar nuevos horizontes de orientación. Esta visión de la búsqueda incesante de sentido y de orientación como parte de las experiencias de violencia abre la puerta para pensar en un camino ético y político por el cual pueda mermar el sufrimiento humano y permitir que los testigos se reconcilien con el mundo.

En este punto es en donde aparece la intuición que involucra la reflexión sobre los acciones de violencia extrema con la cuestión sobre la *comunicación humana* y más concretamente con la actividad narrativa o narratividad. Los actos violentos son una experiencia perturbadora que se da *entre* seres humanos y precisamente la inquietud central de la comunicación humana se relaciona con la posibilidad y potencialidad de «*unión-entre*» los hombres.

Lejos de cualquier formulación hipotética en la que se estime la *comunicación* como interacción, producción simbólica, transferencia de información, proceso de emisión/recepción, entre otras, es posible señalar que éstas intentan entender o explicar la existencia de una *extraña razón* que provoca o mantiene la *unión entre* los hombres. Se trata de una inquietud latente ya desde la antigua Grecia en la reflexión realizada por Empédocles de Agrigento (492-430 a.C.) en torno a la *philía* o fuerza divina que después de fecundar los seres, los mantenía *unidos*. Una idea que encontraría un marco de reflexión más amplio la *retórica* al considerar que el hecho mismo de compartir *palabras y actos* hacía posible *unir* —y no unificar— la pluralidad de los hombres y por ende, constituir la *polis*. Este pensamiento de *unión* en el espacio público sería mantenido por los romanos quienes lo acogieron en la expresión latina *communicatio*, la cual designaba la acción o el efecto de participar en algo común, poseer una mutualidad o permitir la co-imbricación *entre* los hombres¹.

Esta intuición se alimenta con la posición de sociólogos contemporáneos como Hans Joas (2005) o Michel Wieviorka (2009; 2011; 2003b). Este último en particular, ubica la violencia como un vacío del *entre* de los hombres. Aunque fije la comprensión de la violencia en la ausencia o negación de subjetividades y la valore como expresión de la subjetividad “que ha sido despreciada, negada, no reconocida”, lo interesante es que instala la observación de la violencia en la visión de un hombre (sujeto) creativo que por su carácter político es capaz de “estar en relación con los demás”² (2006, págs. 242 -243).

Sin asumir esta perspectiva, lo que interesa de la mencionada intuición es que aquella *extraña razón* que provoca o mantiene la *unión entre* los hombres hace parte del camino ético y político para hallar sentido y orientación a la turbación que dejan las experiencias concretas

¹Para ampliar esta referencia véase (Ramírez Castro J., 2012).

² En el mismo sentido de Hans Joas, sólo que éste hace énfasis especial en los procesos simbólicos del interaccionismo.

de violencia. Nótese que esta intuición no se desarrolla sobre ningún planteamiento explicativo en el que se vincule algún “problema” de comunicación con la aparición de estos actos, como podría seguirse de la apuesta de Wieviorka y Joas. A donde apunta esta intuición es a considerar el hecho de que el espacio de la reflexión incesante exigida por la experiencia de violencia se vincula al hecho de hacerlo en compañía de otros, *en* el uso de la palabra.

Es aquí donde se puede decir que la actividad narrativa se convierte en el punto partida y el punto de llegada de la presente investigación. Y es que si no fuese por ella, sencillamente esta investigación no se realizaría. Tras la experiencia de la violencia, además de la turbación, las heridas, los huérfanos, los muertos y los desaparecidos lo único que queda son las narraciones en torno a lo sucedido. Es así como el uso de la palabra se convierte en el espacio *humano* recurrente para la reflexión, tanto de víctimas, victimarios, como de investigadores sobre el tema, pues es en ésta actividad en donde se preserva la atrocidad de aquellos instantes y en donde cobra vida la cuestión ética sobre el sufrimiento; es en la actividad narrativa en donde todos los partícipes a título de testigos o espectadores intentan reconciliarse y orientarse en medio de la turbación.

En este esfuerzo reflexivo *de* la experiencia concreta de violencia en Colombia, el valor del «testimonio» cobra una importancia particular porque éste se comprende como el espacio del lenguaje en el que se presentan humanizados los acontecimientos inhumanos de horror. Dicho de otro modo, un espacio en el que, por un lado, se relacionan elementos externos relativos a los acontecimientos, y por otro, elementos internos relativos a asuntos de índole moral (Cohen E., 2003).

Se puede afirmar que el rasgo central del testimonio es el de ser *la presentación pública de una experiencia humanizada*.

Sea acogiendo la versión del diccionario de María Moliner (1998, pág. 1222) que sitúa su origen en la voz del latín *testimonium*, o sea en la versión de Hugo Achugar que atribuye su origen al griego *mártir*, en ambos casos se admite el hecho de ser la *declaración* de un testigo en el que, o bien se da “seguridad a la existencia de cierto hecho” o bien se admite como el acto de *dar fe* de haberlo presenciado. No obstante, en ambos casos, el valor de la declaración recae en el *testigo* quien no sólo es asumido como “fuente de primera mano”, sino que es portador de una autoridad moral narrar y narrativa de la historia. De allí que por ejemplo en la segunda versión se hablase de *mártir*. Para los cristianos, éste se vinculaba a *alguien* que daba “testimonio de su fe” y sufría y moría por ello;

un testigo que ofrecía una narración como “conducta moral, ejemplar y ejemplarizante [...] en una determinada comunidad” (Achugar, 1992, págs. 61-62).

Esta visión en la que se vincula la creencia de *alguien* con un acontecimiento específico se amplía al reconocer la participación del testigo con los hechos de la memoria. En esta perspectiva, el *testimonio* se define como “piezas de la memoria” que conminan a la comprensión de los sucesos. De allí que se le considere siempre “una declaración completa de las cosas” que al ser subsumidas por el lenguaje conllevan un juicio nunca equiparable a una conclusión (Felman, 1992, págs. 5-7).

Frente al *testimonio*, el *testigo*³ es aquel espectador que ha vivido la experiencia directa y siguiendo a Agamben (1999, pág. 9), o bien “se sitúa como tercero” (*testis*), o bien “ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él” (*terstis*). Esta última acepción parece ser ampliada por Paul Ricoeur quien (2003, pág. 210 y ss) observa al *testigo* como aquel que realiza el “acto de testificar” en una narratividad basada en la recuperación reflexiva del *yo*.

El *testigo*, en esta actividad narrativa provee a la noción de mundo un carácter de contingencia y temporalidad vinculada a una *conciencia quebrada*, esto es, a una conciencia sin “saber verdadero” y que, en el testimonio, intenta alcanzar la afirmación absoluta, ya no de la experiencia, sino de particularidad del *yo*. El acto mismo de composición narrativa⁴ del testimonio se presenta como un espacio de recuperación reflexiva, o como un esfuerzo del *yo* por hacerse a sí mismo ya que, por su carácter público, en la exterioridad el testigo *atesta* “el hombre interior mismo, su convicción, su fe” (Lythgoe, 2008, pág. 40).

³ A diferencia del *testimoniante* que también puede ofrecer una narración.

⁴ Ricoeur (2003, págs. 212-216) en las últimas instancias de su trabajo especifica seis componentes vinculados al acto de testificar. a) La fiabilidad, por la cual el *testimonio* es expresión de una escena en la que el narrador está implicado articulando una realidad factual y comprometiendo su propia certificación. En esta articulación la memoria se presenta como frontera entre la realidad y la ficción. b) La autoreferencialidad, por la cual se vincula la realidad sobre la que se construye el relato con la auto designación que propone el sujeto que lo construye. c) El carácter dialógico que implica el hecho de que en la autodesignación se reconozca a ese alguien que lo escucha. Lo que lleva implícita la petición a alguien de ser creído y la instalación de la sospecha. d) La confrontación del testimonio con el de otros, en el espacio público. e) La posibilidad de reiteración que el testigo tiene al poder reconstruir y responder a las afirmaciones del testimonio. Y, f) La socialidad que provee el testimonio al entablar vínculos de confianza a través de la palabra. Con ésta, se le entrega crédito al testigo y permite un “mundo intersubjetivamente compartido”.

Como presentación pública de la experiencia humanizada de los actos de violencia, el *testimonio* adquirió relevancia a partir de la gran masacre del Holocausto. Desde que se tuvo noticia de ésta, su *valor* como espacio de reflexión ha sido tan grande que se ha llegado a admitir que estamos en la “era del testigo” (Wieviorka A. , 2006) o en la “era del testimonio”⁵. No obstante, el valor del *testimonio* de los actos de violencia se ha vinculado particularmente con las *víctimas* y siempre como un acto político de reclamación o de denuncia (Achugar, 1992, pág. 62; Jelin, 2001, pág. 89).

En el protagonismo de la víctima, el *testimonio* se ha reivindicado en la convicción de que el testigo ha tenido una experiencia traumática a partir de la cual se halla una dificultad aneja, hablar de lo padecido (Jelin, 2001, pág. 90). La presencia de este mutismo, que parece portar al *testigo* a un “colapso en la comprensión”, es compartido por Giorgio Agamben quien plantea, frente a la violencia extrema, la “imposibilidad de testimoniar” observada en el hecho de que todo *testimonio* de violencia posee una “laguna”. Este hecho, advertido inicialmente por Primo Levi, pondría en tela de juicio el sentido propio del *testimonio* porque parte por reconocer que el centro mismo de éste contiene algo intestimoniable (1999, págs. 17-19)⁶. Lejos de considerar esto un problema, Agamben ve en dicha *imposibilidad* la valía misma del *testimonio* ya que en éste el testigo/víctima “habla más allá de sus palabras, más allá de su melodía, como la realización única de un canto”.

Si bien el valor sobre el *testimonio* en el ámbito de la violencia tiene como protagonista principal a las víctimas, en esta investigación se estimó necesario afrontar la reconstrucción narrativa de quien ha sido autor o promotor de aquellos actos de violencia tan pavorosos como las masacres. El argumento principal se encuentra precisamente en que, en medio del esfuerzo por reflexionar sobre el sufrimiento que el hombre *introduce* en el mundo de hombre, la cuestión ética se ha de observar sobre todo en ellos, pues mientras la composición narrativa de la víctima involucra sufrimiento y exige justicia, el victimario o bien promueve el olvido en el intento mismo

⁵ Elie Wiesel, dice “si los griegos inventaron la tragedia, los romanos la epístola y el renacimiento el soneto, nuestra generación ha inventado una nueva literatura, la del testimonio. Todos hemos sido testigos y sentimos que debemos dejar testimonio para el futuro” (Lythgoe, 2008, pág. 36).

⁶ De allí, que por ejemplo, Shoshana Felman and Dori Laub, elaboraran la noción de Shoá como “acontecimientos sin testigos” porque ni se puede dar testimonio al interior de la muerte ni se puede testimoniar lo que no se vivió (Agamben, 1999, págs. 18-19).

de escapar de la justicia o pide perdón en el intento de reconciliarse con el mundo.

Señalado todo lo anterior, el estudio que a continuación se presenta tuvo como propósito central *reflexionar sobre el sentido con que se experimentan los actos de violencia propios de las masacres en Colombia*.

Dado que este estudio puede sintetizarse en el campo de la reflexión hermenéutica en el que se intenta mantener abierta la interpretación lejos de cualquier pretensión dogmática (Gadamer H.-G. , 1992, pág. 246), el objetivo inicial para fue el de *establecer los prejuicios con que en Colombia y en la historia de la humanidad se ha intentado hallar sentido a la violencia*, para luego, *confrontar estos presupuestos de lectura con experiencias concretas de masacres de los últimos dos siglos*.

El cuarto y último propósito se estableció en *rastrear y profundizar en camino ético y político por el cual pueda mermar el sufrimiento humano y permitir que los testigos se reconcilien con el mundo*. En este último propósito, y aunque los argumentos se ofrecerán en el cuerpo de informe, el camino adoptado se ciñe a nuestra propia interpretación de la obra y el legado de Hannah Arendt frente al fenómeno moderno de lo que ella llamó *violencia pura*.

Esta reflexión se estructura en tres partes, cada una de ellas vinculadas a los propósitos de la investigación.

En la primera parte se intentó cimentar el asunto general del estudio. Para ello, la reflexión comienza por presentar un contexto general de los acontecimientos en la hipótesis de que las masacres en Colombia constituyen el eje narrativo de la Historia en esta sociedad. Sustentada la idea de que en este país se ha instalado la práctica social genocida propia de los tiempos modernos se reflexiona en un primer momento sobre las convicciones mejor consideradas con que se ha intentado dar sentido a dicha práctica social, para luego confrontarlas con los prejuicios que han orientado dicha búsqueda en la civilización greco-romana y en la modernidad. Tras establecer los prejuicios con que en Colombia y en la historia de la humanidad se ha intentado hallar sentido a la violencia, la primera parte termina en la reflexión que la experiencia concreta y los actos de horror conocidos en la masacre del Holocausto le impuso a la filosofía, al poner en duda aquellas convicciones que orientaban la búsqueda de sentido de los actos de violencia.

A partir del anterior recorrido y en la pista dejada por la llamada “Filosofía después de Auschwitz”, en la segunda parte se presentan los cimientos de aquel camino *ético y político* y se hace, como se

mencionó, acogiendo por completo la obra de Hannah Arendt. Cabe señalar que esta investigación se topó con la obra de Arendt, sin ningún tipo de preconcepción. En el esfuerzo por rastrear y profundizar dicho camino se contempló la posibilidad de conjuntar la obra de Arendt, con la de Paul Ricoeur y Marta Nussbaum. No obstante dada la amplitud que significaba acoger a los tres autores, se optó por seguir el camino horadado por la autora alemana en la medida en que en ella se seguía la inquietud sobre la comunicación y la actividad narrativa. La exploración del camino con los otros dos autores es una deuda pendiente. Por ello, la segunda parte del informe se puede comprender como un ejercicio de interpretación de la obra de Arendt en la hipótesis de que aquel camino ético y político partía por comprender el vacío de la *violencia* pura, en la ausencia *de*, o por la presencia de un *vacío, entre* los seres humanos.

En la tercera parte de la investigación se recurrió al camino elaborado por Arendt para escuchar concretamente los testimonios de los autores y promotores de masacres en Colombia. Con este ejercicio se pretendió cerrar este esfuerzo en la *reflexión concreta sobre el sentido con que se experimentan los actos de violencia propios de las masacres en Colombia* a partir de las categorías e intuiciones dejadas por Hannah Arendt.

Primera parte

En busca de un comienzo.
Entre la perplejidad y los prejuicios de la violencia

Frente a la experiencia de cualquier acto de violencia, si no se es víctima o victimario, se es espectador y en tal condición, cualquier investigador sobre el tema intenta comprender la aparición de estos actos. Se trata de una necesidad ínsita al hecho mismo de ser habitante del mundo, de ser —antes que biólogo, neurobiólogo, sociólogo, antropólogo o psicólogo, entre otras— ciudadano. Tal necesidad de autoexplicación y de autocomprensión compromete a los espectadores con el escenario, y les obliga a hallar sentido y a participar en una *deliberación social* sobre el tema. En tal esfuerzo por tanto, su reflexión se imbrica en una maraña incontable de presupuestos o caminos de resolución. De allí que el investigado —espectador y ciudadano— recurra a una suerte de mitos, sentidos, prejuicios, preceptos, marcos, criterios o como quieran ser llamados, aquellas convicciones mejor consideradas para disolver —o aplacar— la perplejidad gestada por la experiencia de este fenómeno.

La adopción de estas convicciones orientativas o guías de reflexión se realiza desde el planteamiento mismo de la cuestión, ya que, como señala Gadamer,

es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir, sin embargo, sentido de una orientación. El sentido de la pregunta es simultáneamente la única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido. Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado. El logos que desarrolla este ser quebrantado es en esta medida siempre ya respuesta, y sólo tiene sentido en el sentido de la pregunta (1977, pág. 439)

Dicho lo anterior, es necesario reconocer que quien estudia o reflexiona sobre la *violencia* está en medio de una doble exigencia frente a aquel *sentido*. Por un lado, la experiencia frente al acto violento exige su búsqueda, pero de otro lado, sus cuestiones sobre la experiencia se realizan en un marco de convicciones aparentemente ineludibles que lo orientan en aquella búsqueda. Al admitir la inmersión en esta doble exigencia, este estudio parte por reconocer aquellos prejuicios, supuestos o convicciones mejor consideradas desde las que se busca —y ha buscado— hallar sentido a la violencia. Pero tal reconocimiento no sólo se ha de presentar como un “estado de cuestión” en Colombia y en la historia —particularmente en la modernidad—, sino como el espacio para confrontar aquellos preceptos orientativos con la propia experiencia colombiana y de la humanidad frente a la violencia.

1. Práctica social genocida en Colombia

El 3 de febrero a las 8:30 de la noche recibo una llamada de Jáiner, donde me dice que suba a su casa porque me tiene un trabajito. Cuando llego me presenta al muchacho Édison, el cual me manifiesta que una viejita de nombre Luzmila paga 500.000 pesos para que amedrente y desplace a Jairo Vanegas y su familia [...] También me dijo que si no los notaba asustados o no se querían ir, que los matara para que no hubiera excusa de pagarnos [...] Antes de llegar al sitio, Chenco y yo ya habíamos sacado los revólveres de la moto. Cuando llegamos al cambuche la parqueamos a orillas de la carretera, subimos unas gradas y saludamos. Un muchacho [Samuel Vanegas, el mayor de los niños asesinados] nos contestó desde adentro y salió alumbrando con una linterna. Yo me le arrimo y le pregunto por Jairo Vanegas, él me dice que ni la mamá ni el papá están y que se pueden encontrar siete kilómetros más abajo en la casa de una tía [...] Yo les digo que uno de los dos nos tiene que acompañar hasta la otra casa porque tengo un mensaje para los padres. El menor de 16 años le dice a Samuel que vaya él, pero nos repite que por favor lo volvamos a traer. El muchacho se sienta en la moto en medio de nosotros y cuando llegamos al otro rancho grita el nombre de su padre. Su hermana (Juliana de 14 años) sale y le dice que los papás no están, que se fueron a Florencia porque Jairo estaba enfermo. Chenco con el arma en la mano entró y registró la casa [...]

Ya afuera de la casa los niños nos preguntaron cuál era el mensaje que les traíamos a los padres. Chenco les manifestó que de parte de la guerrilla necesitaban a Jairo y a su esposa para arreglar un problema de tierras, a lo que la niña de 14 años nos responde que ese problema era con vecinos que querían adueñarse de sus terrenos y que no entendía por qué a la gente mala no le decían nada. La misma niña nos dijo que iba a bajar a llamar a su papá, pero Chenco le dijo que más bien nos anotara el celular [...] Dentro de la vivienda había una señora de edad que era enferma, no se le entendía nada de lo que decía y estaba sentada en una silla arropada con una cobija, parecía cuadripléjica y sólo pronunciaba «Nana, Nana, Nana». Yo le dije a la niña que si la señora le estaba pidiendo algo, que se lo diera, pero ella me contestó que siempre que la mamá no estaba se la pasaba llamándola «Nana, Nana, Nana» [...]

Chenco se puso a acariciar un ternero que los niños le dijeron que era muy mansito y después de un rato susurrándome me dijo que estaba haciendo mucho frío y que como los viejos no estaban, entonces matáramos a todos

los muchachos para poder cobrarle la plata a la viejita Luzmila. Él los hizo entrar y les dijo que se acostaran boca abajo, cuando se acostaron en la cama les dijo que ahí no, que en el suelo boca abajo y en la pieza del fondo, acomodándose uno cerca del otro [...] Ahí los maté, empezando por el mayor porque él estaba en la orilla, pegándoles yo de a un tiro a cada uno así como estaban acomodados en el suelo. Primero el de 17, luego el de 12, después la de 10 y de último el de 4. La niña de 14 años estaba con Chencho en una piecita al lado de la señora discapacitada y yo me fui para allá, pensando que los otros cuatro ya estaban muertos. En ese momento me doy cuenta que el niño de 12 años (Pablo Vanegas) estaba saltando por la ventana, sin poder yo alcanzarlo para cogerlo. Igual no me preocupé porque creí que no le quedaban muchos minutos de vida [...]

Con Chencho trajimos a la niña de 14 años, ella intentó desnudarse y me dijo que hiciera con ella lo que quisiera, pero que no la matara. Finalmente se acostó encima de los otros niños y al hacerlo le movió la capucha de la chaqueta al más chiquito y le tapó la cara. Chencho me dijo: —Mátala— mientras empacaba el computador que tenían. Luego de hacerlo vi que el niño de 17 años estaba todavía respirando y ahí le pegué otro tiro y salí de la casa. Chencho salió con el bolso terciado en la espalda y adentro llevaba el computador. Cogió un tizón y escribió en el suelo la palabra FAC. Yo creo que quiso escribir FARC pero como casi no tiene estudio, no sabe escribir bien. Luego envolvimos los revólveres en unas medias, los guardamos en el baúl y nos fuimos a toda velocidad [...]

Al otro día después de matar a los niños Vanegas, el 5 de febrero a las 8:30 de la mañana fui con mi mujer a una cafetería en el barrio el Raicero. Como a las 9 llegó Jáiner. Yo le devuelvo el revólver calibre 38 que no usamos. [...] Por la tarde Jáiner me llamó otra vez y me dijo que en el periódico estaba la placa de la moto y que tenía que desaparecerla. Yo busco a Chencho y desguazamos y enterramos las partes de la moto en el patio de mi casa. Después de eso todos quedamos tranquilos.

Testimonio Crístopher Chávez Cuéllar, alias “Desalmado” (T.9)⁷

Lo que yo me di cuenta, entre las personas que llevaban para matarlas, entre los comentarios y lo que yo vi, hay más de 500 personas enterradas [Y] no sé quiénes eran [las víctimas] llevaban gentes que decían que eran guerrilleros, milicianos, y uno no podía hablar con ellos porque de una vez lo levantaban a tiros. No sé por qué los matan ni nada, solo decían que porque eran guerrilleros o milicianos. Nunca conocí a nadie.

Testimonio Efrén Martínez Sarmiento (T.12)
Comandante del Comando sur «AUC»

⁷ Ver anexo 1. *Lista de testimonios.*

¿Qué pasa cuando “rafaguear”, descuartizar, beber sangre de los muertos, asesinar al azar, violar en serie, entre otras acciones propias de las masacres son acciones admitidas en un relato bajo el mismo manto de la costumbre de acciones como comer, santiguarse, recibir la comunión? En los testimonios observados se encontró que la alusión a acciones aterradoras y, por sentido común, poco admisibles para la convivencia social se describe como parte de la cotidianidad. En estos relatos se exponen hechos y detalles que, además de exigir una acción o esfuerzo adicional al propio hecho de matar, implican la necesidad por un lado, de limpiar o borrar de su presencia el cuerpo del *otro* y, por otro lado, valorizar aún más la presencia de los que se quedan, sea por su obediencia a una ley, sea por su supuesto coraje y valentía en el grupo.

Para reconocer la dimensión de los acontecimientos que provocan esta investigación y la perspectiva desde donde intentará observarse la situación que ha vivido Colombia, en este primer capítulo se intentará reconstruir su historia a partir de las masacres para luego reflexionar sobre su dimensión y asumir una posición frente a éstas.

1.1 Masacres e historia de Colombia

Como ya se ha señalado, en Colombia los actos de violencia son o han sido una constante en su historia. Hacerse una idea de esta constante es fácil si se recurren a frecuencias, contextos de aparición y responsables. Sin embargo, dicha descripción es sesgada y no da cuenta de su real impacto social si al leer las masacres no se tiene en cuenta que detrás de cada número se vinculan biografías de madres y padres, de hijos y hermanos, de esposas y esposos. Para dar cuenta de esta dimensión a continuación se presenta una síntesis de la historia de las masacres en Colombia, a partir de tres momentos diferenciados, para luego analizar el carácter propio de las masacres y su instalación en nuestra sociedad.

1.1.1 Las masacres durante la etapa de «La Violencia»

Se puede decir que la primera masacre en Colombia en el siglo XX fue la de *Las Bananeras*⁸ el 6 de diciembre de 1928⁹, en medio de una huelga de

⁸ Gabriel García Márquez sitúa a los personajes de su obra *Cien años de Soledad* en el contexto de las masacres.

⁹Para ver el contexto de la masacre se recomienda el trabajo de Catherine LeGrand en *El conflicto en las bananeras* (LeGrand, 1989)

campesinos contra la Compañía Frutera de Sevilla¹⁰. Esta huelga, declarada por el Estado como “ilegal” y definida por los medios de comunicación de la época como una “peligrosa conspiración comunista” fue *resuelta* por el Ejército Nacional de Colombia bajo el mando del General Carlos Cortés Vargas en un solo golpe realizado en la plaza principal del municipio de Ciénaga del departamento del Magdalena. Aunque según la Fuerza Armada las víctimas fueron 47 “revolucionario asesinados”, la cifra varía de manera indistinta entre 300 para los historiadores y de 2000 ó 4000 seres humanos (hombres, mujeres y niños) asesinados, para los testigos. A pesar de esta incertidumbre en las cifras, el consenso parece estar en que el número de muertos supera el dado por el Ejército. Siguiendo el testimonio de Alberto Castrillón, uno de los testigos de la masacre,

dos ametralladoras y la doble hilera de fusiles reformados habían lanzado sus proyectiles sobre una multitud no menor de 4000 personas [...] Montones de cadáveres rellenaban la ancha plazoleta, ayes lastimeros, imprecaciones de dolor de vidas que se extinguían, niños de corta edad, mujeres encinta, jóvenes vigorosos, hombres cuyos brazos habían vivido en alto pregonando la canción del trabajo, ancianos que otrora ayudaron con su sangre a la conquista de la libertad, cayeron allí, no ajusticiados por la patria, sino asesinados de manera cobarde por un hombre que hubiera deshonrado a las huestes de Atila (Connor, 2009, pág. 35)

La *masacre de Las Bananeras* representa en Colombia el inicio de una *práctica social genocida* realizada principalmente sobre población civil y específicamente campesinos residentes en zonas rurales. Aunque en las siguientes dos décadas no se recurrió con mucha frecuencia a esta práctica, para entonces se había instalado como un *medio* o *recurso* del Ejército Nacional de Colombia para amedrentar a la población. Después de Las Bananeras, una de las masacres más conocidas en este periodo fue la realizada en 1931 en Coyaima (Tolima), cuando “bandas al servicio de terratenientes liberales” mataron a 17 indígenas de la zona (Palacios, 2003, pág. 223).

Sin embargo, la adopción definitiva de esta práctica se habría consolidado en el periodo denominado de *La Violencia* que comienza después del asesinato del líder liberal, Jorge Eliécer Gaitán en Bogotá, el 9 de abril de 1948. Este periodo que abarca cerca de 25 años se desarrolló inicialmente a la sombra de dos gobiernos conservadores (1946-1953), de

¹⁰ Compañía subsidiaria de *United Fruit Company*. Esta última fue comprada por *Chiquita Brands* en 1975 y condenado en el 2007 en los EEUU por patrocinar a grupos paramilitares en la zona del Urabá.

un gobierno militar (General Rojas Pinilla) y del de una junta militar. Después, y a manera de un segundo periodo, la práctica de la aniquilación se incremento bajo la dictadura de dos partidos políticos que habrían pactado su alternancia en el poder dentro del llamado *Frente Nacional*¹¹ (1958-1974).

Los actos de violencia en este periodo, si bien se asemejaban a los ocurridos en las guerras civiles del siglo XIX —en tanto contaban con la “orientación ideológica” de las clases dirigentes y de los partidos políticos¹²— tenían la característica de que eran realizados por “estamentos populares, salidos fundamentalmente del campesinado”¹³ (Comisión de Estudios sobre la Violencia, 1988, págs. 17-18). El ambiente polarizado, aún en medio del *Frente Nacional* que pretendía precisamente disolver dicha polarización, llevó a la base de la población rural casi al exterminio por la práctica misma de las masacres (Uribe M. V., 2004; Molano Camargo, 2010).

Al inicio de este periodo, los grandes perpetradores de los asesinatos colectivos fueron campesinos y miembros de las Fuerzas Armadas colombianas de tendencia conservadora, que en su época fueron conocidos como “Pájaros” (Valle del Cauca), “Chulavitas”¹⁴ o “Policía chulavita” (Tolima-Cundinamarca). Estos grupos, que tenían como objetivo *acabar* con los *gaitanistas*¹⁵ y liberales, contaban con el apoyo político y económico de funcionarios públicos y terratenientes quienes les promovieron sus operaciones principalmente en los Llanos Orientales colombianos y en el sector sur de las cordilleras Occidental y Central.

Aunque en 1949 se había cometido la masacre de Belalcázar (Cauca) donde murieron otras 112 personas, sería en 1952 cuando la práctica social genocida se habría convertido en una realidad cotidiana para departamentos como el del Tolima. La primera de ellas realizada en este departamento fue la masacre del Líbano, en donde miembros del Batallón Tolima de las FF.MM. asesinaron cerca de 1.500 personas. Le siguieron otras como la masacre de Armero —en donde quemaron vivas a más de 60 personas— o las de Anzoátegui, Falan, Chaparral, Cunday y Rovira. Poco a poco dicha

¹¹ Este Frente fue instaurado por el pacto político en Benidorm y bajo la amparo del dictador español, Francisco Franco.

¹² En aquella época los principales partidos políticos eran el Liberal y el Conservador.

¹³ En este periodo aparece el “bandolero” quien, entre los campesinos estaría mitificado como el de un vengador de la población que ha sido humillada y ofendida y de la cual se tienen que convertir en voz y representante de la comunidad. Mientras éste es el sentido dado por los campesinos, para los grupos oficiales, corresponde al de antiguo héroe que es convertido en monstruo, terrorista, antisocial, desquiciado mental (Sánchez & Meertens, 1983, pág. 188)

¹⁴ Fueron llamados así, porque provenían de la vereda “Chulavita” del Departamento de Boyacá.

¹⁵ Seguidores del líder asesinado en 1948, Jorge Eliécer Gaitán.

cotidianidad bajó a departamentos del sur de Colombia en municipios como el del Belalcázar (Cauca) en donde se llegaron a asesinar 112 personas en dicho periodo (Jiménez Becerra, 2013, págs. 158-160).

Después de 1953, y durante los cuatro años de dictadura militar de Rojas Pinilla, la cifra de masacres en dicho departamento ascendió a 46 masacres. Todas ellas habían sido realizadas por la asociación de “militares que ocupaban cargos públicos” y caciques conservadores de la zona. Pero el número promedio de masacres continuaría en ascenso. En los siguientes 15 meses, cuando llegó la Junta Militar, se duplicaron las masacres (43) en un solo año. La dinámica continuó al instaurarse el primer gobierno del Frente Nacional. En los primeros seis meses de dicho gobierno, ya no sólo militares y conservadores, sino miembros de todo tipo de filiación (Uribe, 1991) perpetraron nueve masacres en un año.

A pesar de que el primer presidente del Frente Nacional (1958), Alberto Lleras Camargo, se esforzó por bajar la tensión en la zona a través de planes de desarrollo, tribunales mediadores, etc., la práctica de la aniquilación ya había sido acogida. Una de las más recordadas fue la masacre de Marquetalia (Caldas) en los límites del Tolima, en agosto de 1963. En esta ocasión fueron asesinados 25 pasajeros de un autobús y 17 obreros viales por el *bandolero* liberal José William Ángel Aranguren, también conocido como “Desquite” o el “Ángel Exterminador”.

En medio de la intensidad de esta práctica los campesinos de la región se vieron obligados a desplazarse a la selva montañosa de dichas cordilleras. Allí formaron los llamados “núcleos de autoprotección” que diez años más tarde se convertirían en grupos autodefensas campesinas¹⁶.

La otra región lacerada particularmente por las masacres durante el periodo de *La Violencia* fue la del Valle del Cauca, al sur de Colombia. En esta zona, entre 1946 y 1957, se realizaron cerca de 16 masacres —en la mayoría de los casos por “Pájaros” y “Chulavitas”— entre las que se encuentran las de Ansermanuevo, La Primavera, Casa Liberal, San Rafael, etc. (Delgado Madroño, 2010, págs. 53-72).

No obstante esta cifra se incrementó considerablemente en la época de la Junta Militar. En tan sólo 14 meses, hubo cerca de 18 masacres y sus autores ya eran de cualquier filiación social política, desde grupos liberales, pasando por policías y hasta grupos de campesinos asociados a diferentes partidos incluidos aquellos de tendencia comunista. Pero la frecuencia de esta práctica se incrementó, al igual que en la zona del Tolima, durante los

¹⁶ Uno de estos grupos, el autodenominado Movimiento Agrario de Autodefensa, se convertiría en 1964 en las actuales Fuerzas Armadas Revolucionarias Campesinas (FARC).

primeros ocho años del Frente Nacional. En este periodo de 96 meses se realizaron 61 masacres.

Si bien las masacres en el periodo de *La Violencia* colombiana fueron constantes, la sevicia y el horror de los actos cometidos en estos escenarios se recrudeció poco a poco en lo que puede ser entendido como el “sobre esfuerzo” de la crueldad excesiva.

Según el Informe *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social* desarrollado en 1962 por sociólogos de la Universidad Nacional, los campesinos perpetraban los asesinatos colectivos a punta de “machete”, mientras que las Fuerzas Militares y sus cómplices civiles lo hacía respectivamente con fusil y revólver (Jiménez Becerra, 2013, págs. 158-159). Con los distintos instrumentos se realizaban *rituales* específicos en torno a la muerte, la mayoría de los cuales consistían en la mutilación del enemigo — en especial, la decapitación—, la violación frente a familiares, la incineración y la tortura¹⁷. Sobre los asesinatos colectivos de aquella época, la antropóloga colombiana María Victoria Uribe escribe lo siguiente:

las masacres de *La Violencia* fueron eventos rituales durante los cuales los cuerpos de los enemigos fueron transformados en textos terroríficos. La impronta ritual se percibe en la forma como aparecían los bandoleros al amparo de la oscuridad, en el carácter sacrificial de los asesinatos y las mutilaciones y en la manera como eran concebidas cognitivamente las posibles víctimas (Uribe, 2004, pág. 77).

Se puede señalar que la sevicia en la ejecución de las masacres es uno de los aspectos que diferencian esta práctica durante el periodo de *La Violencia*, con las contemporáneas. Según el comparativo que hace Andrés Fernando Suárez, debido a la alta polarización ideológica en periodo de *La Violencia*, en las masacres se tendía a individualizar el acto violento a partir de la diferenciación con la militancia política. Por ello, se seleccionaba con rigor a las víctimas y según esa distinción se recurría a diversos modos de asesinar (2008, págs. 64-66).

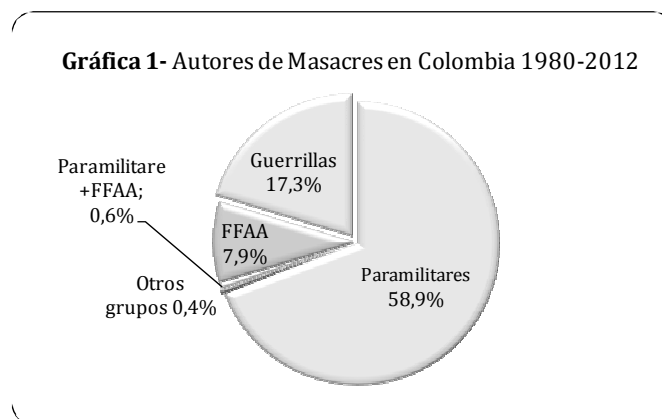
1.1.2 Los últimos 35 años de masacres

Los modos con que se ejecutaban las masacres en el periodo de *La Violencia* distan de los utilizados en el periodo posterior que podría ubicarse

¹⁷ Según este informe, en dichos rituales se empleaban cortes muy precisos sobre el cuello (i.e, corte de corbata) y el vientre. En el Segundo tomo del libro de los sociólogos Guzmán, Borda y Umaña se afirma prácticas aberrantes como la señalada bajo el nombre de “maternidad frustrada”, la cual consistía, o bien en hacerle una cesárea a las mujeres embarazadas para extraer el feto y reemplazarlo por un *gallo*, o bien en despedazar al niño extraído del vientre de la mujer preñada y recolocararlo en el sitio (Jiménez Becerra, 2013).

desde 1978 hasta los últimos años. Se puede decir que se pasa de un periodo en el que se mata, se remata y se contramata a un periodo en el que se mata y se entierra¹⁸. Con lo anterior, no se afirma que en las masacres contemporáneas no haya sevicia, sino que ésta opera bajo características distintas y la realizan actores distintos.

Después de haberse acabado el Frente Nacional en 1974, las masacres se inscriben en un proyecto paramilitar forjado en 1978 por la intromisión en la política nacional de la *Guerra Fría* (Pecaut, 1988, pág. 325). Así comienza un nuevo periodo de violencia en la historia de Colombia conocido como la “Guerra Sucia” que, realizado por organizaciones parainstitucionales (paramilitares y parapoliciales), utilizaron estrategias “poco ortodoxas de control social” enmascaradas en políticas nacionales de “seguridad” con las que se “legalizaba” el terrorismo de Estado bajo el pretexto primero de la insurgencia, luego del narcotráfico y por último del terrorismo (Medina Gallego & Tellez Ardila, 1994). A la sombra de estas políticas se practicó —y aún hoy en día se practica— una ofensiva criminal contra líderes sindicales, indígenas, campesinos, políticos de oposición, y en general todo aquel que era estimado como “incómodo” frente a lo que se argumentaba como el “sentir del pueblo”.



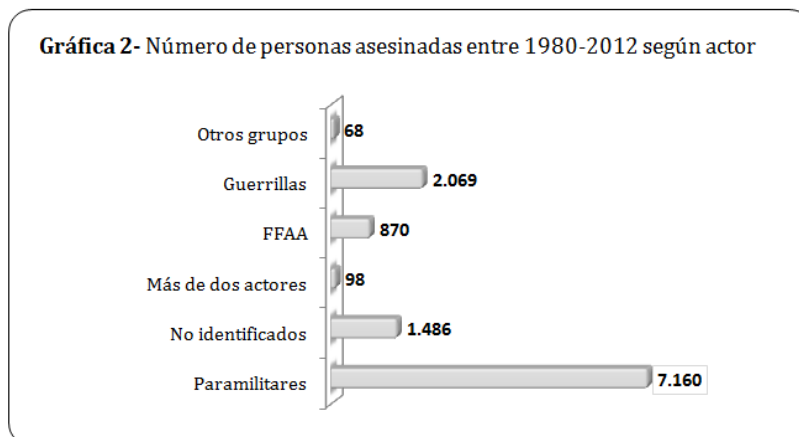
Según el Informe del Grupo de Memoria Histórica del 2013, entre 1980 y 2012 cometieron 1982 masacres (Gráfica 1): 58,9%, grupos paramilitares;

¹⁸ Se recurre a los términos del libro de María Victoria Uribe *Matar, rematar y contramatar: las masacres de la violencia en el Tolima, 1948-1964* (1990), en el que se presentan los procesos sociales, y políticos del periodo de *La Violencia*, focalizándose particularmente en las masacres del Tolima, y al libro escrito por esta misma autora con Teófilo Vásquez, *Matar y enterrar*, sobre las masacres cometidas en Colombia entre 1980 y 1993 (1994).

17,3%, guerrillas; 7,9%, Fuerza Pública¹⁹; 14,8%, grupos armados no identificados; 0,6%, paramilitares y Fuerza Pública en acciones conjuntas; y 0,4%, otros grupos (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 48).

Entre las masacres perpetradas por la guerrilla, 238 fueron ejecutadas por las FARC, 56 por el ELN (Ejército de Liberación Nacional); 18 por el EPL (Ejército Popular de liberación); 3 por otras guerrillas (M-19 o Movimiento Quintín Lame), 7 por dos o más guerrillas en acciones conjuntas; 18 por grupos guerrilleros no identificados, y 3 por disidencias o facciones de guerrillas.

El Grupo de Memoria también estableció que en dichas masacres murieron 11.751 personas (Gráfica 2). 7.160 lo hicieron en masacres cometidas por paramilitares (61,8%), 2.069 en las realizadas por la guerrilla (17,6%), 870 en las perpetradas por miembros de la Fuerza Pública (7,4%), 1.486 en las ejecutadas por grupos armados no identificados (12,6%). Por su parte, las masacres organizadas por dos o más actores armados en acción conjunta dejaron 98 víctimas fatales (0,8%), mientras que las cometidas por otros grupos armados fueron 68 (0,6%).



El perfil de estas 11.751 víctimas fue diverso pues entre “las 7.147 víctimas de las que se pudo establecer su ocupación (60% del universo), seis de cada diez eran campesinos, uno era obrero o empleado y los tres restantes eran comerciantes y trabajadores independientes” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 56).

¹⁹ Este porcentaje sólo se refiere a las realizadas directamente por las FFAA. No obstante, se advierte en el Informe acerca de la connivencia de éstas con otros responsables, en la realización de las masacres.

Los datos señalados por este Informe son esclarecedores en torno a la práctica de las masacres en el periodo posterior al de *La Violencia* y que, podría decirse, llega hasta los días presentes. La mitad de los municipios colombianos puede relatar una masacre (526/1101), e incluso de éstos, la comunidad de 38 municipios pueden reconstruir la experiencia de horror de entre tres y diez masacres. Pero si éstas son las cifras, la historia de la práctica social genocida de seres humanos en este periodo posee distintos momentos de intensidad.

En la década de los 80 y hasta principios de los 90, las masacres en Colombia se desarrollaron en tres zonas distintas, cada una de las cuales tenía rasgos particulares (Uribe & Vázquez, 1994). La primera zona se ubica en el sector esmeraldífero de Boyacá (nororiente de Colombia) convertido en un escenario de conflicto entre las familias de comerciantes de esmeraldas de la zona. Un conflicto que terminó en 1990 con la firma de un tratado de paz entre dichas familias. No obstante, la frecuencia de las masacres en esta zona fue mucho menor a la de la segunda zona, ubicada en el Magdalena Medio —incluido Puerto Boyacá— en donde se vivía en medio de una guerra declarada entre los nacientes grupos paramilitares —amparados por los terratenientes— y las guerrillas comunistas de las FARC y del ELN.

Pero en medio de esta *guerra* la mayoría de las víctimas de las masacres fueron miembros de la población civil que no estaban inscritos en ninguna agrupación. Ahora bien, la situación de esta zona fue semejante a la ubicada en el departamento del Meta. La diferencia se encontraba en que en esta última había mayor diversidad de grupos e intereses, pues ya no sólo había paramilitares, FARC Y ELN, sino que intervenían tanto grupos de narcotraficantes como las Fuerza Armadas.

Aunque hasta entonces la práctica social genocida se realizaba en sectores, ésta se introdujo por primera vez en 1990 en la periferia de las grandes ciudades (Bogotá, Medellín y Cali). Pero, además de una ampliación espacial, las masacres en las últimas dos décadas del siglo pasado empezaron a ser de tipo punitivo contra la población civil. Entre 1988 y 1992, por ejemplo, “las grandes masacres fueron verdaderas expediciones para castigar la movilización social y rechazar el éxito político de la izquierda, en particular de la Unión Patriótica y el Frente Popular” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 50).



Bajo este esquema, tras consolidarse la estructura militar y administrativa de los grupos paramilitares a partir de 1996, la práctica de las masacres se hizo aún más frecuente (Gráfica 3).

El factor fundamental de este incremento fue la transformación de los incipientes grupos de autodefensas contra las guerrillas, a grupos armados con un “proyecto propio de Estado local y regional” que, buscando el control político, económico y social de zonas específicas, terminaron por establecer vínculos con políticos y narcotraficantes. Estos grupos “se impusieron como nuevas elites regionales” (Álvaro Rodríguez, 2008, pág. 290), con el apoyo declarado de congresistas, gobernadores, y alcaldes²⁰. Con ellos, los grupos paramilitares firmaron “pactos clandestinos” (i.e. Pacto de Ralito y pacto de Chivol y Pivijay) en donde se comprometían explícitamente a “garantizar los fines del Estado: defender la independencia nacional, mantener la integridad

²⁰ Cabe señalarse que en la actualidad se investigan los vínculos de estos grupos directamente con quien Fuera Presidente de Colombia, señor Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). Bajo su gobierno se impulsó en el 2004 el proceso de paz con dichos grupos y desde entonces, los propios desmovilizados lo han vinculado continuamente con asesinatos (i.e Jaime Garzón por “don Berna”) o con masacres en su etapa como Gobernador de Antioquia (i.e Aro -el 22 octubre de 1997—por “Cuco Vanoy”; San Roque -el14 de septiembre de 1996- por Juan Guillermo Monsalve). Aunque no hay sentencia en firme, en esta investigación el ex presidente Uribe, hoy senador de la República, debe ser tenido como promotor de masacres en Colombia por la política de Seguridad Democrática claramente militarista, porque él conformó la estructura paramilitar de Urabá, porque en su época de gobierno surgieron los llamados “falsos positivos” y porque existen procesos de investigación por su vínculo con grupos paramilitares en el Congreso, porque se la Sala de Justicia y Paz del Tribunal Superior de Medellín ha ordenado la apertura de investigación por su vinculación en masacre del Aro.

territorial y asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo” (Pacto de Ralito).

La consecuencia de estos *convenios* fue la constitución de una estructura conocida como la “para-política” en la que ya no sólo se establecía un control territorial armado en zonas específicas, sino que se garantizaba el mantenimiento del poder político en determinadas regiones. La consolidación de estos “para-estados” tuvo como consecuencia un incremento en el número de masacres en Colombia²¹, junto con otro tipo de acciones (secuestros, desapariciones forzadas o asesinatos selectivos), por medio de los cuales se garantizaba el gobierno “democrático” de la región²² a través del terror. Otro factor que contribuyó al incremento de las masacres fue la legalización y posterior organización de “Asociaciones Comunitarias de Vigilancia Rural” privadas (Decreto 356 de 1994) llamadas Convivir, defendidas por entonces Gobernador de Antioquia y después presidente de la República Álvaro Uribe Vélez²³.

Las masacres en este periodo se realizaban como “acciones de ocupación o incursiones episódicas” generalmente por razones de expropiación territorial. Fue un periodo en donde la práctica social genocida fue

más indiscriminada que antes, no porque los paramilitares renunciaran a mecanismos de selectividad (porte de listas, presencia de milicianos encapuchados y perpetradores reconocidos por las víctimas), sino porque estos registros se combinaron con acciones aleatorias amparadas en la estigmatización de la población civil como «pueblo guerrillero» (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 51).

Tras el incremento y consolidación de los grupos paramilitares, la sevicia o crueldad extrema operaba de otra forma y dependía de cinco factores, que se pueden resumir en una libertad absoluta para realizar los actos de violencia, la asimetría militar, la diversidad de *etiquetas* con que se

²¹ Entre 1996 y el 2002, se realizaron 1.089 masacres (6.569 víctimas) por grupos paramilitares y guerrilleros, sólo que según el Grupo de Memoria Histórica la fue de 5 a 1 (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 51)

²² Se puede afirmar que existe un vínculo histórico entre el crecimiento exponencial de masacres y el aumento de la votación a determinados políticos hasta llegar incluso, a la elección de candidatos únicos (López Fernando & Ávila Martínez, 2010).

²³ Durante el actual (2015) proceso de Justicia y Paz se ha descubierto que en la Costa Caribe, Antioquia y los Llanos Orientales, muchas Convivir fueron creadas como fachada por narcotraficantes y caciques para acceder “legalmente” a armas y equipos de radio. La Fiscalía ha establecido que bajo el gobierno regional de Uribe Vélez se constituyeron la mayoría de las Convivir en Antioquia, y ha logrado vincular a 14 de la éstas, a masacres realizadas especialmente en la zona de Urabá.

identificaba al *enemigo*, y por último, la indeterminada identificación con un sector particular de lo político (Fernando Suárez, 2008, pág. 66). Estos factores habrían permitido que, por ejemplo, entre 1996 y 2004, se realizaran masacres con más de diez víctimas (24,5%)²⁴ como parte de una táctica denominada por los grupos paramilitares como el de la “tierra arrasada” por la cual se buscaba imponer en la zona del ataque, su control y dominio.

Los actores armados ejercieron la mayor devastación en las masacres bajo esta táctica. No fue suficiente con matar masivamente. Atacaron el entorno físico y simbólico de las comunidades. Violaron a las mujeres, los ancianos, los niños y los liderazgos comunitarios; destruyeron viviendas, dañaron y robaron bienes materiales de las víctimas, y escenificaron la violencia con crueldad y torturas. Fue un ejercicio de terror sistemático que buscaba generar una desocupación duradera. El terror desplegado apuntaba a volver inhabitable el espacio físico y social para producir así el desplazamiento forzado masivo, el abandono y el despojo de tierras que inmediatamente después serían agregadas a los latifundios por los terratenientes locales (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 53)²⁵.

Pero estas matanzas no sólo fueron utilizadas para alcanzar el control y el dominio de la zona, sino para presionar al Gobierno Nacional a la negociación de paz. En el periodo presidencial de Andrés Pastrana (1998-2002) y durante la negociación de dicho gobierno con las FARC, los grupos paramilitares recurrieron a las masacres, particularmente contra los grupos guerrilleros para ser “reconocidos como un tercer actor político” por las instituciones oficiales; un reconocimiento necesario para provocar el diálogo con el Gobierno de la época (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 51).

Frente a las masacres realizadas por los Grupos paramilitares, la guerrilla arremetía con otras a manera de respuesta ya fuese para contrarrestar el terror generado sobre la población, o para demostrarles la vulnerabilidad del control paramilitar en determinadas zonas, o como fórmula para ganar disputas territoriales con otros grupos guerrilleros. Desde la consolidación de los grupos paramilitares, hasta el inicio del proceso de paz con éstos (1996- 2003), ellos habrían cometido el 60%

²⁴ Las restantes masacres (880) que representan el 75,5%, tuvieron entre 4 y 6 víctimas (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 53).

²⁵Véase también (Grupo de Memoria Histórica, 2010)

(1173/1950) del total de las masacres realizadas entre 1980 y el 2012, dejando cerca de 6.996 seres humanos asesinados.

Después de 2003, la intensidad de la práctica disminuyó, debido al inicio de las negociaciones del gobierno de Álvaro Uribe Vélez con los grupos paramilitares. Según las confesiones de comandantes de las AUC, como Salvatore Mancuso, las masacres paramilitares en Colombia siempre tuvieron el respaldo por acción o por omisión de las Fuerzas Armadas. Se puede llegar a señalar que en zonas como el Catatumbo (Córdoba), los responsables de las masacres contaron con la colaboración de la Fuerzas Armadas que tenía como función principal, o bien hacer desaparecer los cadáveres, o legalizar los asesinatos.

En esta zona, los primeros mataban y los segundos recogían y reportaban o no las incursiones, según los intereses políticos del momento. Por ejemplo, en plena etapa de negociación y de la paralela aplicación de la llamada política de *Seguridad Democrática*²⁶, las Fuerzas Armadas desaparecían los cuerpos de los asesinados en distintas regiones, para evitar ante la opinión pública mostrar “malos resultados” del control público que se buscaba con tal política. De allí que a partir de esta época el número de masacres se vuelve indefinido porque entre las filas de los paramilitares y del ejército se había adoptado como *técnica* de desaparición, el descuartizamiento que, como se verá más adelante en los testimonios, tenía como objetivo no incrementar el número de víctimas reportadas.

Aunque en el 2005 fue aprobada la llamada Ley de *Justicia y Paz*²⁷ en Colombia, las masacres han continuado en este país hasta el presente. Lo anterior es sólo síntesis de una constante de muerte, dolor y sangre, que se muestra a través de actos de violencia como las masacres, los asesinatos selectivos, las torturas, los secuestros, las extorsiones, las desapariciones forzadas y, por último, los desplazamientos internos.

Según el Grupo de Memoria Histórica, entre 1958 y el 2012, habrían sido asesinados 218.094 seres humanos, 82% de los cuales eran civiles (177.307) y el 18% restante (40.787) miembros de la Fuerzas Armadas, de

²⁶ Se trató de una política de “seguridad” y mantenimiento del orden público, que propugnaba básicamente: a) ampliar y mantener la ofensiva contra las FARC, b) abrir el diálogo con los paramilitares, c) estimular la desertión de los grupos guerrilleros y construir unas redes de informantes en las zonas rurales (Leal, 2006).

²⁷ Esta Ley, corresponde al marco legal con el que se buscó la reintegración de grupos armados organizados que actuaban fuera de la ley y que optaban por la desmovilización. En esta Ley, se ofreció a los grupos paramilitares, penas reducidas y programas de reinserción y de reintegración social, si hacían entrega de sus armas y confesaban crímenes.

los grupos paramilitares o de las guerrillas²⁸. A estas cifras se le ha de agregar la de 4.744.048 de desplazados entre 1996 y 2012, 25.007 desaparecidos y 27.023 secuestrados (1970 y 2010). Ésta es la síntesis en cifras de la historia de lo que en Colombia, el “hombre ha podido hacer con el hombre”. Una historia desde *cifras*, de las que sólo es posible determinar dos aspectos. En primer lugar, que son inmensamente inexactas, y en segundo lugar, que en ellas no se desvela la dimensión real y humana de quienes la han vivido.

Todos estos recuentos son inexactos porque, por ejemplo, después de la aprobación de la *Ley de Justicia y Paz*, la Unidad Nacional de Justicia Transicional y la Fiscalía General tras las confesiones de los paramilitares, han encontrado 5.782 cuerpos, en 4.496 fosas —tanto individuales como comunes— de los cuales sólo han podido ser identificados poco menos de la mitad (2.483 individuos)²⁹. Se trata de víctimas que no han sido contabilizadas aún y de múltiples fosas comunes que ni tan siquiera han sido localizadas, eso sin contar con las víctimas de masacres que fueron lanzadas a los principales ríos de Colombia.

Pero la inexactitud de la historia de Colombia a través de las masacres se amplía si se tiene en cuenta que cada una de las víctimas contadas —y no contadas— ha dejado tras de sí hijos, padres, hermanos, primos que guardan en su memoria el horror de quienes sobreviven a la violencia. Dicho lo cual, esta historia en *cifras* sólo nos da un visión general de la realidad y es a todas luces inexacta, no porque no sea acorde con la realidad, sino porque tan sólo es el hilo de la madeja de horror constituida principalmente por realidades humanas y biografías abruptamente interrumpidas, por perplejidades sin resolver, testimonios contados y sin contar, acallados y desestimados.

1.2 Masacres, lugar límite para pensar la *violencia*

La historia de la violencia en Colombia puede ser sintetizada a través de la práctica sistemática de masacres, las cuales siempre involucran actos conjuntos de violencia como asesinar, violar, torturar, mutilar, desaparecer, secuestrar, degollar, cremar, entre otros. Aunque muchos de estos actos han aparecido, y aparecen de manera sistemática y aislada en otros escenarios es en las masacres en donde dichos actos comparten el mismo espacio-tiempo

²⁸ De los 150.000 asesinatos estimados entre 1981 y el 2012, el 38,4% fueron realizados por grupos paramilitares, 16,8% por la guerrilla, 10,1% por las FFAA, 27,7% por grupos armados no identificados y el 7% otros.

²⁹ Estos datos de febrero del 2015 indican la mayor cantidad de exhumaciones se ha realizado en las poblaciones de Antioquia, con 992 casos, Magdalena, 657, Meta, 494, Putumayo, 472 y Córdoba con 392.

dando lugar a la violencia más *pura*, la cual pone al límite cualquier explicación al desafiar cualquier convicción que se tenga sobre el tema. El sin-sentido de esta *violencia pura* es, entre la diversidad de experiencias de violencia, el que mayor dificultad posee para su comprensión ya que, como dice Jacques Semelin, “suscita horror y repulsión”, genera compasión hacia las víctimas, condena a los verdugos; en últimas, “desafía al entendimiento” ya que esta mixtura de actos en un mismo lugar y tiempo “parecen no tener «sentido», no «servir» para nada” (Belay, Bracamonte, Degregori, & Vacher, 2014, págs. 51-67).

Si de especificar su fenomenología se trata, las masacres corresponden a un colectivo de individuos que le quita la vida a otro colectivo de individuos sin que estos últimos tengan posibilidad de defenderse. A partir de allí, las definiciones, su dimensión y los debates sobre sus límites —si es que los tiene— proliferan, pues en su referencia fenoménica se ubican múltiples acontecimientos. En el esfuerzo por precisar el carácter propio de una «masacre» —en contraposición a la diversidad de actos como, por ejemplo, los que ocurren en un campo de batalla— se han establecido matices relacionados, o bien con el carácter de las víctimas, o bien con el número o la cantidad de víctimas.

El *Diccionario de la lengua española* (DRAE), por ejemplo, define la masacre como la “matanza de personas, por lo general indefensas”, mientras otros entienden por ella un conjunto de acciones “de liquidación física violenta, simultánea o cuasisimultánea, de más de cuatro personas en estado de indefensión” (González & Bolívar, 2003, pág. 72). No obstante, si bien estos matices pueden contribuir a disolver la ambigüedad de su más amplia referencia fenomenológica, en estas definiciones la arbitrariedad se instala particularmente en las indicaciones cuantitativas. Un ejemplo son los cambios de estándares con que organizaciones sin fines de lucro como Human Right Watch establecen si se está o no, en presencia de una *masacre*. En 1990, tal institución establecía que para llamar «masacre» a una matanza debía haber más de cinco víctimas. Este criterio cuantitativo varió entre 1996 y 1999, cuando el estándar bajó a cuatro víctimas. Sin embargo este criterio, como quien mueve los linderos de un territorio, bajó en el 2003 a 3 personas asesinadas (Ballesteros, 2007, pág. 9).

En el esfuerzo de hacer frente a la arbitrariedad cuantitativa, el recurso para su definición parece tener mayor claridad en el propio término «masacre». Esta proviene del latín vulgar *matteuca* que significa *maza* con la cual se indicaba la idea de una *carnicería*, *matadero* y *establecimiento de venta*. A partir del siglo XI dicha expresión comienza a ser utilizada para describir aquella aniquilación de animales y de seres humanos en las que la

víctima y el victimario mantenían el vínculo de proximidad con el asesino (Belay, Bracamonte, Degregori, & Vacher, 2014, pág. 53). El valor de dicha *proximidad* no se refiere a un encuentro “cuerpo a cuerpo” de la víctima y del victimario, sino al hecho obligado de que en el momento del acto ambos compartían un espacio-tiempo. En esta definición los instrumentos para matar (cámaras de gas, machetes, ametralladoras, etc.) son aspectos circunstanciales al hecho mismo de compartir el escenario de la muerte³⁰.

El valor de esta definición, y el carácter que reclama para el hecho de una masacre, se encuentra en que es sobre este vínculo en donde se identifica la crueldad y la sevicia que acompañan siempre la aparición de una masacre. Quizás por ello hay quienes describen las *masacres* como “paraísos de la crueldad” (Sofsky, 2003) en donde se “pone fin a un combate o a una caza del hombre”. En esta definición se entiende testimonios como el del sobreviviente de la Masacre de El Salado (Bolívar):

Cogieron y tumbaron las puertas de la casa donde estaba y llegaron tres tipos [hombres] patearon las puertas y nos apuntaron [con un arma] a todos y nos dijeron «caminen hacia abajo que los vamos a matar a todos. Aquí nadie va a quedar vivo» [...] Ellos dicen que no estaban celebrando, sino que eran pataletas de jóvenes, pero lo que nosotros cantamos en esos momentos y lo vivimos en esos momentos, y las bullas que hacían y lo que gritaban cada vez que mataban a una persona, era celebrando [...] y a mí que ningún jefe perro, *hijueputa* de esos me venga a decir que ellos no estaban celebrando por cada muerto que mataban o cada señora que asesinaban acá o cada hombre que asesinaron allá³¹.

Las masacres siempre culminan en el exceso porque corresponden a una violencia de “persecución social”. Los espacios y el tiempo pueden cambiar de masacre en masacre, pero en la naturaleza de encuentro entre víctima y victimario siempre será la misma, ya que estos actos tiene por

³⁰ En el documental *SHOAH*, el comandante Franz Suchomel, revela que en los inicios de la puesta en marcha de la Solución final, la tecnología de la gasificación se buscó debido al impacto psicológico que sobre los soldados tenía el asesinar directamente con un arma de fuego a las víctimas (Lanzmann, 1985). No obstante, ni con las cámaras de gas se habrían podido desvincular la víctima del victimario, pues los campos de concentración se convirtieron en el espacio de la masacre, por lo que los nazis delegaron en los *sonderkommandos* el contacto directo con las víctimas judías.

³¹ En versión libre, dentro del proceso de Justicia y Paz, uno de los autores de dicha masacre, John Jairo Esquivel, alias “El Tigre”, señaló que en ésta *operación* “no se [había hecho] nada del otro mundo. Fueron muertes normales. No hubo ahorcados, ni robo de tiendas, ni de ganado. Esa gente debe ser como más seriecita en decir lo que pasó”. La masacre del Salado, realizada en el año 2000 es, según distintas cifras, una de más grandes cometidas por los grupos paramilitares en Colombia (aproximadamente 125 víctimas).

objetivo el de “la aniquilación total” sin límite ningún tipo (Sofsky, 2006, págs. 176-177). De nuevo el testimonio de quien sobrevivió a la masacre de El Salado, pone en situación este hecho:

«Mira ahí ya viene el que los va a sapear [delatar] a todos. Ese sí es el que sabe. *Jueputas*, ahora sí se van a morir». Y se paró y le preguntan [los paramilitares] «ahora sí diga quiénes son los guerrilleros aquí». Y el muchacho se paró, se puso las manos así [tapándose los ojos] y alzó la mirada, miraba, miraba, miraba, miraba y qué iba a decir [...] Le cuento que al muchacho se le salieron las lágrimas. Un muchacho guerrillero como de 19 años [...] El muchacho se paró aquí, aquí en este poste [de luz] y miraba hacia arriba [...] y como no encontraba más nada qué decir dijo “«todos los que sean Torres, todos los que sean Medina y todos los que sean Quey³²» [son guerrilleros]”. Y aquí [en el pueblo] hay tres familias: Torres, Medina y Quey.

La crueldad extrema o sevicia propia de las masacres no se enfrenta a ningún tipo de resistencia y se haya eximida de cualquier propósito *exterior* al de la propia acción, ya que “el sentido de la destrucción es la destrucción misma, no la reconstrucción, no la tabula rasa para un nuevo comienzo [...] La masacre es violencia pura, no es otra cosa” (Sofsky, 2006, pág. 177). Y en ellas, todo debe ser desmantelado, destruido, exterminado. Dice el sobreviviente:

De repente se pararon, dieron una orden, separaron a Luis Carlos Redondo. Yo lo conocía como «Luchito». Un muchacho de 27 años, alto [...] era el galán del pueblo [...] era presidente de la Acción Comunal [...] y de alguna y (*sic*) otra manera, los jóvenes se veían reflejados en él porque era el joven próspero que a la vez era profesor [...] y tiene novia. Lo arrodillaron acá, aquí, aquí [...] Yo estaba a la espalda de él y hubo unos que dijeron «mochémosle» [cortar de tajo] la cabeza [...] pero lo que hicieron fue coger una ráfaga completa en toda la partes del cuerpo [...] Que los priscos de sangre le cayeron a unas personas que estaban al lado. La mamá, al frente; uno de los hermanos acá [señala un lado diagonal]. No se soltó ni una lágrima, nadie dijo nada y cuidado decías algo porque [...] ¿Qué se puede hacer? Luego cogieron a la señora Rosmira, y yo dije, si ya cogieron a Luchito para qué van a coger a la señora Rosmira que es la mamá. La cogieron e hicieron lo mismo que con los muchachos que escogieron al azar. La ahorcaron [pausa] con las cabuyas. Era una mujer y necesitaron dos tipos [hombres] de cada lado para ahorcarla.

³² En el testimonio oral, no se escucha con claridad el apellido.

Sobre situaciones como ésta, la perplejidad y la insuperable necesidad de emitir un juicio es puesta al límite en las masacres, las cuales se convierten en teatros con escenarios cerrados o cercados —a veces geográficamente— por verdugos. Son escenarios en donde no hay futuro inmediato, pues en tal lugar lo que se quiere es frenar el tiempo, prolongar la agonía y diversificar la violencia (Blair Trujillo, 2004a, pág. 64). De nuevo recuerda el sobreviviente de la masacre de El Salado:

Y ya no encontraban qué razones suficientes o con qué razones mataban a las personas. [Se preguntaban] Ya bueno, qué más vamos a buscar ¿Matamos a aquél o matamos a él?, pero tenemos que seguir matando para dar más resultados. Comenzaron el sorteo: 1,2,3,4,5,6 [...] Hay varias versiones: unos que dicen que era el número 21, yo soy de los que dicen que era el número 21, pero como ellos contaban muy despacio, no sabía realmente cuál era el número del sorteo. Simplemente decían «ven, tú, que a ti te calló el número», «ven, tú, que a ti te calló el número». El último del sorteo fue el señor Ermidez. Ya había sacado dos muchachos más que les cayó el sorteo. ¿Y sabe quién mató al señor Ermidez? Y lo mató el muchachito que dijo «Yo quiero matar». Uno de los que estaba sentado le dijo «Saca ese y mátalos». Estaban los dos hijos. Uno sentado y el otro al lado.

En las masacres no sólo se asesina, pues hacerlo pondría fin a la masacre; en ella se reinventa la forma de asesinar y por ello, siempre se invierte en nuevas atrocidades que prolongan el tiempo. “Es el exceso regocijándose”. Ya no hay prisa se hacen pausas, se reposa “entre una y otra muerte”, bebiendo, comiendo (Blair Trujillo, 2004a, págs. 62-63).

Y dijo uno de los que estaba ahí sentado «Y las mujeres ¿qué ¿se van a salvar? ¿no les va a pasar nada?» Y se pararon y trajeron al supuesto guerrillero y se paró aquí [frente a una casa] e hizo así [indica con el dedo] «Tú, tú, tú y tú». Como quien elige a niños para que pertenezcan al equipo de fútbol.

Sobre la angustia de la víctima parece haber un deleite; por ello, la masacre es más que un asesinato colectivo. El colectivo de asesinos goza con el pánico de sus víctimas; busca dicho temor y no pierde oportunidad de mirarlo a los ojos. Quizá por ello “trabaja a «mano» y de cerca”. La sevicia, la barbarie, la crueldad parecen no tener fin. Poseen ritmo, y éste marca su pulso en la agonía de las víctimas y en las decisiones de los verdugos. En las masacres se instala la violencia en el exceso, en el límite de lo inaprensible, de lo incomprensible. Se convierte en una especie de “orgía sangrante” (Blair Trujillo, 2004a, pág. 63) en donde el “exceso busca la proximidad de las víctimas” (Sofsky, 2006, pág. 181). De allí que la espantosa crueldad, propia

de las masacres, se dé en exceso. No se apuñala, sino que se mutila; no se dispara una bala, sino que se vacía el cargador, incluso sí las víctimas ya están muertas.

En las masacres “danza la crueldad”, los actos violentos son permanentes, incesantes, continuos. Se plantea incluso una especie de “división de trabajo violento” a partir de las preferencias de los verdugos y de la creatividad de cada uno de ellos, por lo que siempre se establece una competencia en cada acto de crueldad (Blair Trujillo, 2004a, págs. 63-64; Sofsky, 2006, págs. 180-181). Esta realidad se hace latente en el testimonio de una de las madres que sobrevivió a la masacre de El Salado:

Ellos vinieron a arrebatarme la vida así, como a un animal es que ni como a un animal. Ni a un animal le quitan la vida así como le arrebataron la vida a mi hijo. Lo mismo a mi hermano que le cortaron la oreja, le metieron la cabeza en una bolsa y le metieron una cosa [hace con su mano la forma de un gancho] en la espalda y lo pusieron a caminar. Lo cogieron por el pelo. Y le pegaron contra la cancha y hasta que no lo dejaron muerto no lo dejaron de golpear. Y cuando ya el quedó sin vida, oreja cortada y chuzo en la espalda, le vaciaron la ametralladora, lo cargaron de aquí y lo votaron por allá [...] él quedó hecho nada.

Quizá porque aquello que asombra se replica en cada víctima y en cada detalle, o quizá porque el sentido de la acción violenta parece desdibujarse una y otra vez con cada acto adicional, los testimonios de quienes sobreviven se construyen sobre los mismo verbos: asesinar, descuartizar, cremar, violar, fusilar, mutilar, etc. actos verbales relacionados con la *eliminación* y la *vejación*, y en donde “las víctimas son asesinadas como ganados y sus cuerpos tajados como si fueran pedazos de carne” (Sofsky, 2003, pág. 166).

De allí que la experiencia de una masacre representa una exigencia particular para el esfuerzo por comprender aquella perplejidad que dejan los actos violentos. ¿Cómo comprender que la saña, la atrocidad y el horror sean el espíritu de unos actos «humanos»? Son actos realizados *por* el hombre, *sobre* el hombre, sin pensar en la coincidencia de una «humanidad» entre la víctima y el victimario. La pregunta reaparece ¿Es *inhumano* aquello que se ha llamado *violencia*? Y si se siguiera la pregunta, ¿dónde se ubica lo que parece no ser humano? ¿Cómo se pierde aquella condición *humana*?

Frente a las masacres también se ha intentado dar una *explicación causal* y coincide en vincular aquél carácter particular de *extrema crueldad* con un aspecto étnico o religioso. La respuesta se da entonces a partir de allí tiende a afirmar los espacios de las masacres o bien como instrumentos irracionales de odio o bien como un *síntoma* de la pérdida o de la crisis de un

sistema de poder (Belay, Bracamonte, Degregori, & Vacher, 2014, págs. 61-62).

Sobre esta última hipótesis hay argumentos distintos. Existe la visión de Daniel Pecaú, quien sostiene que las masacres son síntomas relacionados con la “precariedad del Estado”, hecho a partir de cual se convierten en una opción las represalias entre bandas distintas (Belay, Bracamonte, Degregori, & Vacher, 2014, pág. 62) o también se observa la versión de María Victoria Uribe quien las considera *síntoma* “de un antagonismo social que no ha encontrado canales de expresión dentro del pacto simbólico” (Uribe M. V., 2004, pág. 61). Otra explicación distinta a la de ser *síntoma* de alguna problemática social o política, se construye a partir de la observación instrumental de estos actos, en los que se dejan “mensajes de terror” para poder dominar a la población imponiendo algo así como un “discurso de terror” (Scott, 1992; Medina Gallego & Tellez Ardila, 1994, pág. 63).

Sea cual sea la explicación planteada en torno al carácter particular de las masacres, fuera y dentro de Colombia³³, la experiencia de una masacre corresponde a la de experiencia de la violencia *pura* sobre la que se pone en cuestión toda nuestra forma de pensar; una brecha que se abre en la propia pregunta por el carácter «humano» del acontecimiento ya más allá de la saña y el exceso de crueldad. Lo que parece estar claro es el esfuerzo por *des-terrorar* a aquel con quien el perpetrador comparte la *tierra*, por expulsar al *otro* del mundo que habita el perpetrador. No se trata sólo del desdén por la vida humana, sino del desprecio por la presencia del *otro* o de los *otros* en un mundo compartido por los hombres. Lo inhumano o humano de los actos de una masacre es que en ellos parece no estar presente ningún vínculo entre los hombres a pesar de compartir un mismo espacio-tiempo. De allí que quien es testigo de una masacre lo es también de la imposibilidad del hombre de vivir en presencia otro hombre.

Con esta visión, no se niega el valor que tengan las búsquedas explicativas —en particular desde la causalidad— sobre los continuos actos de violencia en Colombia, incluidas las masacres, y en los que se indica que todos ellos “hacen parte de” una *guerra civil* o de una *guerra sucia* dentro de un *conflicto armado*. De ninguna manera se puede desconocer la inserción de tensiones sociales y de distancias anejas a cualquier comunidad, pero es

³³ En Colombia los esfuerzos por comprender la práctica sistemática de las masacres se ha realizado desde la sociología y particularmente desde la antropología a través de estudios de caso o de la focalizando en una visión holística, de su simbología y como parte del esfuerzo o bien, de establecer el sentido de estos actos, o bien de recuperar la memoria. Es necesario ver el impresionante trabajo de la antropóloga de la Universidad de Medellín, Elsa Blair, en torno a este tema y sobre la simbología y el uso político del *cuerpo* (Blair Trujillo, 2004a).

precisamente esa imposibilidad para resolver las tensiones por otra vía distinta a la violencia la que sorprende en la historia de Colombia. Por ello, la cuestión frente a las masacres se concreta ya no sólo en la imposibilidad del hombre de vivir en presencia otro hombre, sino precisamente en la dificultad de un hombre de vivir en presencia de otro(s) hombre(s) *diferentes(s)*, con *distintos* modos de ver, asumir o recrear la vida.

Dicho lo cual, la realidad de las masacres no puede ser reducida en el término de *conflicto*, de *guerra*, ni tan siquiera, como consecuencia de un “terrorismo de Estado”. Esta reducción tampoco puede hacerse en Colombia porque, en primer lugar y como ya se ha señalado, en Colombia la gran mayoría de las víctimas de las masacres son *civiles*: 80% de las víctimas de actos de violencia distintos a los ocurridos en las masacres y casi el 100% (7147 de 7160) de las víctimas de las masacres (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, págs. 55-57). En otros términos, cuando se habla de la violencia *pura* de las masacres, se tiene que hablar de casi la totalidad de padres y madres, abuelos, hijos y hermanos asesinados en estos teatros de crueldad no tienen ningún tipo de vinculación con los llamados “actores de conflicto” o de guerra alguna.

Pero la mencionada reducción tampoco puede hacerse porque los *protagonistas* del llamado “conflicto colombiano” —llámense estatales, paraestatales, legales, ilegales, rebeldes o terroristas— no realizan dichas masacre en defensa de valores o intereses supra-sociales. Quienes realizan las masacres han sido actores fluctuantes o, lo que es lo mismo, personas que han llegado a ser miembros de distintas agrupaciones en varios momentos de su vida.

La comprensión de las masacres necesariamente planea sobre su carácter «humano» o «inhumano». Hobbes, en este sentido, podría haber identificado de forma adecuada la violencia, al intuir que su presencia en este mundo se encuentra en aquello que él llama *disposición natural* procedente de las pasiones, y la insociabilidad del hombre. No obstante, lejos de la condena que impone la visión hobbesiana, es posible pensar que aquella intuición sobre lo *inhumano* de la violencia se vincula con imposibilidad —o posibilidad— de *vivir juntos* o con la “insociabilidad”, por usar las palabras de Hobbes.

1.3 «Práctica social genocida», mal de nuestro tiempo

Las masacres son los escenarios de la violencia *pura*, y la historia de Colombia se puede reconstruir en escenas indefinidas de esta violencia. Aunque los escenario de las masacres pueden ser equiparados en esta

investigación, se considera que cualquier masacre tiene en común con las demás algo así como la extrema perplejidad que deja debido al sinsentido de aquella concentración de actos de violencia en un mismo espacio-tiempo. Por ello, enfrentar desde las masacres el tema de la *violencia* y «lo» *violento* no sólo desvela la insuficiencia de respuestas explicativas sobre el tema, sino que también obliga a reconsiderar los prejuicios, las convicciones, las categorías que guiaban aquél ineludible esfuerzo por despejar el asombro de cualquier acto de *violencia*.

Esta intuición —también presupuesto— parece ser aquel *comienzo* que se ha estado buscando en esta primera parte de la investigación para hacer frente a la violencia en Colombia. El innegable uso de actos de aniquilación y exterminio realizado por actores indistintos obliga a ir más allá de la excusa de un *conflicto armado* o de una *guerra*. Es necesario dar la cara la experiencia en este territorio e intentar superar lo que en palabras de la antropóloga colombiana Elsa Blair señala como una especie de *avaricia* por parte de la ciencias sociales para reflexionar sobre el dolor y el sufrimiento que deja la violencia en Colombia (2002, pág. 9) y para pensar aquella historia de violencia en la cotidianidad de los descuartizamientos, de cara al asesinato por asfixia de niños, mirando el rostro de quienes seleccionan al azar para disparar por gusto, o escuchando a quienes piensan en “legalizar” homicidios.

En el intento de superar dicha *avaricia* creemos que es necesario aceptar que la historia de la violencia en Colombia no se reconstruye en el maniqueísmo que ofrecen los *actores armados*; involucra el drama o el mal dejado por la presencia de una práctica social genocida propia de los tiempos modernos que también habría sido experimentada durante el Holocausto. Estamos ante una práctica que incluye la *aceptación* del uso de la violencia *entre* los seres humanos y que no sólo fue una constante en el siglo XX, sino que permanece vigente en pleno siglo XXI; una práctica que hace parte de una época

marcada por una violencia sin precedentes desencadenada en la cámara de torturas de regímenes despóticos, campos de prisión, lugares de exterminio y la práctica del genocidio. Millones y millones han caído en campos de batalla de guerras tecnológicas de aniquilación, en el bombardeo de ciudades y en la quema de aldeas y granjas de guerras coloniales y civiles (Sofsky, 2003, pág. 61).

La práctica social genocida observada a través de las masacres en Colombia como eventos son incomparables con otras del mismo tipo, pero coinciden con las aparecidas en el mundo durante los dos últimos siglos en

que se hacen fuera de los campos de batalla. De hecho, podría señalarse que las masacres en Colombia no sólo se asemejan en atrocidad a la ocurrida en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial por mencionada *extrema perplejidad*, sino que corresponden a prácticas cometidas contra seres humanos que no empuñan arma alguna, contra hombres, mujeres y niños en condiciones de indefensión ya que no representan o “defienden” patria o ideología alguna.

Según un estudio de Simon Chesterman, mientras en la Primera Guerra Mundial el 5% de las víctimas de guerra fueron civiles y en la Segunda Guerra Mundial rozaron el 50%, en la década de los 80 alcanzó el 90% (Wieviorka M. , 2009, pág. 50). Un hecho parecido al de Colombia si se tiene en cuenta que casi 100% de las víctimas de las masacres en Colombia después de 1980 eran ciudadanos sin ninguna vinculación³⁴.

Pero esta realidad no sólo se observa en conflictos bélicos declarados, sino que queda aún más claro con la cantidad indeterminada de masacres que han acompañado la historia en el último siglo. Masacres como las realizadas contra la población Armenia (1915-1923), contra la población camboyana bajo el Gobierno de Pol Pot (1975-1979), contra la población tutsi en Ruanda por parte de los hutus (1994), o en América Latina, contra la población maya, contra académicos “comunistas” y campesinos en Guatemala (1980), contra la población indígena en Perú -Ayacucho (1980 - 2000)³⁵, y que continúan realizándose en pleno siglo XXI bajo el manto del *terrorismo* contra la población nigeriana de Boko Haram (2015) por Boko Haram con cerca de 2000 personas, o contra la población palestina de Gaza por Israel.

Por ello, y lejos de la intención de equiparar los contextos en que se realizan las masacres, lo que se intenta señalar es que las particularidades de los perpetuos actos de violencia en Colombia son parte de lo que puede ser considerado una época de horrores y del que el Holocausto, entre muchos otros, es sólo un ejemplo.

Aunque ninguno de estos hechos mencionados puede ser equiparado por realizarse en contextos históricos diferentes, lo que sí puede verse es que estamos ante lo que Daniel Feierstein ha llamado una «práctica social genocida» o una “modalidad de aniquilamiento surgida en la modernidad”

³⁴Esta referencia no implica entrar en el debate de si existe o no *mayor* violencia en los tiempos actuales sostenida por autores como Steven Pinker o Margo Wilson y que intentan desmontar el mito del “buen salvaje”. En lo que se intenta hacer énfasis es en el carácter de la violencia moderna y que incluso es posible reconocer, aún si se plantea como hipótesis la disminución en la frecuencia de guerras o de la “agresividad en general”.

³⁵ Ver pie de página 51. Para ampliar esta información se recomienda (Feierstein, 2009).

con la que se pretende, tanto destruir las relaciones de cooperación y de identidad de los miembros de una sociedad, como la de forjar nuevas relaciones y nuevas identidades bajo ciertos modelos (2009, pág. 83). En otras palabras, una práctica social genocida y destierro que no sólo impide la convivencia, sino la posibilidad humana de resistirse a la instalación del mal a través de actos *violentos*.

Identificar esta práctica, tanto en Colombia como en su entorno mundial en el los últimos siglos, es un aspecto fundamental en esta investigación sobre el que se cimenta el esfuerzo por comprender la violencia *pura*, ya que con la identificación de esta práctica se atiende el asunto central de una tipología exclusiva de esta época, la de «genocidio».

Pensar las masacres junto a los otros tipos de actos de violencia con que aparecen, en términos de «genocidio», obliga a situar esta tendencia como algo que como se ha visto en toda la historia de la humanidad y sobre la que se identifica el carácter propio de la violencia de nuestro tiempo.

El término «genocidio» etimológicamente está formado por el sufijo latino *cidio* que significaría aniquilamiento y del prefijo *genos* cuyo sentido se debate, o bien entre la “comunidad de características genéticas”, o bien entre aquellos que pertenecen a una misma tribu (Feierstein, 2009, pág. 33). Sea cual sea el sentido del prefijo, el término fue configurado por el jurista judío Rafael Lemkin después del Holocausto, tras advertir hechos similares ocurridos durante toda la historia de la colonización europea. Este autor identificó las características de estas prácticas sobre la presencia de un programa organizado y liderado por un Estado que tenía como objetivo *destruir* físicamente un determinado grupo social (nacional, étnico, racial o religioso) para *acabar* con un patrón de valores e *imponer* unos nuevos (McDonnell & Moses, 2005, págs. 501-504).

A pesar de que esta práctica podía ser identificada durante los procesos de colonización, en realidad la expresión de «genocidio» se volvió “indispensable luego de que la propia Europa se sintiera conmocionada internamente por el paroxismo de las prácticas genocidas, que no la habían alarmado tanto cuando se trataba de pueblos coloniales es decir, de los que siempre habían sido «otros»” (Feierstein, 2009, pág. 42).

El término antes que como práctica o tendencia social de este tiempo fue conocido como un *tipo penal* contenido en códigos nacionales e internacionales. No obstante, tal acogimiento en el campo del derecho plantea un debate importante en torno a la especificidad de la conducta punible ya que la atención de la valoración no se establece sobre la conducta de los victimarios, sino sobre la *calidad* de las víctimas. Ello lleva a desviar la

atención que se ha de tener sobre la conducta humana, al carácter particular de las víctimas. En el afán por atender la presencia de una “nueva” práctica humana, el tipo penal sitúa el valor de la conducta punible en la particularidad de la víctima, y al hacerlo, plantea una dudosa condición de “desigualdad” en el momento de establecer una valoración sobre el acto mismo de asesinar (Feierstein, 2009, pág. 44). Esta es la razón por la que el Holocausto puede ser considerado antes que genocidio, una masacre.

El problema con la reducción del término «genocidio» está en el hecho innegable de que matar a alguien siempre equivaldrá a suprimir la existencia de alguien, “se mate a quien se mate”, sin distinción de carácter étnico alguno. Ello conduce a objetar que si se concreta el sentido del «genocidio» a partir del carácter de las víctimas se cae precisamente en lo que se quiere evitar o proteger, debido a que otorgar un “tratamiento especial” a las víctimas termina por legitimar “el propio orden excluyente que se pretende juzgar, al establecer que la muerte de algunos tiene más valor que la de otros” (Feierstein, 2009, pág. 38).

De hecho en 1946 la propia Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución No. 96 (I) termina por reconocer esta amplitud del término al señalar que el “genocidio es la negación del derecho a la existencia de grupos humanos enteros, como el homicidio es la negación del derecho a la vida de seres individuales”.

El término «genocidio» se presenta como una importante metáfora para comprender aquél hábito o práctica sistemática presente en los últimos siglos en la que se advierte la *necesidad* de “destruir”, de exiliar a “aquel” que por algún motivo, no “debe” compartir el mundo con el perpetrador. El «genocidio» antes que un tipo penal es una práctica habitual circunscrita al interés de *aniquilar* o *expulsar* de este mundo a miembros de la “raza humana” y por ello, en esta investigación se ha considerado como una realidad propia de los tiempos modernos que se instala en las masacres. Éstas, como conjunción de actos violentos buscan la expulsión de la tierra, o la negación de la posibilidad de compartir la tierra con un alguien que es catalogado ajeno, externo o diferente. El «genocidio», dice Arendt, “es un ataque a la diversidad humana como tal es decir a una de las características de la «condición humana», sin la cual los términos «humanidad» y «género humano» carecerían de sentido” (2008a, pág. 391)³⁶.

Las masacres en términos de asesinatos colectivos han aparecido durante toda la historia de la humanidad, pero la aparición sistemática de

³⁶ El contexto de esta definición de Arendt se da en la discusión en torno a *nuevos* tipos penales sobre los que el Tribunal de Jerusalén debía juzgar a Adolf Eichmann.

éstas en los tiempos modernos sobre población no combatiente se presenta como una “práctica social” en la que se intenta acabar con la diversidad humana para “corregir” o resolver lo indeseable, para resolver el riesgo de la pluralidad de hombres. De ahí que sea posible advertir que el carácter de las masacres, incluidas las ocurridas en Colombia, corresponden a una *práctica social genocida* en la que se intenta aniquilar lo que es diferente, lo que no debe *ser/estar*, lo que “debe ser expulsado de la tierra”. Este esfuerzo de destierro propio del hombre moderno lo lee Feierstein (2009, pág. 99)³⁷, apoyado en Zygmunt Bauman, como un procedimiento funcional, fundante y constituyente de esta época, que responde a un esquema “tecnológico de poder”, un esquema, que bajo su tipología puede ser constituyente, colonialista, postcolonialista o reorganizador.

Aunque no se coincida directamente con esta lectura, la reflexión de Feierstein (2009, pág. 192) interesa a la presente investigación porque pone el “dedo en la llaga” sobre el rasgo distintivo y constituyente de las sociedades modernas; esto es, sobre la realización de actos de violencia *pura*. Pero además en la realización de estos actos se logra establecer la presencia de «práctica social» vinculada a *prejuicios* o convicciones propias de la modernidad como la *soberanía*, la *igualdad*, la *autonomía*, desde los cuales se valida “la necesidad de «desaparición» del desigual”. Se trata de un esfuerzo que opera, o bien por la transformación del desigual a través de una *normalización* o “reinserción”, o bien por su asesinato o des-tierro del mundo compartido.

Admitir la existencia de una *práctica social genocida* no es ni puede considerarse una explicación de la realidad de violencia en Colombia y en otros Estados, sino como un *hecho* o fenómeno propio de tiempos actuales con el que se intenta imponer una *normalidad* y acabar con la diversidad humana a través de la expulsión definitiva del desigual que habita la tierra. Tal admisión, además del asombro que debe ser resuelto ante los hechos concretos de violencia, obliga a redirigir de nuevo la mirada a aquella convicción sobre “la forma de estar juntos” seguida en la modernidad. Dicho de otro modo, al admitir que en Colombia está presente la misma tendencia a la *práctica social genocida* propia de la modernidad, la atención sobre el drama social de las masacres debe vincularse al hecho de que aquella

³⁷ Feierstein realiza un ejercicio comparativo e interpretativo entre el nazismo y la experiencia Argentina. Como resultado de éste, admite la presencia de seis momentos en lo que llama “la reformulación de las relaciones sociales”: 1) la construcción de una otredad negativa, 2) el hostigamiento, 3) el aislamiento, 4) las políticas de debilitamiento sistemático, 5) el aniquilamiento material, y 6) la “realización simbólica” de las prácticas sociales genocidas (2009, págs. 207-239).

violencia extrema (matar, asesinar, torturar, etc.) es asumida como una solución o instrumento para vivir juntos.

Con ellas, aquella cuestión acerca de que la única alternativa del hombre para vivir juntos sea asesinar, se amplía a la pregunta en torno a cómo es posible que el ser humano sea incapaz de percibir «el mal» en estas acciones a tal punto que sin mayor resistencia la convierta en una práctica cotidiana y sistemática. El horror y la crueldad que se encuentran en los testimonios de víctimas y de perpetradores no puede dejar de lado el hecho de que estas acciones son realizadas por seres humanos, sobre seres de la misma especie. Para esta investigación éste debe ser el asunto central del esfuerzo por comprender la presencia de aquellos actos .

2. Colombia y su forma de juzgar «la violencia»

Hay un sitio llamado “el Restaurante” por el alto Naya. Ahí hay un combate cortico con el ELN. Después del combate capturan un guerrillero que le decía «Peligro» [...] y comienza a dar información para que no lo maten. Se comienza a hacer todo el recorrido para llegar a Puerto Merizalde y en ese recorrido «Peligro» comienza a señalar gente que eran guerrilleros. En esos enfrentamientos muere gente también de la guerrilla. Se interceptan mensajes de la guerrilla en donde [dicen que] mandan guerrilleros vestidos de civil, para ver dónde va nuestra tropa. Y nosotros los escaneamos para darle a esa gente muerte [...] Hay una señora que lidera esa organización de desplazados de Naya y dice que ella vio cuando descuartizaban a la gente con la moto-sierra. Sí se degolló la gente. ¿Por qué se degollaba la gente? Porque era un área donde estábamos en combate con la guerrilla y por no hacer bulla, por no ser detectado por el enemigo, se degollaba la gente. Se le mochó las manos a una sola mujer. De resto a ninguna otra persona se descuartizó [...] Ahí murieron dos niños. No son niños sino menores de edad, y mueren tres mujeres. Mueren 24 ó 25 personas. No cien como dicen los de Naya. Entre los 25, hay cinco que son NN. ¿Si yo vivo en una comunidad y soy de esa comunidad, cómo es que soy N.N? [...] Entonces no era la comunidad la que estaba también sola ahí [...] Y las mismas víctimas también lo dicen, que quien señaló a toda la gente fue «Peligro» [Nosotros] nos basábamos en la información del guerrillero ¿Nosotros cómo combatíamos la guerrilla? De la misma forma que ella combatía. Por eso nosotros éramos más efectivos [...] porque si nosotros sabíamos que era guerrillero lo dábamos de baja.

Testimonio José Everth Veloza García, alias “HH” (T.21)
Comandante del Bloque Bananero y Bloque Calima «AUC»

Yo presencié la descuartizada de un señor que lo mataron porque dizque pedía plata a nombre de las Autodefensas. Yo presencié eso porque me llevaron para que presenciara, me llevó el escolta del comandante Jhon, que Jhon está en la cárcel [...] yo miré y a él lo llevaron vivo hasta la maraña, ya tenían el hueco listo de por ahí 80 cm. de profundidad y por ahí un metro de ancho, el hueco es pequeño, bueno entonces al señor con el machete le quitaron toda la ropa y lo dejaron desnudo, y Lucas, el que me llevó a ver, le daba puñaladas y le decía que hablara, que dijera la verdad, porque el señor lloraba y decía que no hacía eso, y le daban planazos en la espalda y le decían que dijera la verdad, que hablara.

Bueno, ahí lo hicieron arrodillar al frente del hueco y Lucas le decía que hablara que porque si no lo mataban, y ese señor arrodillado decía que no lo mataran, y lo tiraron boca abajo con la cabeza metida en el hueco, es decir, en el vacío, y antes de mocharle la cabeza, Lucas le pasó la peinilla por el cuello y lo cortó un poco, y el señor lloraba y lloraba que no había hecho nada, y Lucas le dijo “ahora sí, como no quiere hablar, le voy a mochar la cabeza” y entonces Lucas lo cogió del pelo de la cabeza de la parte de la frente y le cortó el cuello, le mochó la cabeza, y el señor siguió botando la sangre, y Lucas se le paraba encima del cuerpo y le brincaba y se reía, tiene una risa como tétrica, y luego ya se desangró, ese señor para mí era desconocido, a él lo llevaron de Florencia, era bajito, gordo, barrigón, trigüeño, tenía bigote, cabello normal lacio, tenía unos 35 años.

Testimonio Efrén Martínez Sarmiento (T.12)
Comandante del Comando sur «AUC»

En la masacre de Las Tangas yo estaba normal, empezando. Estuve cuando recogieron a la gente en Pueblobello. Primero fueron diez, pero hubo bastantes. Estaba en la finca y me fui para la entrada cuando llegaron con ellos. En Urabá hubo incluso una persona de nosotros que tocó combatirla. Un patrullero que se salió de las manos. Mataba mucha gente, mochaba mucha cabeza. Se ponía desesperado y decía: quiero matar. Se tomaba un vaso de sangre, descuartizaba las personas a cuchillo. Eso lo hacía delante de los civiles, delante de los niños. Una vez lo mandaron para San José de la Montaña. Se puso a gritar que quería matar y lo castigaron. Entonces se puso a beber y en esas amarró a un pelao. Fue en el 96. Hablé con el pelao y lo solté, lo llevé donde la mamá [...].

Después hablé con el cura y le dije: cuando vea ese muchacho por acá me avisa. Pasé el informe y me dijeron que lo matara. Tocaba estar detrás de él y así no servía. Le dije qué le pasa y dijo: quiero matar. Por qué no se mata usted primero, le respondí. Con otros seis compañeros le quite el arma. Si no lo mataba, él me mataba. Ahí fue cuando lo maté en las afueras del pueblo.

Testimonio Francisco Enrique Villalba, alias “Cristian Barreto” (T.13)
Comandante «AUC»

Entre fosas cubiertas para hacer olvidar y fosas que intentan ser descubiertas para evitar el olvido, entre secuestros, desapariciones, desplazamientos, masacres y asesinatos, en medio de todo este tipo de acciones relacionadas con la *violencia*, los investigadores que las estudian en Colombia responden a la exigencia que imponen tales iniciativas.

Como parte de una realidad, el esfuerzo por comprender y explicar lo relatado se intensifica en un país donde, como se vio en el capítulo anterior,

las acciones *violentas* no sólo persisten, sino que aumentan en cantidad y variedad de estéticas y de protagonistas; un país en donde la violencia, parafraseando a Gabriel García Márquez (1978, págs. 32-33) es de todo el pueblo y a la misma vez no es de nadie, y de la que, como habría pensado uno de sus personajes, ninguna noticia es más sorprendente que la del mes entrante (García Márquez, 1961, pág. 70); un país en donde las variaciones de las modalidades obligan a reevaluar las respuestas obtenidas en un estudio anterior.

No obstante, y a pesar del esfuerzo por comprender y explicar la violencia, su sentido parece seguir oculto. ¿Algo falla? Quizás. La pretensión moderna de la ciencia por dominar la naturaleza y corregir lo incorrecto — cualquiera que sea el significado de eso— no se alcanza. No es posible comprender lo que pasa en Colombia. La pregunta que se impone es sobre la forma en que intenta ser comprendida y explicada, y en particular sobre las convicciones o supuestos desde donde son planteadas las preguntas y explicadas las iniciativas de violencia en Colombia.

Tener conciencia de la violencia a partir de las convicciones o de “hitos provisionalmente fijados” con los que se examina y evalúa la *violencia* es la forma por la cual se *apuesta* para avanzar en su estudio. Allí es donde se ubica el esfuerzo de la primera parte de este trabajo. No interesa escudriñar y conjeturar en su naturaleza, sino enfrentar, de forma crítica, el juicio humano sobre ella para hallar sentido a la perplejidad que deja en su paso por el mundo.

La comprensión de los supuestos con que surgen las preguntas y se proponen las respuestas pueden orientar el camino hacia la obtención de un punto de partida. Un punto de partida que, como lo sugiere Ricoeur (2004, pág. 482), no representa la ilusión de la primera verdad. Por tanto, se trata de una “conquista” del pensamiento en el lenguaje, con la que se busca comenzar “sin ningún supuesto previo”, o por lo menos, en el ejercicio crítico de los supuestos desde los cuales se juzgan las iniciativas de violencia en este país latinoamericano. Se acepta, por tanto, que “el primer quehacer no es comenzar, sino, en medio del habla, volver a acordarse; volver a acordarse, con vistas a comenzar”.

2.1 Convicciones y relatos sobre la violencia en Colombia

En un estudio preparatorio para la presente reflexión se hizo un ejercicio de rastreo sobre los criterios y supuestos con que los investigadores en Colombia se aproximan a explicar los fenómenos de

violencia³⁸. El propósito de aquel trabajo³⁹ fue conocer las convicciones sobre las que se consideran o mensuran las acciones de violencia, y sobre las que, al mismo tiempo, se reeditan las preguntas y plantean las hipótesis de investigación sobre el tema. Responder la pregunta qué sentido tiene el término *violencia* para los investigadores del tema en Colombia fue el objetivo primordial. Para alcanzarlo se indagó específicamente en los criterios, las convicciones y los supuestos con los que se evalúa y estudia la violencia en este país. El estudio se hizo sobre 121 proyectos de investigación disciplinar inscritos en 2007 en la base de datos del Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología – Colciencias (plataforma ScienTI).

A pesar de la diferencia de perspectivas desde las cuales se aborda la violencia en Colombia, en este estudio fue posible identificar la convergencia en tres supuestos ontológicos sobre la violencia.

El *primer supuesto* se halla en la convicción de que la violencia es un evento *provocado, determinado o causado*. Con este supuesto, al buscar el sentido de un acto *violento*, se piensa inmediatamente en una causa intrínseca a su aparición. Por tanto, se asume la existencia del acto *violento* —al decir de Hume— como una “conexión necesaria” con *algo* que la genera – un *algo* que, como causa, se interpreta como la simiente de la violencia.

Sobre este primer supuesto, en las investigaciones sobre el tema la mirada se deja de posar en el acto *violento* en sí, y se desvía a ámbitos distintos a éste. Debido a esta referencialidad, la mayoría de los estudios se hacen preguntas en torno a *situaciones, factores o condiciones* del acto *violento*. Con ello, en los estudios de violencia en Colombia se insiste hasta la saciedad en buscar anormalidades de cualquier índole, desde neurológicas hasta sociales, políticas, económicas, geopolíticas, psicosociales, entre muchas otras.

En el esfuerzo por explicar la violencia, los investigadores forjan hipótesis en la identificación de tales factores y los concretan en asuntos como, por ejemplo, una cultura política anquilosada, la difusión de información violenta a través de los medios de comunicación, un sistema educativo problemático, la presencia de un sistema sociopolítico inestable en las regiones del país, el desempleo, el alcoholismo o simplemente —y entre muchas otras realidades— la convivencia cotidiana con una de las organizaciones de tráfico de drogas más amplia del mundo.

³⁸ Estudio preliminar de investigación *Aproximación y análisis a las convicciones de evaluación y estudio de la violencia en Colombia* en el marco del Doctorado Interdisciplinar en Comunicación. Departament de Teoria dels Llenguatges. Universitat de València. Valencia. Noviembre 2007.

³⁹ Para ampliar este estudio, cfr. (Ramírez Castro J., 2010, págs. 67-93).

En síntesis, bajo este supuesto el acto *violento* no existe *per se*, sino que brota de algún tipo de situación, la cual, siendo extrínseca al propio acto *violento*, se prevé como caldo de cultivo para la aparición de este último. A partir de este supuesto, y en términos de Sodr  (2001, págs. 19-21), se parte de la concepción de la violencia como un estado, como “algo «ya all »” al que subyace una tendencia o inclinación natural, o social, frente a la acción violenta.

El *segundo supuesto* se halla en la concepción de la violencia como un evento *performativo*; esto es, como un una acción *hecha, realizada, ejecutada*. Se trata de un adjetivo referido a la acción humana que la presenta como parte de una obra de teatro, una acción llevada a cabo por un *intérprete*, quien —con todo y redundancia— *interpreta* un papel según leyes, normas o estructuras preestablecidas (Austin, 1982; Butler, 2001). Bajo este supuesto, intérprete y acto se escinden por principio, y el vínculo entre ambos es ubicado en aquellas normas pre-existentes a la aparición del acto.

A la sombra de este prejuicio el ser humano y su subjetividad no intervienen directamente en el acto.  l no decide sobre su acción. Se asume que existe una sujeción del intérprete o actor a una especie de guión fijado por las circunstancias, los factores o las condiciones. No se concibe por tanto un sujeto con responsabilidad alguna sobre la acción. De esta forma, el acto *violento* se asume como un evento agenciado⁴⁰ por seres que no parecen tener más alternativa que aquella que indica la existencia del “estado «ya all »” (natural, social, político, etc.) y que da lugar a la violencia.

Esta pista se ve con mayor claridad en los cuerpos de las investigaciones, pues la cualidad de personas, grupos o comunidades donde se indaga por la *violencia* se define en relación con las circunstancias o los factores, de donde se estima que germinan. En otros términos, los actores de la violencia, cuyo comportamiento o conducta es considerada *violenta*, en muchas ocasiones son definidos en relación con el supuesto que lo causa. De esta forma si, por ejemplo, las enfermedades mentales, el incumplimiento de los derechos políticos, sociales y económicos, el alcoholismo o la drogadicción, los trastornos psicosociales, el desplazamiento o el maltrato, entre otros, son estimados en las hipótesis como causas de la violencia, entonces los grupos de investigación son, respectivamente: enfermos mentales, ciudadanos con derechos, adictos, “niños con trastornos psicosociales”, desplazados, niños o mujeres maltratadas.

⁴⁰ Se refiere a un evento forjado por una entidad que no tiene la posibilidad de tomar decisión sobre el mismo. Alude a una visión en la que el agente o la entidad que realiza el acto se observa como una unidad comprometida y condicionada con una estructura que condiciona su actuación.

Es así como, con este segundo supuesto, se desestima la participación de los seres humanos y de su subjetividad en los actos violentos. La participación activa de una conciencia o de un sujeto ético es suprimida en el mismo presupuesto causal con el que se examina y evalúa la violencia. La visión sobre el ser humano es que este está obligado a actuar como actúa, y su acto *violento* se explica como respuesta a ese “estado «ya allí»” en el que está subsumido social, mental, psíquica, biológica y hasta moralmente.

El *tercer y último supuesto* desde el que se evaluaría y examinaría la violencia en Colombia fue encontrado precisamente en el carácter de aquel “estado «ya allí»” desde el que germina la violencia y gracias al cual el ser humano realiza el acto. En las hipótesis estudiadas, dicho estado es asumido como *contrario a una manera específica de ser de las cosas*. Se trata de un estado que irrumpe o altera una dinámica armónica de actuación y comportamiento mutuo. En este sentido, el carácter de aquello que hace germinar la violencia y que conduce al hombre a actuar en ella se opone a un orden previo, un orden que existe y que subsiste a cualquier la alteración. Las circunstancias promotoras o provocadoras de la violencia se prevén como la antípoda de la forma en que *a priori* estaría organizada la dinámica de un sistema cualquiera (biológico, neurofisiológico, social, político⁴¹, económico, etc.).

Lo interesante está en que desde este presupuesto los investigadores sostienen una antinomia entre el acto *violento* y aquel orden trascendental que gobierna *per se* las acciones, conductas o comportamientos entre seres humanos. Aquellos actos violentos parecen abandonar su realidad en este mundo y dejan de ser proscritos por el dolor y el daño que dejan entre los hombres, para pasar a ser condenados por la idea de que éstas acciones son contrarias a un orden. Quizás esta es la razón por la cual el objetivo tácito de muchos de los estudios que encontramos no es comprender la acción humana que generó perplejidad, sino atenuar, acabar o erradicar aquello designado como «la violencia».

2.2 Prejuicios sobre violencia y realidad colombiana

Toda pregunta lleva inserta una respuesta la cual se orienta por convicciones que, antes de ser un obstáculo, son un camino de reflexión. En esta senda se ha encontrado que al interior de los estudio sobre «la violencia» en Colombia el acto concreto definido como *violento* no tiene mayor relevancia. Da igual si se intenta dar

⁴¹ Este presupuesto se ve insinuado en el hecho de que son pocos -por no decir nulos—los estudios de la violencia en este país sobre la llamada “violencia institucional”, burocrática o del Estado.

sentido por medio de la explicación a la tortura, a la violación, al asesinato, al secuestro, etc., a todas estas acciones se las contempla como formas indistintas de aparición de «la violencia» y, para su examen y valoración, ésta tiene un carácter ontológico que puede resumirse así:

- a. los actos son causados por una suerte de circunstancias, factores o situaciones extrínsecos al hecho violento,
- b. quienes realizan todos estos actos son actores que *actúan* conforme a, o condicionados por factores naturales, sociales, culturales, económicos, políticos, geográficos, etc. en los que están inmersos;
ergo,
- c. los actos no tienen un responsable ético, y
- d. el carácter “violento” del acto está en que son contrarios a un orden o a una disposición previa que es indicativa del modo —natural o social— de estar entre nosotros.

A la sombra de esta caracterización se elaboran estudios, se establecen hipótesis y se reeditan preguntas sobre la aparición sistemática de actos violentos. La cuestión a reconsiderar es la limitación que esta caracterización, y dichas convicciones suponen, debido a que con ella es posible caer en paradojas que no abren o proponen ningún sentido o que llevan a afirmaciones insostenibles en la realidad.

Se encuentran afirmaciones en las que, por ejemplo, aquella idea de una acción contraria a un orden parece ser precisamente “el reverso y la modalidad misma de funcionamiento del orden político” (Uprimny Yepes, 1993, pág. 107), o el “medio privilegiado de hacer política en Colombia” (Gallón Giraldo & Uprimny Yepes, 1990, pág. 37). Dicho de otro modo, aquello que despreciamos por ser contrario al orden llega a ser considerado como el orden mismo de las acciones políticas entre los colombianos. Ello nos genera dudas sobre este tipo de conclusiones ya que resultan ser, si no contradictorias, insuficientes.

Otro lugar de sospecha se encuentra en aquellos estudios que parten de la “relación necesaria” entre situaciones concretas de las comunidades y la aparición de actos *violentos*. Bajo este vínculo causal, los investigadores se obligan hasta la obsesión a imputar sobre una o varias situaciones la responsabilidad genealógica del acto *violento*. En otros términos, la situación identificada como *germinal* se establece como su fundamento universal⁴². El problema se halla cuando la fórmula causal intenta ser aplicada a todas, o *en* todas, las comunidades o grupos sociales.

Si, por ejemplo, se atribuye a una situación «x», como la pobreza, la exclusión social, la presencia de narcotráfico o la existencia de los altos índices de criminalidad que se vive en el Magdalena Medio —y dado que el factor es universal— se supondría que en poblaciones con padecimientos similares habría índices similares de criminalidad. Sin embargo, cientos de poblaciones invalidan la

⁴² Son situaciones que dentro de los estudios revisados se definen como “*causas objetivas*” (Sarmiento & Becerra, 1998) debido a que con éstas se localiza evidencia empírica.

hipótesis. Existen múltiples comunidades en las que, a pesar de tener los mismos o peores niveles de pobreza, los índices de criminalidad son bajísimos. En la aplicación positiva de esta fórmula, el supuesto sobre la causalidad genera serias dudas.

Algunos estudios endógenos sobre el asunto de la *violencia* en este país advierten de las limitaciones que este supuesto genera en la construcción de las preguntas de investigación. Con el uso de metodologías distintas (cuantitativas y cualitativas) y enmarcados en intenciones diferentes (estudios diacrónicos y sincrónicos) se encuentran estudios en donde cruzan índices o promedios relativos a situaciones de dichas *causas objetivas*, con indicadores de crímenes (asesinatos, robos, violaciones, etc.), el resultado es la presencia de cifras dispares de la supuesta correlación⁴³, la cual no puede ser extrapolada a poblaciones o comunidades distintas. Dicho de otra manera, el resultado es la estigmatización de comunidades que por tener, por ejemplo, un alto índice de desempleo, tienen determinadas cifras de crímenes; cifras que en ocasiones las poseen otras poblaciones con bajo índice de desempleo.

Ahora bien, a pesar de que estas convicciones sean cuestionables por sus limitaciones en la aplicación práctica, los investigadores del tema en Colombia insisten en resolver la perplejidad que experimentan como espectadores —casi cotidianos— de actos de *violencia*. Sobre ellos reeditan y reconfiguran sus preguntas y, por tanto, sus respuestas. La historia de violencia en Colombia, su increíble incremento en los últimos 60 años y, sobre todo, la novedad de estéticas, actores y escenarios, han obligado a los investigadores a incrementar sus estudios sobre el tema y a reconsiderar las hipótesis. En cada intento por reconsiderar y reeditar las preguntas de investigación se mantiene incuestionable la creencia en torno al carácter ontológico y ontogenético de la violencia.

Es quizá por ello que en la gran mayoría de los estudios se encuentran dos grandes tendencias. Por un lado está el intento de pluralizar la(s) violencia(s) a partir de los factores que se creen generadores de ésta y, por otro lado, a partir de dicha referencia multifactorial se propone la llamada *explicación multicausal* de la *violencia* (Gaitán & Montenegro, 2000, pág. 21).

La primera tendencia es propia de toda la historia reciente de los estudios de violencia en este país. Se alude a aquellos que van desde el que podría ser estimado como el *estudio inaugural* de violencia en Colombia de 1987 hasta la gran investigación auspiciada por el Banco Mundial sobre el tema, doce años después⁴⁴.

⁴³ Existen estudios opuestos a esta posición tales como *Determinantes del crimen violento en un país altamente violento: el caso colombiano*. Allí se concluye, por ejemplo, que las “variables socioeconómicas como pobreza o desigualdad afectaron muy poco el comportamiento de la tasa de homicidios” (Sánchez Torres & Núñez Mendez, 2001). En otro estudio, en el que se aplican metodologías estadísticas, se rechazan de plano la relación entre pobreza y actos de violencia como los homicidios (Sarmiento & Becerra, 1998; Montenegro, Posada, & Piraquive, 2000).

⁴⁴ En 1988 el Gobierno Nacional conforma una *Comisión de Estudios sobre la Violencia* para que realice la primera gran investigación científica sobre el tema cuyos resultados son publicados en el mítico libro *Colombia, violencia, democracia* editado por la Universidad Nacional de Colombia

En la primera gran investigación, una Comisión formada por sociólogos, historiadores, filósofos y antropólogos fue la encargada de hacer un balance sobre la situación de violencia hasta esa época. En los resultados, publicados en el mítico libro *Colombia: violencia y democracia*, se realiza la primera taxonomía sobre «las violencias». Este país estaría inmerso en la violencia política, la urbana, la organizada, la realizada contra minorías étnicas, la familiar y la transmitida a través de los medios de comunicación.

En medio de «las violencias» se afirma que en Colombia existe una “cultura de violencia que se reproduce a través de la familia, la escuela y los medios de comunicación, como agentes centrales de los procesos de socialización” y se concluye la necesidad de intervenir en factores de cada una de «las violencias» debido a que ellos conducen a su reproducción. Es así como, para el caso de la violencia política, por ejemplo, se habría de atender factores genealógicos como la desigualdad social, la pobreza y la inexistencia de posibilidades de participación democrática. O para el caso de la violencia organizada, se advierte la necesidad de atender factores como la impunidad.

Doce años después, y tras vivir el período de mayor violencia en toda la historia de Colombia, aparece en el debate nacional un nuevo estudio sobre el tema; esta vez auspiciado por el Banco Mundial. En 1999, un grupo de investigadores norteamericanos reconsidera la taxonomía y, de seis *tipos* de violencia, la clasificación es reducida a tres: la política, la económica y la social. El criterio con que se realizó esta taxonomía de nuevo fueron los supuestos factores genealógicos de la violencia, que motivan de forma *consciente* o *inconsciente* la toma o el mantenimiento por la fuerza del poder político, económico o social. En este estudio se pone en evidencia la convicción de que existen situaciones que determinan dichos actos en este país.

No obstante en este estudio la fórmula se complejizó, pues si bien se estimaron tres tipos de violencias, a cada una de ellas se le fijaron *niveles* distintos —el estructural, el institucional, el interpersonal y el individual⁴⁵— y siete causas concretas: la presencia mínima del Estado, la criminalización de la protesta social y política, la corrupción y la impunidad dentro del Estado, la aceptación social de la

(Comisión de Estudios sobre la Violencia, 1988). Desde entonces, los estudios sobre el tema se popularizaron. Cabe señalar que hasta dicho año, sólo Paul Oquist, bajo el título *Violencia, política y conflicto en la sociedad colombiana* (1978) habría publicado la primera y única investigación que existía. En este estudio también se habría intentado escudriñar sobre *factores*, sólo que en esta ocasión lo habría hecho desde categorías marxistas con las que se esgrimía que la violencia era producto de la cultura gestada por el derrumbamiento del Estado a mediados del siglo XX.

⁴⁵ En el nivel individual y desde una tradición propia de la psicología ambientalistas, los factores indicados sobre los que dan “respuestas habituales” son la historia y la constitución biofísica y ontogenética. En el nivel llamado “interpersonal” se advierte la necesidad de observar el contexto inmediato de la interacción; y en el institucional se definen como factores el de las redes sociales (formales o informales) y el de los grupos de identidad. Por último, en estructural, el lugar ontogenético de los actos violentos se ubican en políticas, opiniones, creencias y normas culturales “distribuidas” por la sociedad.

violencia como disputas sin resolver, la fragmentación regional cultural, política y económica de Colombia, la delegación de la autoridad a poderes locales, y por último, la interacción entre violencia rural y urbana (Solimano, Sáez, & Moser, 1999, págs. 1-74).

Como se ve, en estos estudios de referencia subsiste un interés por hallar esquemas de lecturas en la distinción e indicación de factores pues éstos, y así se establece en las conclusiones, se asumen como fuentes genealógicas de los actos violentos. Esta situación se hace latente en los estudios que ofrecen *explicaciones multicausales*.

Bajo el supuesto de que la violencia tiene causas y ante la forma polifacética en que aparece cotidianamente en Colombia, se encuentran estudios que indagan el abanico de *fuentes de violencia*. La cuestión de esta tendencia explicativa se encuentra en que se desvía por completo el ejercicio de investigación a las presuntas *fuentes* que dan lugar a los actos y, con ello, las propias preguntas de investigación son desde el principio la respuesta.

Es decir, si se señala que el origen de la violencia es la pobreza, y a partir de este presupuesto el esfuerzo se encamina a estudiar, por ejemplo, *los niveles de pobreza de una comunidad*, la conclusión sólo puede darse sobre el factor que se estudia. En este tipo de estudios, ni las preguntas se hacen sobre el(los) acto(s) violento(s) en sí mismo(s), ni la observación de campo se alimenta de los hechos. El punto de partida son las presuntas *causas* de la violencia, y todo el esfuerzo por estudiarla se realiza sobre situaciones ajenas a los actos. La conclusiones, por tanto, sólo se dan sobre el factor o la situación, en el abandono absoluto de los actos o hechos que motivan el estudio.

Este problema sobre la investigación de la violencia en Colombia asume otra dimensión más importante si se recuerda que aquellas causas se asumen como condiciones dadas, como un “estado «ya allí»” que determina la acción del ser humano. Desde tal creencia, la tendencia multicausal de estudios sobre la violencia habría llevado a considerar que ésta es un problema estructural de la sociedad colombiana. Por ello, existe la consideración popular de que en este país impera una especie de “cultura de la violencia”, o que la “violencia es un fenómeno cultural generalizado en Colombia y enraizado en su historia” e incluso, que “los colombianos son violentos por naturaleza o por genética”.

Los esfuerzos por entender la sistemática aparición de actos de violencia en Colombia desde estas convicciones no pueden ni deben ser desestimadas. Ellas representan una importante tradición. No obstante, en medio del camino reflexivo es fácil identificar las limitaciones que cargan consigo estos acercamientos y que llevan poco menos que a estimar «la violencia» como una condena bajo el condicional de unos factores o de unas determinadas situaciones.

El círculo para resolver la perplejidad de la violencia se cierra en el prejuicio de las preguntas inicialmente plantadas. El esfuerzo por estudiar, explicar y comprender la *violencia* termina en un callejón sin salida debido a que la explicación causal lleva, con total confianza, al mismo pozo, a las mismas conclusiones o los

mismos lugares comunes. Se insertan en una lógica que podría resumirse en el siguiente silogismo: si el acto *violento* está causado por una situación «x» —o varias—, y la *violencia* lleva a una situación «y», entonces la situación «y» conduce a la situación «x». Por ello, a pesar de que los investigadores,

especialmente los que han utilizado técnicas analíticas modernas, han propuesto un buen número de hipótesis sensatas en la reflexión científica sobre la violencia, no dejan de aparecer los mismos lugares comunes de siempre: que los colombianos somos violentos por naturaleza, que somos excesivamente egoístas o individualistas [somos peores que los demás hombres del planeta], que nuestra violencia desbordada es el resultado de la pobreza o de que somos un país injusto [es decir, el crimen es una buena medida del castigo por nuestros pecados], que es una consecuencia de la llamada ausencia del Estado [quienes sostienen esta tesis, dicen que si se construyeran más acueductos o caminos, la gente dejaría de matar], etcétera (Montenegro, Posada, & Piraquive, 2000, pág. 48).

2.3 Dudas e inquietudes de la investigación sobre «la violencia»

2.3.1 El malestar en Colombia

Después de tres décadas de estudios constantes, algunas voces empiezan a reflexionar sobre el esfuerzo realizado en Colombia para explicar el eje narrativo de su historia: la *violencia*. La realidad cotidiana así lo impone. El recrudecimiento y la indeterminación de su aparición, junto con el continuo intento de lograr su explicación o comprensión desde los anteriores supuestos, sugieren la imagen de un material viscoso que se desborda entre los dedos de los investigadores mientras intentan sujetarla. La frustración surge cuando la aparición cotidiana de actos violentos atraviesa los dedos sin que en estos quede algún resto del esfuerzo.

En medio de una especie de frustración, en los últimos diez años se han empezado a escuchar voces de autocrítica y propuestas alternativas. Se trata de voces disonantes que pueden resumirse en dos perspectivas⁴⁶.

En la primera, aunque se reafirman las *explicaciones multicausales*, se critica la metodología de trabajo al considerar que la limitación de las investigaciones se encuentra en la inexistencia de un trabajo inter-

⁴⁶ Existe otro programa de crítica que reclama el direccionamiento estatal y de otras instituciones internacionales (B.M.I.) de las investigaciones sobre violencia en Colombia. En términos generales, se estima que esta intervención, producto de la comodidad política y económica de algunos intelectuales, ha generado un “estancamiento académico”. De esta forma es más fácil ser un *experto* frente a la violencia que un *crítico*. Su principal argumento está en que no se puede sostener el balance entre “el criticismo y la conformidad, o entre lo contestatario y la experiencia” (Villaveces Izquierdo, 1998, págs. 79-88).

multidisciplinar con el que sea factible dar cuenta de todos los aspectos multifactoriales de un mismo problema. Según estas voces, es necesario explicar la complejidad ontogenética de la *violencia* en la «correlación de factores». Ésta es, para ellos, la forma más segura de alcanzar su comprensión y explicación. Debido a que no hay un trabajo conjunto entre todas las disciplinas científicas, la falta de diálogo disciplinar sólo habría llevado a la restricción intrínseca de la información descriptiva y a la imposibilidad de generar análisis teóricos fragmentarios sobre la causalidad (Gómez Buendía, 2003; Sweig, Rockefeller, & Rockefeller, 2004; Cotte Poveda & Cotrino Sossa, 2006; Sarmiento & Becerra, 1998; Solimano, Sáez, & Moser, 1999).

Mientras la mayoría de esta perspectiva crítica se fragua en la sociología y la ciencia política, en la economía y la antropología se ha empezado a constituir un frente revisionista más radical, en el que se cuestiona el presupuesto causal de la violencia⁴⁷. Sólo que esta visión prescinde del supuesto de las *causas objetivas*, porque considera que no existe *evidencia empírica*, razón por la cual propenden por una explicación holística del *fenómeno* y por el descubrimiento de enunciados nomológicos sobre la *violencia*. De manera concreta, se critica tanto aquella tendencia de análisis instrumentalista en la que se reduce “la violencia a fenómenos compuestos por un conjunto de variables dependientes e independientes” para intentar visualizarlo en el tiempo, como aquella opción que plantea una lógica de reacción de los actores de la violencia. El primer tipo de análisis técnica “tanto el fenómeno que quizás aniquila incluso la posibilidad de recomponer la memoria misma de esos eventos”. En el segundo, se privilegia “la recomposición de memorias simuladas en la medida en que insisten en construir relatos sobre las lógicas y discursos de sujetos colectivos, sin dar fe de la profunda implosión, fraccionamiento y agotamientos de estos mismos” (Villaveces Izquierdo, 1998).

En medio de estas críticas, se les reprocha a los académicos e intelectuales su aparente ceguera ante la realidad al considerar que la observación desprevenida de periodistas y viajeros es más clara que la de aquellos que hacen frente a la violencia desde supuestos científicistas.

⁴⁷ En estas disciplinas, según un estudio sobre los criterios de investigación en la violencia, se impulsaron dos programas de investigación sobre la violencia: el de los «efectos» y el de «la simbólica» de la violencia. El primero, dentro de una perspectiva economicista, y el segundo, dentro de una perspectiva antropológica, representan excursiones novedosas de lectura de la violencia. Con ellas, a finales del siglo XX se habría empezado a revisar el supuesto de la causalidad.

La ideología es tan poderosa —se llega a decir— que, al mirar la violencia de Colombia, sacan automáticamente de sus mentes y repiten los refranes, clichés y eslóganes que se refieren a la pobreza, la exclusión y las demás «causas objetivas». Esto no les permite ver lo obvio, que la violencia tiene mucho más que ver con el narcotráfico y con el desplome del sistema judicial en el país que con las explicaciones tradicionales, que han sido repetidas desde cuando no había narcotráfico —cuando la violencia no había adquirido los niveles de los últimos años— (Montenegro, Posada & Piraquive, 2000, p. 119).

Ahora bien, sobre el intento paralelo fundado en la alternativa multifactorial esta perspectiva mantiene la desconfianza. Uno de sus principales argumentos está en el riesgo de simplificación de los hechos. La razón esgrimida se explica porque las hipótesis forjadas en tal alternativa multifactorial se construyen sobre las “falacias” de la teoría sobre las «causas objetivas de la violencia», las cuales no resisten ni las pruebas del tiempo ni las comparaciones internacionales.

En medio de la crítica al abordaje tradicional de la violencia, en esta visión se apuesta por una mirada a las “peculiaridades” y “características” que rodean el(los) acto(s) *violento(s)*. Se sugiere entonces, y por decirlo de algún modo, redireccionar la mirada sobre la violencia y pasar de observar los factores a revisar los *fenómenos* que rodean y explican cada hecho. De ello se han dado dos explicaciones.

La primera, fundada en la economía, examina la violencia como parte de una dinámica histórica, resultado de una suerte de condiciones materiales dadas (Gaitán & Montenegro, 2000; Montenegro, Posada, & Piraquive, 2000). Su preocupación no está en el *lugar* donde se gesta la violencia. La inquietud principal de esta senda está en la multiplicidad y diversidad de fenómenos dentro de los que se inserta la *violencia*. De esta forma, la *violencia* se comprende como parte de una correlación de procesos sociales y económicos que han soportado —y que soportan— la dinámica social.

Por su parte, la segunda explicación, fundada en la antropología, se desvía del análisis económico. Interesados más por los componentes que constituyen el acto *violento*, tales como la crueldad, la supervivencia, la brutalidad, etc., optan por discutir sobre los fines y las motivaciones que instan a las actuaciones violentas. Alejados de la concepción estructural de una «cultura de violencia», en sus análisis se centran en el estudio de

símbolos, representaciones e imaginarios⁴⁸. Estas categorías son parte del acto *violento*, que sin determinarlo, lo explican, pues se trata de referentes insertos en éste.

Tras recorrer el camino de las opciones y observar las propuestas del sector autocrítico de la investigación sobre violencia en Colombia, es posible afirmar que existe un punto en crítico común: los estudios sobre el tema tienen limitaciones y las limitaciones se relacionan con la *causalidad*. No obstante, sea en el intento de prescindir de este supuesto, o de reforzarlo en el estudio de la interdisciplinariedad, se insiste en ver el acto llamado *violento* como un acto realizado por actores que *actúan* condicionados por distintos factores. En ninguno de estos actos hay un responsable ético y la violencia es proscrita por ser contrario a un orden. Ello lleva a que en estos estudios se mantenga “la preocupación y el interés por diagnosticar adecuadamente al paciente” (Castellanos Camacho, 2007).

2.3.2 El malestar en América Latina

Las voces autocríticas no se han hecho sentir sólo en Colombia, sino que también se han hecho presentes en los estudios sobre violencia en América Latina, en particular, después del declive de la Guerra Fría y la caída del muro de Berlín. Se toman como referencia estos hechos históricos, pues fueron de particular importancia en la política interna de los países de la región. Después de este período se acabaron las dictaduras, desaparecieron un gran número de guerrillas y tornó la democracia a países como Chile y Argentina.

Por este cambio en el panorama mundial, la tensión internacional en estos países disminuyó y se presentó una gran transformación de «las violencias» (Briceño-Leon, Camardiel, & Avila, 2002). De acciones violentas vinculadas con un conflicto armado o revolucionario identificado como un único frente de atención se habría pasado paulatinamente a una violencia heterogénea —también llamada «multicefálica»—, con apariciones diversas en zonas urbanas y rurales.

En los últimos treinta años, la criminalidad —en referencia a las acciones tipificadas en la ley penal de cada Estado— se habría incrementado de forma generalizada tanto en países que habían mantenido altos índices hasta finales de los 80 (Colombia y El Salvador) como en aquellos que tenían tasas bajas de homicidios (como Argentina, Costa Rica y Venezuela). La multiplicación de los actores, de los modos y de los escenarios fue tal que en

⁴⁸ Es de destacar el trabajo de Elsa Blair en este aspecto, quien dice apostar “por una reconceptualización de lo político que permita salir de esos esquemas demasiado «racionales-instrumentales» para pensar la política” (2009).

2012 la Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDD) declaró que Latinoamérica es la región con mayor índice de asesinatos (30.5 x 100 mil/hab.) y de forma simultánea el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) señaló en el 2013 que según las cifras el homicidio era una “epidemia” en 11 de los 18 países de la región.

Por esta razón, entre otras, la inquietud sobre el aumento de actos de violencia se vio acrecentada no sólo por las cifras, sino porque contradecía todas las expectativas sobre los regímenes democráticos sostenidos durante las dictaduras y la inestabilidad de la Guerra Fría. Se habría supuesto por más de dos décadas y durante el período oscuro de dictaduras y de las «luchas revolucionarias» que la violencia disminuiría cuando éstas desaparecieran. A pesar de la ausencia de éstas, los índices de criminalidad habían crecido de forma exponencial cada año.

A partir de allí se puede decir que, al igual que en Colombia, la cotidianidad y la heterogeneidad de sus apariciones han puesto en entredicho la orientación de las investigaciones. Sin embargo, en América Latina las críticas no son generalizadas, aunque las que se escuchan o bien llegan casi hasta la obsesión de hacer una lectura estadística de la violencia, para confrontarla con otras estadísticas relacionadas con el funcionamiento estructural del Estado y la sociedad, o bien lamentan la inexistencia de un vínculo entre la teoría social, con los *corpora* conceptuales y los diseños metodológicos de las investigaciones (Castro & Riquer, 2003; Sodrè, 2001).

En esta última tendencia se halla el argumento crítico construido sobre la existencia de un trazado ético-político que direcciona la lectura del tema en la región y que *atasca* u obstaculiza los procesos de resolución de la violencia sistemática. Intrínseca a la denuncia del trazado ético-político, se acusa la intervención y determinación que la sociedad global realiza desde los años 60 en la agenda de los debates locales sobre el tema. Según se denuncia, los espacios para pensar la aparición sistemática de actos de violencia serían proyectos puestos en marcha por maquinarias «tecnoburocráticas» internacionales auspiciadas por entidades privadas, que guiadas por intereses extrínsecos, desconocen las particularidades y necesidades locales. Los estudios de estas maquinarias se habrían convertido en espacios de reflexión carentes de utilidad práctica, debido a que sus planteamientos problemáticos se enmarcan en un utilitarismo ético al que los investigadores le sirven con gracia y devoción.

Esta última parte de la denuncia es interesante, puesto que llama la atención sobre un modo de gobierno que convierte la política en un asunto administrativo, en un modo de *hacer política* en el que se toman decisiones globales estratégicas, tácticas e instrumentales que desatienden las

realidades y los contextos particulares. En este punto se obstaculiza la atención sobre los actos *violentos*, pues mientras dichas estrategias constituyen un modo rutinario de hacer política en los pueblos y las calles latinoamericanas, los Estados —bajo este modelo «tecnoburocrático»— “no se comprometen con los proyectos políticos nacionales, desatienden la conformación de las singularidades populares y son indiferentes a las mediaciones éticas” (Sodrè, 2001)⁴⁹.

2.4 Del juicio sobre «la violencia» en Colombia

En América Latina como en Colombia se ha presentado en este siglo una especie de crisis de aquellas categorías desde las que se intenta comprender o explicar la *violencia*. No sólo es el direccionamiento ético-político de las investigaciones el que se presenta como un reclamo. Para esta investigación, lo que siembra la desconfianza sobre estos estudios, sobre sus abordajes teóricos, sobre sus hipótesis de acercamiento, son las propias narraciones de las víctimas, de los victimarios y de sus sobrevivientes. En otros términos, la validez y legitimidad de las categorías y de las hipótesis que desde éstas se configuran no resiste los rostros de las víctimas, de los victimarios y de sus sobrevivientes, así como tampoco da cuenta de una historia llena perplejidades. Es en estos espacios en donde se ponen en evidencia las limitaciones de dichas categorías e hipótesis.

No se niega de ninguna forma que un entorno de pobreza, una calidad de educación poco deseable, etc., facilite las acciones violentas en una sociedad. Lo que se afirma es que el uso sistemático de unos actos de *violencia* —que como en Colombia compromete más de ocho generaciones— obliga a reflexionar sobre las convicciones desde las que se intenta resolver la perplejidad, debido a que estos actos ya son parte de la biografía de gran cantidad de los miembros de la sociedad y es allí en donde cualquier esfuerzo por comprender y resolver la violencia debe tener sentido. De lo contrario, estaríamos pensando la *violencia* entre humanos en los mismo términos en que es pensada la violencia de un terremoto.

Hasta este punto de la investigación se ha intentado dar cuenta de los supuestos o de las convicciones que guían los estudios de la violencia en Colombia y de los debates críticos que en la actualidad se plantean. En medio de esta exposición, se reconoce la presencia de un malestar dentro de la investigación temática en este país. Se trata de un malestar generado por un

⁴⁹ Aquí se denuncia incluso la desaparición de las comunidades afectadas en las reflexiones propias de los intelectuales quienes, al igual que los políticos, no tienen presente ni revisan los asuntos propios de la ética y de sus implicaciones en la constitución de individuos e instituciones.

esfuerzo sin réditos y cuya inutilidad se hace evidente en las propias cifras que son estudiadas sobre la violencia, en la aparición de nuevos actores de violencia y, sobre todo, en sus cada vez más incomprensibles formas de aparición.

En ese malestar se acepta la necesidad de hacer un alto en el camino y continuar profundizando en el estudio de aquellos supuestos con los que se configura la trama explicativa en las hipótesis sobre la *violencia*. No se trata de un alto para buscar un comienzo único de la verdad sobre la *violencia*. Se trata de tomar aire para fijar *el* comienzo de una exégesis propia sobre el tema y, por tanto, ser parte de una “palabra ya en marcha” (Ricoeur, 2004, pág. 482) para partir con un pie firme en la crítica. No se trata de iniciar un camino sin presupuestos y menos aún de emitir descalificación alguna sobre ellos; por el contrario, se trata de asumir dichos presupuestos que, como mitos, guían nuestro esfuerzo por comprender la violencia y en medio de esta reflexión poder mirarlos con alguna actitud crítica.

I | En busca de un comienzo
| *Entre la perplejidad y los prejuicios de la violencia*

3. Prejuicios y polisemia de «la violencia»

Yo cumplí órdenes del General Mario Montoya. Todos los falsos positivos, la bajas de Gaula [Grupo Antisecuestro y Antiextorsión]. Yo di tres bajas en Prado (Sevilla) que “fueron limpias”. Entre comillas *limpias* porque sí eran guerrilleros. Uno se me entregó y también lo ejecuté. Yo tengo las carpetas, donde llegaban las órdenes de él [General Montoya], donde llegaba y preguntaba «¿Qué pasa esta semana? No tenemos resultados?» Y decíamos: «Ya, un momentico mi General. Ahora lo organizamos». Entonces llamábamos a Quiñonez [Comandante del Gaula del Magdalena], lo organizábamos con la RIME [Regional de Inteligencia Militar] La RIME con Felipe, y organizaban a quién iban a entregar. Y me llamaban a mí, que yo era quien hacía el trabajo. Y me decían: «En tal parte a tal hora». Yo llegaba en tal parte, a tal hora, y el que se me [...] bajara del carro, de la moto, de la bicicleta, lo mataba. Sin preguntarle. [...] yo ya sabía que ese era el que iba. Entonces ahí llegaba la RIME, llegaba el Gaula, hacían todo el *show*. La División hacía el comunicado de prensa y todo eso era coordinado con las mismas autodefensas. Entonces la RIME hacía un informe falso, ficticio [...] en donde decía que ellos habían dado la información para eso [masacre] y que en base a la información que se había pagado un dinero se habían dado de baja a unos terroristas [...] Y así fueron todos los falsos positivos [...] irónicamente yo nunca en las autodefensas asesiné a ninguna persona. Irónicamente, yo asesiné personas, siendo militar.

Testimonio Adolfo Enrique Guevara Cantillo, alias “101” (T.2)
Capitán del Ejército y colaborador «AUC»

Después comenzaron los inconvenientes con los «traquetos», pues Miguel ya no quería el pago de impuesto por la coca que sacaran, sino que pretendía ser socio en el envío de la droga a Estados Unidos y los países de Europa. Instaló sus propias *cocinas* e hizo una alianza con las FARC [...] Los verdes empezaron a llegar y en gran cantidad. En una ocasión trajeron 70 millones de dólares juntos y esto hacía que la ambición de Miguel creciera más. Quería ejercer el dominio total sin que la cúpula de comandantes del Meta lo notara. Empezó una guerra por el dominio de territorios [...] A esta fecha Miguel tenía más de 500 carros legales con papeles al día. Infiltró, organizó y manipuló la política en el Llano: Gobernación del Meta, Alcaldía de Villavicencio, y las alcaldías de los demás municipios. Era él quien decidía cómo se invertía el presupuesto y hasta las regalías del petróleo. Pero su ambición no paraba allí [...]

El disgusto de Miguel Arroyave no se hizo esperar. En San Pedro de Armería reunió a todos sus aliados. Del Casanare llegaron 500 hombres bajo mi mando; «Macaco», el comandante del Bloque Central Bolívar, le mandó 1.500 hombres; Guillermo Torres puso unos 200 carranceros, más otros 200 de Meta y por el lado de Guaviare, cerraba *Cuchillo* con 500 hombres [...] Empezó la guerra con los Buitrago[...] Empezamos a planear el combate. Yo les advertí que si nos metíamos de frente, los Buitragos (sic) nos iban a dar muy duro. A Belisario se le ocurrió una idea con la que según él podíamos entrar a La Cooperativa sin correr el menor riesgo. Nos dijo que en San Martín había una bruja muy buena, que debíamos mandar a traerla para que rezara a los hombres que irían a combatir, para que el plomo no les entrara en el cuerpo. Sabíamos de casos donde esto había servido bastante y se organizó la traída de la bruja. Formamos la gente, los organizamos y la bruja empezó su ritual rezándolos y rociándoles un agua que había traído preparada con hierbas y aromas. Según ella esta agua era la que tenía el poder de hacerlos inmunes a las municiones. Luego dijo que cada uno debía coger un poco de tierra de cementerio de la que ella había traído y meterla en una bolsa plástica negra y después guardarla en los bolsillos del pantalón. Según ella, con esto ya quedaban protegidos y no había bala o munición en la tierra que entrara en el cuerpo. Belisario se sentía muy seguro de la bruja y volvió a sugerir que entráramos de frente peleando de pie y echando *pa'lante* [...]

Al otro día, como a las 6 de la mañana, a unos 600 metros de la entrada a La Cooperativa, se inició el combate. El comandante Pólvora le dio la orden a Voluntario, el segundo al mando, de que los hombres entraran disparando de pie, en la modalidad que nosotros llamábamos encortinados. Voluntario cumplió la orden, pero en cuestión de minutos nuestros centros de enfermería, que habíamos adecuado dentro de las matas de monte estaban llenos de heridos y muertos. Para las 10 de la mañana ya teníamos en nuestras filas 65 muertos y más de 48 heridos. Teníamos un médico que llamábamos «Cabeza de marrano» y había sido contratado por la organización «AUC» por su excelente trabajo y su destreza para hacer cirugías, muchas veces sin contar con todos los elementos necesarios. Además de él había dos enfermeros y una enfermera jefe llamada Jenny.

Me acerqué y les pregunté qué estaba pasando [...] Están llegando muchos heridos, la mayoría ya muertos, hay más de 100 bajas. —Mi comando si esto sigue así, no vamos a poder continuar, las bajas son de todos los bloques del Meta, del Central Bolívar, Carranceros y muy pocos del otro lado, de los Buitragueños, me dijo el médico. Les llamé la atención a Belisario y al comando Pólvora: —¿Cómo es posible que siendo ustedes tan experimentados en esta vaina de la guerra permitan que pase esto? ¿Cómo se explican ustedes lo que están haciendo por estar creyendo en brujas?

¡Miren la cantidad de bajas que tenemos en tan poco tiempo! Si Miguel se llega a enterar de esto, los manda a matar de inmediato. Vean a ver cómo remedian ese error. ¡Y a lo que vinimos, porque no vinimos hasta acá para perder! Después hice el reconocimiento de los muertos para saber a qué grupo pertenecía cada uno. Me comuniqué por radio con Miguel y le informé de las bajas sin comentarle que habían sido culpa de nosotros mismos por ponernos a creer en brujas. Miguel me dijo que enterrara los que no fueran del Meta, que si era necesario picarlos para que cupieran en una sola fosa, que lo hiciera [...]

Cuando salía a encontrarme con Miguel llegó Belisario en una camioneta Hilux. Traía a la bruja. Entre rabia y burla le pregunté si iba a pagarle otra vez para que rezara a la gente. Me respondió: —No, mi comando esta *hijueputa* la traje para que mire lo que pasó por su culpa. Usted me autoriza y yo mato a esta maldita para que aprenda que con nosotros no se juega [...] Tomé mi escolta y me fui sin saber qué hizo Belisario. Cuando me encontré con Miguel en la finca, le expliqué lo de las bajas, teniendo mucho cuidado de no embarrarla comentando lo que no debía. Me dijo: —No se preocupe. Pida las coordenadas de dónde están atrincherados esos perros. Ya un político amigo me hizo el favor de coordinar con la Fuerza Aérea para que hagan un bombardeo.

Testimonio Daniel Rendón Herrera, alias “Don Mario”(T.10)
Comandante Autodefensas Unidas de Colombia «AUC»

Testimonios como éstos ponen a prueba aquellas convicciones mejor consideradas sobre lo que es llamado «la violencia» como acciones sin responsable ético o como actos contrarios a un orden o disposición previa. De cara a esto relatos las explicaciones causales del asesinato, la tortura o la violación no son suficientes. Sin embargo, se ha de aceptar que los estudios sobre el tema, al igual que las estructuras teóricas con las que se intenta resolver la perplejidad de estos actos intenta ser arropada o contenida en términos como «violencia» y «violento».

No obstante, ¿se sabe en realidad qué es lo designado bajo tal sustantivo, y bajo tal adjetivo? ¿Es posible identificar en el anterior testimonio qué es exactamente lo que se enuncia bajo tales términos? ¿El asesinato de una persona en particular es «lo» violento? ¿Es su muerte? ¿Qué es lo violento en el anterior hecho? O, desde otra perspectiva, ¿qué es aquello que genera la perplejidad en la lectura de este tipo de relatos? ¿Qué es «lo» que estudian los investigadores de «la violencia»? ¿De qué son investigadores quienes investigan «la violencia» o «lo violento»?

Estas cuestiones, aunque así lo parezcan, no son parte de inquietud ontológica alguna, ni tampoco de ninguna preocupación sobre las propiedades trascendentales de la *violencia*. Las cuestiones planteadas se realizan con la mirada puesta en la propia experiencia y, por tanto, en el modo en que tanto los hombres de la calle como los científicos delimitan tal experiencia con dichos términos.

El modo de delimitación de aquellas experiencias que generan cierta perplejidad ha variado y varía de época en época, porque las convicciones o *medios* para resolverla también lo han hecho. De allí, el carácter polisémico del término y la diferencia en la percepción y la valoración presentes a lo largo de la historia (Hernández, 2002; Cotte, 1987). Cada designación se encuentra alentada por unos prejuicios, presupuestos o convicciones y sobre éstos se establecen las coordenadas para ubicar «*lo*» que asombra de los actos violentos. Allí es en donde se encuentra la significativa complejidad de los términos «violencia» o «violento», dentro de los cuales siempre se conservarán la ambigüedad y la oscuridad de la experiencia vivida y valorizada.

No obstante, en medio de esta reconocida polisemia es posible sostener que aquellos supuestos sobre los que se juzga la experiencia que nos asombra orbitan siempre en torno a un mismo lugar: la acción humana. En otros términos, la infinitud de posiciones en torno a aquellas acciones que generan una perplejidad y que son llamadas *violencia* se deriva, o depende, de la visión que sobre la acción humana se tenga. Esto es posible afirmarlo tras contrastar la visión en Grecia y Roma antigua con la perspectiva moderna. Visiones y actitudes que, a pesar de coincidir tanto en el asombro como en la necesidad de juzgar este tipo de experiencias, se encuentran bastante distantes.

Mientras para la Grecia y la Roma antigua «*lo*» violento se rechazaba por ser una acción que contrariaba o interfería con el desarrollo propio de cada entidad y por encontrarse en las antípodas de la justicia, «la violencia» en la modernidad se objeta por ser antitética a cualquier tipo de orden o deseada estabilidad. A continuación se intentará sustentar y profundizar sobre estos presupuestos.

3.1 La violencia en la civilización greco-romana

En la Grecia y Roma antigua la *violencia* como sustantivo no parece haber existido. La voz sustantivada usada en la actualidad es una forma verbal derivada del término *violare* y de la que sólo se tiene noticia desde principios del siglo XVIII. En cambio, lo que sí existía era su forma adjetivada

(«violento»), que en el latín equivalía al término *violentus* (Corominas, 1976, pág. 743). Lo anterior es importante, pues el término utilizado para designar la perplejidad se hacía únicamente como juicio de valor con el que se determinaba la cualidad de una situación o un estado.

El sentido de esta cualidad proviene de la raíz latina *vis*, que significaba fuerza y poder. Sólo que el sentido de dicho significado se comprende mejor al conocer que la raíz indoeuropea (**vi*) aludía a la imagen de la fibra del arco que permanecía contraída a la espera de lanzar la flecha, o —en términos más concretos— a la espera de sacar la flecha de su estado particular, de hacerla mover sin responder a su voluntad. Por tanto, la cualidad de aquella fuerza o poder (*vis*) era la de una energía proyectada sobre otro ente que obligaba su movimiento involuntario (Sodré, 2001, pág. 21; Gonzáles Callejas, 2002, pág. 13). Pero este sentido no dista del utilizado en la Grecia clásica. De hecho, la raíz latina *vis* procede de la voz griega *bía* o *bíe*, la cual parece concretar aquella idea de fuerza y poder ya mencionada, en la de vigor, potencia o energía cuya presencia era indicativa de la injerencia o intervención de *algo* ajeno en la acción natural de cualquier ente (Goiburú López de Munai, 1996, pág. 36).

En el mundo clásico «lo violento» —y no «la violencia»— correspondía al juicio sobre la interferencia o la irrupción que ejercía una entidad sobre el principio de existencia de algún ser, o sobre el desarrollo particular de una entidad. Con ella se designaba tanto la interferencia o intervención en la autorrealización de un ser, como el mismo movimiento involuntario de éste. Como se ve, con estas voces no se presupone la ruptura de orden alguno — como ocurre, por ejemplo, en el caso de los estudios colombianos sobre el tema—, sino que se asume la transgresión e interrupción del desarrollo de la potencialidad de cada ser.

Esta orientación relativa a la cualidad de «lo» violento parece responder a una visión particular sobre la propia ontología del ser humano y, con ella, sobre la propia acción humana. Para comenzar cabe mencionar que para los griegos, hombres, astros, flores y animales poseían la misma *phýsis*. Todas eran entidades que ostentaban una misma naturaleza cuyo modo de ser/existir correspondía a un *emerger* o un *aparecer* en cada instante. Cada «ser» tenía una potencialidad que podía ser comprendida como el substrato de su vitalidad y el principio de su autorrealización (Ospina Herrera, 1999). El modo de ser era la propia forma en que aparecía en el mundo; y este *aparecer* se observaba como la emergencia de su potencialidad. La acción de todo ser, para resumir, respondía a una potencialidad que, como ser en el cosmos, le era inherente, pero también era el lugar de emergencia o aparición de su potencialidad.

Las condiciones de esta emergencia fueron objeto de discusión entre Platón y Aristóteles. Para el primero, tal emergencia correspondía a una especie de programa central inherente a cada ser; para el segundo, tal emergencia se daba en la insistencia o en la lucha —consciente o inconscientemente— de realizarse, acomodarse, complementarse a partir de un principio interno. Un principio que no tenía nada que ver con un programa, sino con una especie de pulsión de cada ser que lo instaba a conseguir su propia realización (Ziniewicz, 1996).

Toda naturaleza, como lo son, por ejemplo, una planta o un animal, tiene el poder de producir una naturaleza de su misma esencia. Las plantas y los animales tienen ambos este poder; y ambos producen, partiendo de la causa original o principio. En el árbol, por ejemplo, aquello de que él crece es la semilla. Ese es, en efecto, el principio del mismo. Y lo que es consecuencia de unos principios, reúne sus mismas condiciones: de manera que el carácter de los principios determina el carácter de los productos. Esto se verá más claro por medio de una comparación geométrica. En la geometría, cuando uno establece unos determinados principios, su carácter determina el de las consecuencias derivadas de ellos (Aristóteles, *Gran Ética*, I 10, 1187a 30-39).

Los principios en la filosofía aristotélica sólo guían la acción humana, de ninguna forma son rectores de toda su vida (activa) o del desarrollo de sus potencialidades. Las acciones cambian en tanto cambian también los principios. Se trata de una situación análoga a la de los seres geométricos, con los cuales si un triángulo existe es porque en los ángulos que lo forman están los principios que llevan a la forma, a ser un triángulo. Este principio interno del movimiento es llamado por Aristóteles “alma” (*psyché*), y se puede presentar como un motor de búsqueda con el cual todos los seres intentan alcanzar su propio lugar en la naturaleza.

Aristóteles dice que el alma del hombre tiene potencialidades diferentes y es gracias a ella que este puede conocer, generalizar y abstraer. Se trata de una potencialidad que le permite tener menos dependencia y mayor libertad, pues por ella el hombre puede establecer los principios de su acción y, tener autodeterminación o voluntad. A la sombra de esta convicción, los principios fundadores de las acciones humanas son plurales y, por ello, sólo es posible mirar la acción en la diferencia del obrar entre los hombres.

Por su parte, los principios o motores de la acción humana se inscriben en la concupiscencia, la ira y el deseo, y sobre ellos es que se realiza aquella potencialidad en su elección. Aunque todos los animales poseen estas apetencias, gracias a la potencialidad racional el ser humano puede

determinarlas (Aristóteles, *Gran Ética*, I 17). Se trata de una estimación importante dentro de la filosofía aristotélica, puesto que la capacidad del hombre de deliberar sobre aquellas apetencias emerge en la acción y por ello, sería en esta última en donde se haría pública la potencialidad de cada hombre.

La moderación de las apetencias, siguiendo a Aristóteles, corresponde a la «virtud» (*areté*) o recta determinación del fin o del principio de lo que es mejor y, por ello, se vincula la estima pública del carácter moral de las acciones. En la acción humana se considera entonces lo que “es mejor, en lugar de lo que es peor” en la elección de los medios o bienes que llevan al fin. Antes de continuar es importante recordar que para el estagirita, fin y medio no se pueden separar, sencillamente porque si el motor de las acciones son las apetencias, sobre ellas no se puede elegir. Pero lo que sí se puede elegir son los medios para llegar a ellas. A la luz de un ejemplo de Aristóteles, “uno no decide estar sano, sino que su decisión se centra en los medios que le pueden dar la salud” (Aristóteles, *Gran Ética*, I 17). El impulso a la acción y por ello la elección del medio es la elección del fin.

En estos términos, se puede decir que la voluntad y la elección son dos cosas distintas, porque mientras la primera se relaciona de forma directa con las apetencias, la segunda lo hace con los medios. Sin embargo, intentar separarlas es un error, pues ambas hacen parte de la autodeterminación.

En este punto de la discusión es posible comprender la posición de Aristóteles sobre *lo violento*. Quien reflexiona sobre los principios de la acción del hombre se ve conminado a discutir el asunto de la «fuerza mayor», y cuando se refiere a ella, señala que si el hombre tiene la potencialidad de determinar los principios de sus propias acciones, cualquier intromisión de la voluntad —a la determinación de tales principios— implica la irrupción e interferencia en la vitalidad de un ser en el desarrollo de su potencialidad, en su autodeterminación.

En este momento es cuando aquella «fuerza mayor» es censurada, pues la intervención o irrupción del desarrollo de la potencialidad humana de cada ser genera un acto involuntario, y es en la involuntariedad de dicho movimiento impropio del ser en la que Aristóteles sitúa «lo» violento. Aquella “fuerza mayor”, aquel impulso transgresor aplaca la potencialidad de cada ser y conmina la voluntad.

En estos términos, la visión de la violencia en la antigüedad se orienta a partir de una convicción concreta sobre la acción humana. Cada ser desarrolla su potencialidad en la acción. La potencialidad humana, referida a su capacidad racional y de deliberación, emerge en la moderación de las apetencias, las cuales son los principios de su acción. Allí, entre otras cosas

se halla la autodeterminación del hombre. Cualquier interferencia o irrupción en la realización de esta potencialidad porta el carácter de “violento”, pues se trata de una energía o fuerza ajena a una entidad que la obliga a cambiar su estado natural. La diferencia que hay entre la visión griega de la que se desprende de estudios sobre la violencia en Colombia es que, para la primera, la designación de “violento” era la intervención, la coacción, la desviación que producía el movimiento en un ser y alteraba o desconocía su propio principio de movimiento. Este mismo sentido se observaba cuando se encontraba involucrado un hombre, porque lo violento correspondía a una fuerza externa a la voluntad de éste, con la cual se desconocía el motor o el principio de realización de cada hombre en la acción.

Sin embargo, en los griegos lo violento no era condenado *per se*; la fuerza de desviación ejercida podía ser alabada o condenada. Esta afirmación se sustenta en amplios estudios sobre el tema dentro de la literatura clásica, en particular en la tragedia y en la epopeya griega (Sommerstein, 2004; Romilly, 2010; López Melero, 1989). Dichos estudios coinciden en la tesis de que el término *bía* y sus derivados, aunque designaban varios sentidos y no tenían un significado único y universal dentro de los textos literarios griegos, sí tenían dos usos identificables según el contexto en el que son empleados.

El primer uso dado a dicha voz era estimado como *positivo*, y correspondía a un “tipo concreto de fuerza física” que se ubicaba espacialmente en las piernas y los brazos del hombre. En este uso, típico en la epopeya clásica, era o bien se elogiaba la cualidad física o *corpulencia* de un guerrero tenido por héroe, o bien se le vilipendiaba por su debilidad o inferioridad (López Melero, 1989, pág. 118).

El segundo uso se presenta en contextos o dentro de formaciones verbales que aludían a una “fuerza de ataque” o “que expres[aban] la idea de «ejercer fuerza contra alguien o algo»”. En otros términos, dicha voz se utilizaba en relación con actividades en las que habría una “fuerza ofensiva que actua[ba] sobre la voluntad del objeto, obligándolo a hacer algo o a dejar de hacerlo” (López Melero, 1989, págs. 120-121). De allí, que dicha voz se vinculaba a situaciones relacionadas con el *deseo* o el *querer* de un hombre/mujer o en otros casos, con la coacción que se padecía por tal *querer*. Estas son siempre acciones que se opondrían a la *justicia* y en esa medida eran siempre parte de un *abuso* y de un *uso instrumental* de la fuerza. En este segundo uso no sólo se señalaba el ataque a un ser humano en su condición de ciudadano, sino también la lesión de sus intereses.

Dicho lo anterior, según se desvela en la literatura trágica y épica, «lo» violento o se adscribía a una cualidad física, o correspondía a la condena de un hecho en el que se mermaba la autodeterminación del ciudadano. No obstante, y según lo afirma Romilly (2010), la condena no se hacía en la añoranza de espacios sin violencia o de no-violencia. Éste se advertía como un hecho a ser enfrentado por medio de la “búsqueda apasionada” de posibilidades o medios para acabar con el “abuso”, debido a que «lo» violento era contrario a la dignidad o condición del ser «humano»⁵⁰. Así pues, la expresión “luchar contra la violencia” no tendría sentido para los griegos, ya que cualquier esfuerzo se dirigía a mantener o restablecer la *justicia*.

Esta interpretación, aunque con otros argumentos, también es sostenida por Sommerstein (2004), para quien aquella idea de que lo esencial de la tragedia griega era el drama “no es del todo cierta”. Lo que constituiría el foco narrativo en estos escritos eran las acciones que se desarrollaban o que se forjaban tras un acto *violento*. Su argumento está en la presencia de una especie de “manual de estilo” tácito en el que se seguían dos convenciones.

La primera convención estaría en el hecho de que la audiencia, en la tragedia, nunca era testigo de ningún acto en donde se infligiera daño al cuerpo del hombre o de algún animal. Habría una especie de prohibición sobre la presentación (*onstage*) del acto violento, el cual estaría siempre fuera (*offstage*) de cualquier escenificación (Sommerstein, 2004, pág. 44). Por tanto, la condición para la tragedia estaría en que aquellos actos en donde se interrumpe el desarrollo potencial del ser, como un asesinato o el suicidio, no deben ser presentados, ya que lo constitutivo de este tipo de narrativas eran en realidad los eventos que se forjaban tras el acto violento⁵¹.

La segunda convención, por su parte, estaría en el énfasis que se hacía en dichas narrativas sobre la transgresión o del desbordamiento de los límites humanos tanto en su duración como en su intensidad. Tras la referencia tácita de un acto violento, la constante era revelar todo el sufrimiento y las heridas que éste habría generado. Un sufrimiento que en la

⁵⁰ Tras recorrer el *Prometeo encadenado*, *Hécuba*, *La Orestíada*, *Hipólito o los troyanos* de Eurípides, *Electra*, *Antígona*, entre otras tragedias, Romilly observó que *la violencia* era condición propia de la tiranía, la cual se oponía a la *justicia*, y por ende, a las leyes. Según afirma, la tiranía era injusta por naturaleza y por ello, en toda las tragedias era valorada como una “abominación” (Romilly, 2010, págs. 29-60).

⁵¹ Este planteamiento es desarrollado por Romilly(2010, págs. 97-101).

tragedia se presenta por un periodo extendido que ningún mortal podía soportar (Sommerstein, 2004, pág. 48)⁵².

Pero si bien estas convenciones parecen establecerse como “manual de estilo” en la tragedia, para Romilly, “el apego vívido a las leyes de la ciudad, un cierto sentido de la solidaridad humana y, más profundamente todavía, un amor constante a la vida y sus bellezas” serían las tres inclinaciones propias de la sociedad griega en las que se encuentra el sentido de la tragedia.

Para comenzar, las leyes se concebían como expresión de justicia y por tanto como condición de resistencia frente a ella. Pero, las leyes *per se* no eran lo importante, sino el “sentimiento” que los griegos manifestaban hacia ellas. Se trataba de una actitud forjada en una “conciencia viviente, capaz de inspirar conductas en la vida cotidiana” y que tenía como valor central el de la igualdad para la protección “de los débiles, humildes y pobres” (Romilly, 2010, págs. 101-102).

Como se ha visto, en las sociedades antiguas de Grecia y de Roma, «la violencia» no era objeto de rechazo, sino los actos concretos que irrumpían el desarrollo “autónomo” o propio de cada ser y allí se encontraba el carácter de injusticia y el aspecto que generaba perplejidad. Se trata de una perspectiva totalmente distinta a la de la modernidad, como se verá a continuación y que quizá sólo se acerque a la visión que se tiene sobre una “violación”.

3.2 La *violencia* en los albores de modernidad

La visión de los clásicos, que podría ser llamada *metafísica*, fue abandonada por más de quince siglos en Occidente (González Callejas, 2002, pág. 12). Si entre los antiguos el juicio depositado en el uso del término *fuerza mayor* o *violencia* se delimitaba a partir de una convicción específica sobre la acción humana, con el cambio de perspectiva gestado en la modernidad sobre esta última, las consideraciones sobre «la violencia» también cambiaron.

Hobbes sería quien, en los albores de la modernidad, retomó la reflexión sobre el tema; pero lo habría hecho en un momento en el que la visión del hombre sobre *sí mismo* cambiaba, gracias a que la perspectiva de los astros se modificaba y se *descubría* como primera y única verdad: la *res cogitans*.

⁵² Por ello, según Aristóteles la tragedia era “un espacio de catarsis, de aprendizaje y exhibición de las acciones impropias” cometidas por el hombre (Romilly, 2010).

En el siglo XVI y XVII, mientras se debatía el modelo ptolemaico y se forjaba el heliocéntrico, aquella convicción clásica de una *phýsis* igual a la de todos los seres y de unos principios plurales e infinitos para la acción humana, se abandonaba. En su reemplazo, la observación de un movimiento uniforme y regular entre los seres astrales fundaba y fortalecía la convicción de un mundo pre-escrito y estructurado donde la armonía era su forma de ser; un universo indefinido y aún infinito que, como diría Koyré, “se mantenía unido por la identidad de sus leyes y componentes fundamentales” (Koyré, 1996, pág. 6).

La reflexión sobre la violencia se retoma cuando la visión clásica del mundo y de sí mismo cambiaba. Dentro de la *nueva* perspectiva, el ser humano y su acción se empiezan a comprender como parte de un universo integrado, un universo de movimientos uniformes y causales que están insertos en un orden ficcional de tipo causal gracias al cual el equilibrio de las cosas es mantenido; pero, además, un orden en el que el ser humano adquiere, en la posesión de su distintiva *facultad racional*, el protagonismo de un ser en el que se halla la *primera verdad clara y distinta*.

A partir de allí, aquella actitud contemplativa del hombre antiguo junto con sus explicaciones metafísicas se transvasan a la mentalidad de un sujeto cognoscente que se encuentra frente a la naturaleza para desvelar los principios rectores del movimiento. Se trata de una mentalidad que adopta un compromiso metodológico para arrancarle a aquella la verdad o descubrir los principios causales de las cosas. Quizá por eso los filósofos como Hobbes guían sus estudios sobre el hombre hacia el descubrimiento de las leyes del movimiento humano y, como Descartes, hacia el reconocimiento de “los principios internos de los movimientos voluntarios llamados medianamente pasiones” (Hobbes, 1996, pág. 49)⁵³.

Allí, en medio de la búsqueda de las leyes naturales del movimiento humano, se torna la mirada de nuevo hacia la propia naturaleza del hombre; sólo que, como lo impone su época, el estudio se hace sobre formas objetivas, esto es, sobre las relaciones perceptibles captadas por los sentidos a las que el ser humano se encuentra sujeto. Tal como dice Bobbio sobre la visión de Hobbes en su estudio sobre el hombre (1989, pág. 64), la mirada se fija en las condiciones independientes de la voluntad, de las pasiones humanas, alimentadas por las convicciones de una objetividad en la naturaleza⁵⁴.

⁵³ La inquietud coincide con la convicción de los clásicos sobre las apetencias que, al decir de Aristóteles, son el principio de la acción del ser humano.

⁵⁴ Esto no sólo está presente en la reflexión de Hobbes, para quien Bobbio hace la alusión, sino que también se observa en el discurso cartesiano. Por esta razón, tanto Descartes como Hobbes, al indagar por la naturaleza humana, parten de observar la “máquina de nuestro cuerpo” —al decir

Éste sería el contexto en el que se habría fortalecido la convicción nuclear sobre un orden pre-escrito o sobre una disposición previa desde la que no sólo se estima la acción humana, sino desde la que se define la violencia. La violencia frente a ese universo de leyes y movimientos predeterminados se perfila en la fisura, en la ruptura de algún tipo de *orden*, de una organización, de una disposición previa.

Ya no era la justicia o la irrupción en el desarrollo potencial del ser humano el núcleo de la desaprobación —tal y como se pensaba en la Grecia antigua—, sino la inconsistencia o ruptura con la direccionalidad que imponía un supuesto orden *pre-social* o *supra-social* preexistente le imponían a la acción humana. Entender los pilares de aquel cambio de mentalidad sobre la acción humana permitirá comprender, con mayor claridad, los presupuestos que en la actualidad se utilizan para estudiar y comprende la acción *violenta*.

3.2.1 Pluralidad humana versus progreso

La reflexión de los clásicos sobre la violencia habría sido abandonada por más de veinte siglos en Occidente y dejada a la suerte de la fe cristiana. Lo interesante es que Hobbes, en sus estudios sobre el estado natural del ser humano y del movimiento voluntario, es quien retomaría la discusión sobre la violencia (González Callejas, 2002, p. 12).

Como premisa de su investigación, Hobbes (1996) admite que en el estado natural y en ausencia de la razón todos y cada uno de los seres humanos se hallan sujetos a los objetos de sus deseos. Se trata de objetos que los hombres buscan e intentan asegurar continuamente a cualquier precio. Quizá ésta es la razón por la cual él dedica gran parte de sus estudios a la diversidad de las pasiones, a las que, según indica se hallan atados el movimiento y la actuación del ser humano. Hasta ahí habría cierta similitud con la convicción aristotélica de la acción humana, sólo que Hobbes replantea el asunto de las *apetencias* o pasiones y fija sobre ellas una supuesta tendencia natural del hombre: la de un *estado de guerra* constate con sus congéneres. El ser humano permanece en tal estado porque en el intento de cumplir sus deseos por alcanzar riqueza, honores o “cualquier otro poder” compite con sus congéneres y mantiene, con ello, un permanente estado de enemistad y de antagonismo. Todo competidor mata, somete o suplanta para alcanzar lo que desea.

cartesiano— o del “movimiento vital” del cuerpo —al decir de Hobbes —, y establecen una consideración diferente para la “acción del alma” o “el movimiento voluntario” (andar, hablar, mover, etc.).

En este punto de la reflexión sobre la naturaleza humana, a propósito de la genealogía de la violencia, Hobbes declara “como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder que sólo cesa con la muerte”. El poder corresponde a un medio o instrumento para alcanzar aquellos objetos de deseos⁵⁵. En estos términos, la inclinación natural del ser humano es la de una constante lucha por “asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir” (Hobbes, 1996, págs. 78-88).

Como se ve, la reflexión sobre la *violencia* en la modernidad surge en el propio estudio sobre la naturaleza humana, la cual se aprecia como una *disposición natural* que procede de las pasiones. Sobre esta creencia Hobbes afirma que el hombre tiene en ella el “derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo”. La *violencia*, por tanto, llega a concebirse como una concesión o autorización que la naturaleza sobre la que el hombre dirige su voluntad, consigue ciertos fines y usa el poder según le plazca.

Sin embargo, el asunto frente a la violencia está lejos de ser resuelto para Hobbes. En este punto de su reflexión él no parece situar ninguna problemática frente a ella. Al fin y al cabo se trata de una inclinación natural y, si se quiere, de un mandato de la naturaleza. La problemática que se plantea, y que como se verá es el inicio de la proscripción a partir de tal inclinación natural se encuentra en el hecho de que *todos* los seres humanos tienen tal inclinación.

Éste es el momento en que con Hobbes la modernidad proscribía la *pluralidad humana* debido al precepto de la ley universal. Todos los seres humanos tienen la inclinación natural a *conseguir poder tras poder* y, dado que esta ley responde a principios de igualdad y de libertad, *el hombre vive constantemente en un estado de guerra*. Es así como la inclinación natural dejada por las pasiones no es para Hobbes el problema central; lo es la pluralidad humana por la que *todos* los hombres tienen derecho a *usar el poder según les plazca*. Esa es —concluye— la *desnuda condición* del ser humano que lo predispone a la insociabilidad (Bobbio N. , 1991, pág. 65) y por la que los seres humanos luchan constantemente unos contra otros

Hasta este punto, las pasiones y la violencia parecen tener el mismo curso en la acción y ello tendría consecuencias en dos niveles para el hombre: a) el hombre dominado por las pasiones es condenado a una especie de autodestrucción o estado de violencia continua, a partir de la cual

⁵⁵ Según Hobbes, el poder puede ser *original o instrumental*. El primero es un grado o valor dado por facultades del cuerpo y de la mente como, por ejemplo, la fuerza extraordinaria, la elocuencia, la nobleza o la liberalidad, entre otras, y el segundo, corresponde a valores adquiridos tales como la fortuna o la reputación.

b) es sentenciado de manera simultánea a una vida llena de miedos y de incertidumbre que obstruye su *progreso*.

El miedo es un estado constante porque, dada la inclinación natural del ser humano a la guerra, la posibilidad de ser asesinado es un hecho *objetivo* y *universal*. Esta posibilidad conduce al ser humano a vivir en una inseguridad también constante tras la cual se aísla como única forma de alcanzar aquella certidumbre que le proporciona su fuerza individual. Aquel desasosiego en el que cae el hombre, según Hobbes, obstaculiza la que para él es una inclinación natural de mayor valía: la del *progreso*.

El *progreso*, vinculado a la *prosperidad* y al *cumplimiento de los deseos*, tiene mayor valía que la inclinación natural a la guerra, porque surge simplemente de la facultad de la *razón* gracias a la cual el hombre puede hacer frente a los apetitos y, tras deliberar y anticipar las consecuencias, proceder de una forma adecuada. Dado que el hombre tiene la posibilidad de observar una cadena de consecuencias, éste puede estimar o un “bien verosímil”, cuando las consecuencias se estiman sobre el bien o el deseo, o “un mal verosímil”, cuando la cadena estimada excede el bien (Hobbes, 1996, págs. 41-58). Sólo sobre la primera es posible conseguir el éxito y obtener la *felicidad* en esta vida. Dicho lo cual, gracias a la inclinación natural a natural al progreso forjada en la facultad humana de la *razón*, se alcanza la *felicidad* en esta vida, que para Hobbes se expresa como continua prosperidad, como “constante progreso en el deseo”. En este punto es en donde se reconoce para la modernidad la convicción de que al final del *progreso* se encuentra la *felicidad* y de que en esta “cadena de la prosperidad” conseguir una cosa es solo un medio para lograr algo ulterior.

La forma de conciliar ambas condiciones de la naturaleza humana —su inclinación a destruirse y su tendencia al progreso— es alcanzada por Hobbes al rescatar la facultad de la *razón*. Ésta es la parte natural del ser humano que interviene y domina las pasiones. Sólo que la razón como parte de una disposición universal y natural también tiene leyes.

Con el propósito de desvelar dichas leyes, Hobbes lleva a cabo un razonamiento que se puede sintetizar así: el ser humano, pese a tender naturalmente a la guerra por culpa de las pasiones, también tiende a la autoconservación, porque la “recta razón” dictamina que cada ser humano tiene que buscar la paz y, cuando no pueda conseguirla, puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra. Un razonamiento que, bien podría decirse, constituye el fundamento de la convicción moderna del Estado y de su vinculación directa con la violencia.

Con base en este razonamiento, Hobbes declara como primera parte de la ley natural, sobre la que se rigen los deseos de todo ser humano, el buscar

la paz y mantenerla. En sus propios términos, se trata de un precepto “descubierto mediante la razón a través del cual a un ser humano se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios de conservarla” (Hobbes, 1996, pág. 110). La convivencia pacífica y la unidad entre los hombres, en tanto fórmulas para el *progreso*, se establecen como una forma de inclinación humana debido a que ellas tienen carácter universal. Y como el *progreso* se alcanza con el control de las pasiones, se impone la necesidad universal de contener la libertad de los seres humanos, “porque mientras cada ser humano se aferre al derecho de hacer todo lo que le plazca, todos los ser humanos estarán en una situación de guerra” (Hobbes, 1996, pág. 112).

Por lo anterior, Hobbes plantea la necesidad de considerar un poder superior, capaz de atemorizar a todos y de asegurar la tranquilidad. Éste, para él es “el modo más razonable de protegerse contra esa desconfianza que los seres humanos se inspiran mutuamente” (Hobbes, 1996, págs. 112-113). La protección corresponde a la previsión y al control de “tantas personas como sea posible”, “ya sea por la fuerza” o por otros medios, “hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio”.

De todo ello queda de manifiesto que, mientras los seres humanos viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos están en esa condición llamada guerra, guerra de cada ser humano contra cada ser humano. Pues la GUERRA no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada (Hobbes, 1996, pág. 107).

Como se ha visto, en el marco del debate sobre la naturaleza humana Hobbes reflexiona en torno a lo que hoy es llamado *violencia*. Sólo que su proscripción nace tras establecer otra inclinación natural, la del *progreso*, que surge por el mandato de la razón, la cual “es siempre una recta razón, lo mismo que la aritmética es un arte cierto e infalible” (Hobbes, 1996, pág. 43). De esta forma *violencia* y *progreso* se oponen, tal como ocurre con sus fuentes: pasión y razón. Mientras las pasiones son una fórmula *indebida* para guiar la acción humana, la *razón* guía de “forma debida” tales acciones sencillamente porque con ella se alcanza el *progreso*, la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres.

Así las cosas, el *control* de las pasiones y la *previsión* de las acciones son condiciones necesarias para salir, según Hobbes, de la “insufrible situación de guerra [...] resultado de las pasiones naturales de los seres humanos”

(Hobbes, 1996, pág. 145). Pero estas dos condiciones del *progreso* sólo se pueden obtener con el consentimiento de voluntades en “una sola persona natural o civil”; esto es, en una entidad encargada por voluntad de las mayorías de usar la fuerza, para obligar a todos los seres humanos a cumplir con los pactos y las leyes naturales. Esta entidad no es ninguna forma natural esencial del ser humano, sino el resultado de la facultad humana de la *razón*, gracias a la cual, el ser humano no sólo puede desvelar leyes que rigen su acción, sino que también puede reproducir la naturaleza, e incluso perfeccionarla, “construyendo máquinas” o artificios (Bobbio N. , 1991, pág. 61) que suplan las dificultades de la propia naturaleza.

Tal artificio de la razón es el *Estado*, una entidad creada por el hombre, a la que subyace un convenio común en el que todo ser humano, en primer lugar, autoriza y concede el derecho de gobernarse a sí mismo y, en segundo lugar, delega esa autoridad a un ser humano o a una asamblea, con la única condición de que todos hagan lo mismo. Ésta es la esencia del gran Leviatán, o “dios mortal a quien le debemos bajo el Dios inmortal, nuestra paz y seguridad”, y quien además, por mutuo acuerdo, puede “utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca” (Hobbes, 1996, págs. 144-145). La violencia entonces queda en manos del *artificio*; de hecho es su monopolio y, para autores como Max Weber, su base de definición (1979, págs. 31-35).

El *Estado* como artificio de la razón contiene en un mismo saco la idea abstracta del progreso, el control de las pasiones por medio de la razón y un convenio común que autoriza el propio uso de la fuerza contra aquellos miembros que no se someten a la voluntad de las mayorías. A partir de allí, la *violencia* y «lo» violento empiezan a ser juzgados: a) como una acción que resulta de la falta de control de ciertas pasiones, esto es, de una acción individual en donde la facultad de la razón no está presente; b) como un acto, también individual, desautorizado o desajustado al convenio común; y c) como un acto que se excluye de la *debida manera* de estar entre los seres humanos.

La reflexión de Hobbes es fundamental para comprender las convicciones modernas sobre la violencia, pero también sobre la política. La premisa de que el hombre posee una inclinación natural a la guerra, le llevará a ubicar la problemática misma de la *vida política* en la pluralidad humana, ya que es la diversidad de pasiones la que condena al hombre a un estado de guerra permanente que le impiden el progreso. La violencia ejercida por un hombre se establece como aquel “mal verosímil” que excede el bien mayor centrado en el *progreso*. Para alcanzarlo es necesaria la construcción de un artificio que en la *unidad* en el *orden* no lleve a la

felicidad y en esta instancia el uso de la fuerza y de la violencia se convierte en un “bien verosímil”.

De esta forma, en las reflexiones de Hobbes se podría encontrar la simiente de aquella convicción observada en los estudios sobre violencia en Colombia de la que se discutió en la primera parte de esta investigación, ya que la *violencia* se piensa siempre como aquella acción que contradice o corrompe un *orden* establecido como la *forma debida* de estar juntos.

3.2.2 Orden natural, pacto social

Pero, si bien Hobbes forja el camino de los supuestos modernos de la *violencia*, existe otra visión que, a pesar de parecer alternativa, lleva al mismo lugar: el orden natural.

Aproximadamente tres décadas después de que el filósofo inglés planteara su visión sobre la violencia en el *Leviatán*, otro coterráneo la señalaría como equívoca. John Locke (1990) partiría por negar la conjunción entre estado natural y estado de guerra. En medio de la discusión que René Descartes (1972) llevó a cabo en 1649 sobre las pasiones, Locke afirma que el estado natural del ser humano corresponde al de una “completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca” (1990, pág. 33). Todo ello, sin depender de la voluntad de otra persona y siempre dentro de los límites de la ley natural. Sobre esta afirmación Locke argumenta la imposibilidad de considerar la guerra como estado natural del hombre, ya que para él tal estado es el de la libertad y la igualdad.

Si bien Locke concuerda con Hobbes en que la razón indica el principio de autoconservación, y en que la ley de la naturaleza dictamina el buscar “la paz y la conservación de todo el género humano”, su postura varía al considerar que el ser humano no tiene derecho “de hacer lo que le plazca”. En lo que sí tiene derecho es en “castigar a los transgresores de esa ley [buscar la paz] con un castigo que impida su violación”⁵⁶.

Dado que la libertad es un estado natural que todo ser humano detenta por igual, quien intente utilizar tal libertad para imponer su voluntad debe ser considerado primero que todo un transgresor de la ley natural pues en tal transgresión se estaría manifestando que

con él no rige la ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los seres humanos,

⁵⁶ “El estado natural —continúa Locke— tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (Locke, 1990, pág. 10).

mirando por su seguridad mutua; al hacerlo, se convierte en un peligro para el género humano. Al despreciar y quebrantar ese ser humano el vínculo que ha de guardar a los seres humanos del daño y de la violencia, comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona (Locke, 1990, pág. 10).

Para Locke, quien usa la violencia o la fuerza por su propia voluntad no sólo desconoce las leyes de la razón, sino que también desconoce la igualdad entre los seres humanos. Por ello, castigar al transgresor de la ley natural es un derecho natural.

No obstante esta reflexión adquiere otra tonalidad cuando Locke considera que el poder de ejecutar el castigo de la ley natural puede estar sujeto a las diversas pasiones, de suerte que en esta ejecución se puede continuar con la ruptura de la igualdad; por eso propone, por un lado, unificar los castigos en un solo pacto y, por otro lado, definir a un solo ejecutor de las penas. De allí, formula la construcción de un poder civil cuyo fin sea hacer efectivo el pacto de un “solo cuerpo político” con el que se puedan *remediar* las diferencias e imperfecciones de los seres humanos para mantener la *camaradería* entre éstos.

De esta forma, camaradería y ausencia de guerra se establecen como el estado natural del hombre y por ende, los pilares del orden que impone la naturaleza (Locke, 1990, págs. 16-24). Para Locke, el estado de guerra del que habría hablado Hobbes sería sólo una situación particular que surge por la inexistencia de un poder común o soberano.

Como se ve, la convicción nuclear en relación con Hobbes no varía. Locke cree que existe una disposición natural a la que está sujeta la acción humana, sólo que, a diferencia de Hobbes, le otorga otras características a la naturaleza humana. Ya no es la inclinación a la guerra, ni la búsqueda de la prosperidad, sino la libertad y la igualdad. La violencia sigue siendo una trasgresión de la ley natural y una muestra del abandono de la razón. En ambas reflexiones, y debido a que la sociabilidad implica el cumplimiento de una ley emanada de la naturaleza, la *violencia* no sólo es una acción que la contraría, sino que además es una acción que debe implicar la aplicación de un castigo o de una pena con el fin de defender o de intentar recuperar la disposición natural. Sobre este *deber ser* se hace necesario la existencia del Estado, un artificio del hombre que se construye en consensos racionales con los que se observan las leyes naturales y se frenan los estados irracionales (las pasiones) del ser humano (Bobbio N., 1989, pág. 122).

3.2.3 Leyes y razón

El carácter de ruptura y de transgresión de una ley también es sostenido en otras reflexiones de la época, sólo que en algunas de ellas la naturaleza de la ley no es natural, sino civil. Montesquieu es un buen ejemplo de ello. Este filósofo da un argumento adicional a la crítica que Locke le hace a Hobbes sobre la supuesta inclinación primaria, primitiva e innata a la guerra.

Montesquieu (1971) señala que para poder tener tal inclinación natural es necesario que se cumpla una condición previa: vivir en sociedad. Si no se cumple esta condición, no se halla “motivo para atacar y para defenderse”. Según el filósofo francés, la sociabilidad humana es un *instinto* que nos permite alcanzar placeres y cubrir necesidades como la del alimento o la del conocimiento. En consecuencia, el “instinto social humano” -aquella obligación innata y natural de permanecer unidos—es el fundamento de las leyes que rigen la acción humana. Por el egoísmo el ser humano actúa contra las leyes o el instinto gregario. Esta actitud nace cuando el animal humano empieza “a sentir su fuerza y a utilizarla para aprovechar toda ventaja”. Sólo que si el egoísmo es el germen del “estado de lucha entre particulares”, también es la condición necesaria que habría obligado naturalmente a los humanos a constituir una especie de *leyes humanas (derecho civil)* que regulan las relaciones entre ciudadanos, gobernantes y gobernados (*derecho de gentes*).

Con base en esta afirmación, Montesquieu emprende su estudio sobre *El espíritu de las leyes* con el objetivo de desvelar “el orden natural, el de sus relaciones y el de aquellas cosas”, animadas o no. A la sombra de la convicción de Hobbes y de Locke sobre un orden preexistente que gobierna el movimiento de los cuerpos (biológicos y sociales), Montesquieu considera que las leyes son “relaciones naturales derivadas de la naturaleza de las cosas”. Bajo este precepto afirma que los seres tienen leyes a las que se hallan sometidos por naturaleza, aunque la creación de dichas leyes parezca un acto arbitrario realizado por los humanos.

Para Montesquieu, aunque haya diversidad entre los miembros, y aunque las relaciones entre los humanos cambien, existe una uniformidad y constancia en los actos humanos, que se desvela con el reconocimiento de sus leyes⁵⁷. La diferencia entre las bestias y los seres humanos está en que mientras las primeras están unidas sólo por el sentimiento, los segundos lo están por el conocimiento gracias al cual se pueden hacer leyes positivas y

⁵⁷ Las acciones humanas como acciones inteligentes, subyacen tanto a leyes que “no ha hecho” como a las que *ha hecho* es decir, a las llamadas *leyes positivas*.

en esa medida pueden ser consideradas como derivadas de las leyes naturales. En tanto las leyes naturales son siempre justas, se puede deducir que la actuación humana también lo es.

Pero si esto es así, ¿cómo explicar la violación de tales normas? De nuevo, las pasiones son las culpables, y en concreto el hecho de que el ser humano es una “criatura sensible” que conoce. Si no fuera por la facultad sensible que nos lleva a conocer, nosotros no seríamos presa de las pasiones y no violaríamos las leyes naturales y las humanas. Los animales no violan las primeras porque, como no son seres inteligentes, no tienen temores, ni esperanzas, ni deseos.

Montesquieu parece partir de las mismas premisas que sus antecesores sobre la ley natural y el dominio de las pasiones, sólo que hace énfasis en la posibilidad humana de crear leyes para mantener el orden natural de las cosas. Sin embargo, las convicciones sobre éstas y su relación con el conocimiento o la razón lo llevan a una aporía que se puede sintetizar así: a) las pasiones son fruto de la sensibilidad que nos permite conocer; b) a ellas se cae por “los débiles conocimientos que poseemos”; c) por tanto, en nuestra facultad de conocer se ve la solución para controlar las pasiones, mantener el orden de las cosas y evitar la transgresión de las leyes.

El conocimiento nos lleva a la organización ¿Cómo? En la búsqueda de una respuesta, Montesquieu (1971) apunta —en la misma línea que Hobbes y Locke— a la creación de un cuerpo soberano que haga por el ser humano todo lo que éste no pueda hacer por él, incluido el control de sus pasiones. Pero para poder hacerlo se impondría, según su reflexión, la necesidad de delegar el poder y el conocimiento en *ministros* que indiquen el contenido de las leyes humanas; esta indicación es necesaria si se quiere conservar el buen espíritu del pueblo o corregirlo (Montesquieu, 1971, pág. 208).

La importancia del conocimiento para el dominio de las pasiones no sólo es advertida por Montesquieu, sino que también Voltaire insiste en ello tras reconocer la potencialidad de la racionalidad humana y la posibilidad de su desarrollo.

Voltaire coincidiría con Hobbes en que la ausencia de la razón arrasa con las leyes naturales, pero considera que la ley natural no es seguida por culpa de lo que él denomina la *superstición*, por la que el ser humano ha vivido ensangrentado por tanto tiempo. De esta forma, por la posibilidad que ha ofrecido la *razón*, “el espíritu humano, al despertar de la embriaguez se ha asombrado de los excesos a que le había arrastrado el fanatismo” (Voltaire, 1976, pág. 33). De esta forma, la genealogía del acto violento se instala en el desconocimiento y la irracionalidad.

Con ello, Voltaire observa que la *policía* permanente es la salida para no volver a “aquellos tiempos anárquicos” de guerra entre grupos de un mismo pueblo, y que la premisa de “no hacer lo que no quieras que te hagan” ha de convertirse en el principio universal que proviene de la razón. Este último principio es la base de la declaración de los derechos humanos, los cuales desde entonces no son otra cosa que el reconocimiento de los derechos naturales de *otros*. Gracias al mutuo reconocimiento de derechos entre los hombres, Voltaire (1976, págs. 42-43) considera absurda, bárbara y bestial la deducción hobbesiana en torno al derecho natural de “hacer lo que le plazca” porque ella entraría en franca contradicción con la posibilidad humana de reconocer los derechos a través de la razón.

3.2.4 Contrato social e interés general

En medio de la discusión sobre las leyes humanas y su genealogía, Jean-Jacques Rousseau plantea una hipótesis distinta en torno al carácter de la *violencia* aunque en ella se mantenga aquella la convicción nuclear relativa a la existencia de una disposición previa sobre la que se evalúa y examina la acción humana.

Mientras que desde Hobbes hasta Voltaire el contrato social se explicaba por la facultad *natural* de la razón o por las posibilidades de desarrollo que éstas le otorgaban al hombre, en Rousseau lo natural es precisamente la disposición y organización previa. Este giro es importante, porque con él se plantea una nueva alternativa en torno a la ontología del orden u organización sobre la que se establece la acción humana, incluida la *violencia*. Ésta ya no tiene un carácter pre-social, sino supra-social.

Rousseau, como Locke, parte por negar la idea de una inclinación natural a la guerra. Sin embargo, su argumento no coincide con aquella tendencia natural o pre-social a mantener la igualdad y la libertad, sino que sencillamente el estado de naturaleza del ser humano es el de *ser* pacífico. Ello se observa en el hombre salvaje quien, como los animales, sólo es presa de las pasiones, con las cuales se dedica a cubrir necesidades básicas como alcanzar el “alimento, una hembra”, la compasión y su propia autoconservación (1990, pág. 146). De tal “estado salvaje” se puede deducir también la inexistencia de diferencias entre los seres humanos. Aún si estas existieran serían imperceptibles y originadas por las posibilidades físicas de cada ser. En esta igualdad, en esta existencia de pluralidad humana es posible vivir en un estado pacífico y en armonía como lo hacen todos los demás seres de la naturaleza.

El hombre salvaje no quiere destruir a sus congéneres porque posee precisamente la necesidad de autoconservación, a partir de lo cual deduce la

inclinación natural a no hacer “daño a nuestro semejante” y “a no ser inútilmente maltratado”. No existe ninguna actitud “natural” o pre-social a la *violencia*; lo que hay es una actitud natural a rechazarla y ésta “nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a todo ser sensible, y de modo especial, a nuestros semejantes” (Rousseau, 1990, págs. 115-117).

Pero, si es éste el estado natural del ser humano, ¿cómo se explica el estado de guerra? La respuesta estaría en que el hombre habría sustituido ese estado de naturaleza, por un estado civil *de facto*, gestado de la razón y del que se habían gestado toda suerte de “accidentes y necesidades materiales” (Trujol y Serra, 1979, pág. 51). La razón obra en esta hipótesis como la facultad promotora de la “insociabilidad humana”, de la desigualdad y de la *violencia*; por ella, el ser humano habría entregado su libertad y habría des-hecho el estado pacífico en el que dominaban sólo las pasiones.

En el estado *natural*, la razón, en coexistencia con las pasiones, habría dado al ser humano la posibilidad de perfectibilidad humana y de sociabilidad. En estado salvaje y sin el concurso de la razón, el ser humano podía estar reunido con los demás, sin depender de los otros; sólo que al “andar en rebaño” habría aprendido asuntos como el amor del bienestar. Con él, el hombre habría adquirido un apego recíproco que lo habría llevado a la pérdida de algunas habilidades, pero también a la ganancia de otras, como el lenguaje. Gracias a esta última *ganancia* el ser humano no sólo habría aprendido a “pensar” y a “saber pensar”, sino que se habría convertido en un ser público. Por tales *capacidades aprendidas*, todo hombre habría empezado a tener preferencias, vanidad, desprecio, vergüenza, envidia y a ser egoísta.

La facultad de la razón habría extraído al ser humano de su estado salvaje y lo habría llevado a un mar de desdichas a causa de hacerse “tirano de sí mismo y de la naturaleza” (Rousseau, 1990, págs. 129-167)⁵⁸. La *violencia*, o el estado de guerra, se encuentra en la degradación de un estado de naturaleza originario y en el arribo a un estado civil espontáneo, materializado por la desigualdad y la codicia a la que el ser humano llega por el egoísmo.

⁵⁸ Voltaire, en una carta que le envía a Rousseau, muestra su desacuerdo con este planteamiento. En su respuesta, el filósofo suizo insiste en su convicción de que la razón habría llevado el mal al ser humano. Para él, “el gusto por las letras y las artes nace en un pueblo de un vicio interior que él mismo aumenta” y el progreso humano no sólo es “pernicioso para la especie, los del espíritu y los conocimientos [sino que] aumenta nuestro orgullo y multiplica nuestros extravíos”. En conclusión, a causa de la razón no hay pueblo más insensato que el de sabios, pues en estos prima el error y no la ignorancia (Rousseau, 1990, págs. 242-244).

A partir de allí se opone a Locke y a Hobbes. Frente al primero dice que su error habría sido confundir el estado de degradación de la naturaleza — que para Rousseau es el estado civil— con el estado de naturaleza; frente al segundo cree que atender la ley del más fuerte para fijar la autoridad y el gobierno no corresponde con el orden de las cosas. Así las cosas, la única ley que controla las acciones humanas es una ley moral que nace de la sociabilidad. Ante la alternativa pre-social o ante-social —mantenida con Hobbes— de las leyes que rigen la acción humana, Rousseau propone la opción de una ley supra-social propia de la ley moral, preexiste a la acción humana e indicativa de su «deber ser».

Después de afirmar que “el hombre nace libre, pero en todas partes se encuentra encadenado”, Rousseau (1978) argumenta la necesidad de crear un contrato entre el individuo y la comunidad. En términos comunes, se trata de que “cada asociado se una a todos, sin unirse a nadie en particular”. El propósito de este contrato es hacer que el individuo no obedezca más que a sí mismo y pueda, con ello, ser libre como siempre. Pero, ¿cómo? Delegando parte de su libertad a una *voluntad general*, en la cual se cimienta el *contrato social* concebido hoy en día como estado civil legítimo y fundamento del poder político, ya que —siguiendo la convicción asentada desde entonces— es allí de donde emana una *soberanía* popular indivisible.

No obstante, esta propuesta —que difiere de la convicción hobbesiana de una suma de voluntades individuales— posee una contradicción: ¿cómo puede el hombre al mismo tiempo ser libre y renunciar a la vez a parte de su libertad? Rousseau la resuelve —aparentemente— al afirmar que el individuo no renuncia a parte de esta libertad a favor autoridad particular o asamblea alguna, sino que lo hace a favor del *interés común*, como parte de una *voluntad general* constituida por *leyes morales*. En tanto “ningún ser humano tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la naturaleza no produce ningún derecho, sólo quedan las convenciones como único fundamento de toda autoridad legítima entre los seres humanos” (Rousseau, 1978, págs. 8-12). Y es que en el *interés común* —como “aquello convenido por la comunidad”— se halla *lo justo, lo moral*. Es así como la acción humana —incluida la violenta— se empezaría a definir en relación con una disposición previa de carácter supra-social.

A la sombra de Rousseau cobran vida aquella convicción en donde se observa al Estado como un cuerpo moral o colectivo que, en el momento de actuar como persona *moral* o *pública*, se vuelve *soberano*. Todo su funcionamiento es parte de un estado civil legítimo o de derecho que en

respuesta al contrato social —y a pesar de no poder evitar la guerra entre Estados⁵⁹— puede resolver la violencia privada entre los hombres.

3.3 La violencia en la ciencia moderna

Ahora bien, con el ánimo de “buscar un comienzo” a través de la reflexión sobre los prejuicios que guían la forma de resolver la perplejidad, es necesario enfrentar la innegable polisemia que posee el término *violencia* en la ciencia moderna. Alejados de todo esfuerzo por hacer precisiones y generar taxonomías⁶⁰ y tras realizar un importante esfuerzo por recorrer y analizar las hipótesis clásicas para dar cuenta de las flexiones sobre el sustantivo «violencia», se puede afirmar que todas ellas comparten una misma convicción: la existencia de una relación *debida* entre la aparición de la acción humana y un *orden* (natural, social, político, económico) pre-establecido y pre-existente. En este contexto, *orden* se interpreta como disposición, organización o convenida proporción dentro de un conjunto, cuya dinámica sólo es comprensible a través de leyes, reglas, valores, instituciones, etc., y frente a las cuales *debe* responder, en este caso, la acción humana.

Pero si esto es así, ¿por qué la polisemia en la modernidad? La respuesta se encuentra en que el sustantivo «violencia» y el adjetivo «violento» se circunscriben a diversas apuestas sobre la ontología del orden.

Según se haya optado por la naturaleza de aquel conjunto en el que preexiste la disposición, los argumentos sobre el carácter o el modo de «lo» violento varían. Si la apuesta conduce a afirmar que la naturaleza del orden sobre el que se observa la acción humana es física, neurofisiológica, cultural o simbólica —entre muchas otras opciones—, la reflexión sobre el carácter de la acción *violenta* se ubica en el mismo terreno. De tal manera que si se mantiene la creencia de que la acción humana responde, por ejemplo, a una organización preexistente de tipo neurofisiológico, la observación de «lo» violento en una acción se pensará como respuesta o como síntoma del desarreglo o la ruptura de tal orden.

⁵⁹ Es interesante que en este punto el propio Rousseau asuma la limitación de su reflexión. La guerra entre Estados es inevitable, porque no hay un contrato social que pueda impedirla, porque no existe un *superior* que pueda resolver el conflicto entre Estados soberanos. El “estado de guerra que reina entre los Estados es un escándalo moral porque es la prueba, y en gran medida la causa, del fracaso de los esfuerzos de los hombres para realizar su desarrollo moral en el seno de la sociedad civil” (cit. (Truyol y Serra, 1979, pág. 54).

⁶⁰ Véase (Michaud, 1980; Dowse & Hughes, 1990; Gonzáles Callejas, 2002; Grundy & Weinstein, 1979).

Las flexiones sobre la *violencia* y *lo violento* se pueden concretar en la alternativa pendular que va del orden de tipo pre-social (pre-cultural, ante-social) al orden de tipo supra-social. En eso consiste la revisión que sigue.

3.3.1 Violencia y orden pre-social

En este terreno del debate se comparte la creencia de que la acción, en general, tiene condiciones o *motores* que subyacen a facultades innatas del ser humano. Se trata de “motores” en la medida en que dichas facultades explican la dirección del acto humano y dan razón de la posibilidad que tiene el hombre de *moverse hacia*.

El desajuste o alteración que corresponde a la genealogía de la violencia se observa en el *estado* de estas facultades o condiciones. En otros términos, el acto *violento* aparece en medio del fallo, de la irregularidad o de la alteración de aquellas condiciones o facultades innatas. Es así como la diversidad de apuestas para determinar el carácter de la *violencia* se juega en el tipo de facultades o condiciones que parecen motivar o dirigir la acción humana.

a. Los *instintos*, por ejemplo, son una de estas facultades. Desde esta posición la violencia se caracteriza o bien como una potencialidad del mecanismo biológico humano, o bien como un desajuste de los mecanismos inhibidores de control de tales instintos.

En la primera opción, sostenida por las teorías *instintivistas*, toda acción humana -y animal—se funda en una serie de pautas de reacción o de impulsos básicos, los cuales hacen parte del *equipamiento* fisiológico del *animal* humano emergido durante su evolución y con los que se asegura su conservación y la de su especie. La *violencia* es una tendencia integral de tal equipamiento y participa en forma de instinto (agresivo). Bajo esta mirada, la constante actitud y *actividad bélica* del ser humano es considerada *innata e inteligente*. Pero esta visión filogenética de la violencia, lejos de considerar destructiva la disposición o potencialidad del instinto agresivo, la considerada constructiva ya que por ésta el hombre habría alcanzado la supervivencia de la especie⁶¹.

Debido a que el carácter de la violencia responde a la preexistencia de una facultad innata que subyace al orden biológico, quienes la estudian lo hacen observando los procesos neurofisiológicos o neuroquímicos del cerebro admitidos como asiento de todos los instintos, incluido, el agresivo.

⁶¹ Esta tendencia la relaciona tanto Storr (1973, pág. 14) con el antropólogo Sherwood Washburn y psicólogo R. Bigelow, como Gonzales Callejas (2002, pág. 70) con el biólogo Henri Laborit, con el politólogo Stephen D. Morris o, el propio médico-zoólogo Konrad Lorenz.

Cabe anotar que las hipótesis construidas con base en esta concepción de la violencia tienen una importante oposición política. La comunidad política internacional no sólo desaprueba sus principios, sino que los ha rechazado, tal como lo señala la *Declaración sobre la Violencia* hecha por la UNESCO en 1986, en la que se “rechaza que la violencia o la guerra estén presentes en nuestra herencia evolutiva o en nuestros genes”. Y continúa:

es científicamente incorrecto decir que hemos heredado de nuestros antecesores animales una predisposición para hacer la guerra [...] Es científicamente incorrecto decir que la guerra u otro comportamiento agresivo está genéticamente programado en nuestro ser [...] Es científicamente incorrecto decir que en el transcurso de la evolución humana haya habido una selección para el comportamiento agresivo mayor que para otros tipos de conducta [...] Es científicamente incorrecto decir que los humanos tienen mente violenta [...] Es científicamente incorrecto decir que la guerra es una consecuencia del «instinto» (Genovés, 1995, pág. 65).

Sin embargo, frente a los instintos podemos encontrar una segunda opción. Se trata de teorías conocidas como *ambientalistas*, las cuales —al igual que los *instintivistas*— suponen que la acción humana y su dirección tienen como fundamento una estructura neurofisiológica que condiciona la acción humana. Pero para los primeros dicha estructura no sólo cuenta con instintos que incitan a la acción, sino que al mismo tiempo cuenta con inhibidores que controlan tales instintos o en concreto, que resuelven los conflictos generados por estos últimos. De esta forma, si bien el ser humano posee instintos, como contrapartida, también posee inhibidores de tales instintos. La presencia de violencia se explica sobre la correlación funcional que exista entre ambos.

En esta posición se presupone la razón o la capacidad de raciocinio como el inhibidor principal, gracias al cual el ser humano puede *producir* normas culturales desde las que puede mantener y controlar los instintos. La *cultura* se observa como *producto* de la interacción entre organismos que cuentan con una estructura neurofisiológica tan compleja como la humana. En su disposición y funcionamiento se observa el inhibidor principal (raciocinio) al cual se le asigna tanto la posibilidad de direccionar los instintos como la potencialidad de hacer efectivo dicho control.

Pero en esta visión ambientalista no sólo se encuentran quienes presumen que la cultura es un mecanismo de control neurofisiológico de los instintos, sino que también se hallan quienes creen que lo único que hacen tales mecanismos culturales es participar en la resolución de conflictos psíquicos generados por los instintos.

Quienes esgrimen lo primero suponen que la conducta agresiva o violenta se caracteriza por ser el producto de una deformación neurofisiológica causada por condiciones del entorno. Ellos llegan a esta conclusión debido a que argumentan la existencia de una afección recíproca y productiva entre cultura y psiquis, a partir de las cuales se gestan modificaciones mutuas. La violencia nace de la degeneración de la estructura cerebral forjada por condiciones culturales. Si la “biología es la fuente de la agresividad”, la interacción con factores culturales, “degenera en violencia”. Las condiciones ambientales pervierten los mecanismos de inhibición de los instintos, y sobre éstas se explican cosas como la pérdida de la empatía o la capacidad de “sentir lo que otro siente” (Sanmartín, 2004, págs. 27-57) debido a que éstas habrían deformado, por ejemplo, la estructura neurofisiológica de la corteza prefrontal del cerebro.

En contraposición a esta visión ambientalista están quienes creen que los mecanismos culturales sólo participan en la resolución de dos tipos diferentes de instintos: los *agresivos* (*thánatos*), que tienden a destruir, y los *eróticos* (*éros*), que se encaminan a preservar. Los ambientalistas piensan que los instintos no operan de manera autónoma sobre la conducta como estímulos directos de la acción, sino que lo hacen en una forma de tensión recíproca, a partir de la cual se resuelve la tensión y los conflictos. Explicar un acto de amor implica pensar necesariamente en un instinto aparentemente contrario como el de dominar; el instinto de amar o conservar obliga necesariamente a pensar en, subyugar o destruir.

En esta visión se encuentra con toda su fuerza la apuesta freudiana. Sin ánimo de explicar su planteamiento, es prudente recordar para los propósitos de esta reflexión que, según Freud, en la conducta humana intervienen diferentes áreas de la psiquis: el ello (*id*), el yo (*ego*) y el superyó (*super-ego*). El *ello* se puede interpretar como el área donde residen los impulsos instintivos o afectos básicos del ser humano. Un área cuya actividad va acompañada por el *yo*, el cual ajusta los impulsos de los instintos a las exigencias del *superyó*. Para Freud, en dicho ajuste se forja la personalidad del individuo y, al mismo tiempo, se explica la direccionalidad de sus acciones.

La agresividad humana proviene de impulsos autodestructivos que no logran ser sometidos en los ajustes que hace el *yo* (*ego*). Estos impulsos se pueden presentar de dos formas (Storr, 1973, págs. 57-64), o bien como una

fuerza que reacciona ante las frustraciones, o bien como una pulsión de muerte que tiene por objetivo la autodestrucción del propio sujeto⁶².

Visto lo anterior, y para hacer un alto en el camino, interesa observar que las hipótesis sobre la *violencia* forjadas a partir de la idea de los instintos —sea ésta, con o sin ayuda de la facultad de la razón— parten de una misma convicción frente a la acción humana: el ser humano nace con un *equipamiento fisiológico* u estructura orgánica de índole pre-social. La violencia se comprende bajo el supuesto de unas condiciones innatas a las que la acción humana debe su sentido y dirección. La explicación de «lo» violento en la acción humana se halla en la conformidad o disconformidad de ésta con el *debido* funcionamiento del *equipamiento fisiológico*.

b. Ahora bien, existen otras visiones que al pronunciarse sobre la violencia no tienen en cuenta facultad instintiva alguna, sino que lo hacen en relación con una más popular: la *de la razón*.

Este ámbito del debate en torno a un orden natural preexistente se aleja de la concepción de la razón como *inhibidor* natural de los instintos y se acoge el supuesto de una facultad racional e innata propia del animal humano, en cuya ausencia éste no podría actuar como *humano*. Si antes «lo» violento de la acción humana se valoraba en la conformidad o disconformidad de ésta con el *debido* funcionamiento del *equipamiento fisiológico*, desde esta apuesta «lo» violento en la acción humana se establece en el seguimiento o en el abandono de las indicaciones de la razón.

Lo interesante es que bajo esta visión se afirma un orden social preexistente que emerge de un orden natural. La deducción sobre la que se sostiene esta emergencia se puede explicar así: a) dado que la razón pertenece al orden natural de las cosas, b) que la razón es la facultad natural que guía las acciones humanas, *ergo* c) la armonía en las relaciones sociales se fundamenta halla su fundamento en la facultad natural o innata de la razón. Esta hipótesis se forja en la idea de que actuar a la sombra de la razón es condición *sine qua non* de un orden, o de que la coincidencia entre acción y razón es fundamento del equilibrio social.

No obstante en esta argumentación se hacen necesarios unos principios, emanados también de la naturaleza: la igualdad y la libertad. d)

⁶² La hipótesis freudiana fija una importante tradición en la psicología social. Sobre esta tradición se explica la violencia social en términos de frustración, arbitrariedad, abuso o desengaño. A la luz de la ciencia moderna este aspecto es importante porque “la violencia perdía su carácter negativo e indisociable de la propia naturaleza individual, y podía ser analizada, tratada y subsanada desde el ámbito de la psicología y de la ingeniería sociales” (González Callejas, 2002, pág. 73). La razón es que, según el planteamiento, el *ego* puede ser intervenido y modificado para mantener una normalidad y fijar la conducta social.

La facultad natural de la *razón* le permite al ser humano tener voluntad, y por tanto, libertad. Dado c) que todos los seres humanos tienen tal facultad (innata), todos los seres humanos son iguales. De esta forma, aquellas ideas de la filosofía política acerca de la libertad y la igualdad se convierten en fundamentos *naturales* de la armonía y de la forma *debida* de estar entre los hombres.

Bajo los preceptos señalados, se construye una gran tradición de pensamiento sobre la *violencia* forjada en las condiciones *naturales* de igualdad y libertad que provee la facultad racional. Dado que el hombre libre y que vive entre iguales tiene la posibilidad de cubrir sus propias necesidades, deseos y de orientarse según sus intereses, la sostenibilidad del orden radica en garantizar la simetría en las oportunidades de conseguirlo⁶³.

En esos términos, para que la violencia no se haga presente en la sociedad, “todas las necesidades deben ser reconocidas, todas las necesidades deben ser satisfechas excepto aquellas que hacen de una persona un mero medio para otra” (Heller, 1996, pág. 74). La *violencia* es síntoma o respuesta de alguna forma de desigualdad, o de asimetría en las relaciones sociales. La asimetría se considera como un estado en las relaciones humanas que pone en riesgo el orden y la armonía debida en estas relaciones.

La violencia, para quienes la observan desde estos presupuestos, no es “propia de la naturaleza humana” ni común en todo el mundo. Lo natural es su condición *potencial*, como en el caso del amor, se encuentran sujetas a las *circunstancias* desde las cuales pueden explicarse las “grandes variantes”. La desigualdad horada el camino de la llamada *violencia cultural o estructural* que “causan violencia directa, y emplean como instrumentos actores violentos que se rebelan contra las estructuras y esgrimen la cultura para legitimar su uso de la violencia” (Galtung, 1969, pág. 168). Dicho lo cual, el acto *violento* es el síntoma de una “enfermedad” llamada desigualdad, presente en el contexto histórico/espacial de quien lo comete y que, como cualquier enfermedad, requiere de un diagnóstico⁶⁴ y de un tratamiento que siempre será el de compensar las diferencias.

⁶³ A partir de ahí se han generado teorías específicas sobre “las necesidades humanas” que sirven de fundamento objetivo de los derechos humanos (Burton, 1973; Doyal & Gough, 1994). En estas teorías se intenta hallar argumentos objetivos/empíricos de una presupuesta, igualdad; un esfuerzo que intenta definir bienes universales a partir de un comparativo con animales de otras especies, para evitar cualquier determinación cultural.

⁶⁴ Los estudios sobre la violencia que se estiman bajo estos presupuestos, observan cuantitativa o cualitativamente la desigualdad entre comunidades o grupos sociales basada en la posesión de medios de producción, en índices de distribución de la riqueza o en otro tipo de fuentes objetivas que den cuenta la asimetría de oportunidades, de recursos o de poder.

Sobre esta perspectiva y convicción, se forjaron aquella tradición sobre la *violencia revolucionaria* compartida por gran parte de la tradición marxista⁶⁵. Tras suponer que la genealogía de los conflictos sociales está en la desigualdad -entre explotados y explotadores—, la convicción sobre la violencia parece ir más allá de una mera potencialidad; en este ámbito se convierte precisamente en fundamento de una elección *racional* ante la desigualdad. Dado que la razón ofrece las condiciones de igualdad y libertad que permiten mantener el orden, por medio de ésta se deduce la solución ante la desigualdad, la *violencia* ya que ante la desigualdad —indicativa de un *conflicto social*—, la *violencia* o el *uso de la fuerza* se convierte en un recurso para instala el equilibrio natural, transformar el estado de explotación social, y acabar con las causas del sufrimiento y de las injusticias.

Uno de los mayores defensores de esta visión es el filósofo francés, George Sorel, para quien la clase explotada siempre tiene que estar en pie revolucionario. Por lo que llega a admitir que la función de la violencia es “singularmente grande en la Historia, porque puede actuar sobre los burgueses de modo indirecto para retrotraerlos a sus sentimientos de clase” (1915, págs. 85-86). Aquí se le otorga a la violencia un carácter *fundador* porque se piensa en ella medio para subvertir un estado de desigualdad impuesta por una “minoría burguesa”. Desde esta concepción, la *violencia*⁶⁶ posee legitimidad, porque la clase proletaria tiene derecho *natural* sobre el poder y el monopolio del *uso de la fuerza*⁶⁷, los cuales podrá reclamar y utilizar para resolver el verdadero conflicto: las condiciones de desigualdad con las que se impide la cobertura de las necesidades, el alcance de los deseos y la realización de los intereses de cada ser humano.

⁶⁵ Nótese que la afirmación se hace tradición marxista y no sobre la obra de Karl Marx. El discurso sobre el materialismo histórico y la presencia de un sistema económico dominante que, en cada época histórica, determina la estructura social y la superestructura política e intelectual de cada período, encaja con las convicciones que vinculan la desigualdad con la violencia. La historia de la sociedad forjada en la lucha contra la desigualdad entre los explotadores y los explotados, entre la clase social que gobierna y la clase que es oprimida, admite esta visión sobre el fundamento de la violencia, y de su justificación.

⁶⁶ Cabe advertir que Sorel particularmente tiene cuidado en diferenciar fuerza y violencia. Para él, la primera corresponde a ese orden impuesto por una minoría burguesa, mientras que la segunda es la alternativa necesaria para tornar al orden natural de las cosas.

⁶⁷ Una huelga general podría ser concebida como una acción violenta para subvertir el orden que se debe hacer sin humildad o arbitraje alguno, ya que su finalidad es la de tomar el poder sin contemplación alguna. Para Sorel, éste es el principio del sindicalismo *fuerte* que, contrario a un sindicalismo oficial, propende por la transformación social y no por la consecución de pequeños éxitos. El gran éxito es acabar con el capitalismo por medio de la violencia pues, según interpreta, Marx no habría creído en una revolución de ideales retroactivos o de mera conservación social, sino en la imposición de un gobierno del proletariado (Sorel, 1915, págs. 68-95)

Como alternativa a esta visión ambientalista que termina por otorgarle una función fundadora a la violencia, existen otras en donde el origen de la violencia se sitúa en las consecuencias psicológicas de la desigualdad. La teoría de la chusma o “riff-raff theory” es un ejemplo de ello. Para James Chowning Davies y Mancur Olson, padres de esta teoría, la *violencia* es una respuesta psicológica a circunstancias y condiciones de desigualdad (González Callejas, 2002, págs. 115-127) y surge como malestar psicológico propio de la explotación. La violencia es pensada como reacción natural a la represión, sólo que a diferencia de la propuesta de Sorel, en esta opción la violencia no viene de ningún conflicto social, sino de estados psicológicos (i.e. frustración) de quienes viven en una sociedad en tales condiciones. Dichos estados son causa de la violencia.

Ahora bien, en esta línea de convicciones sobre la violencia a partir del presupuesto de la desigualdad existen algunas matizaciones importantes. Una de ellas corresponde al carácter reivindicatorio de la violencia defendido por Franz Fanon⁶⁸. Se trata de una idea de violencia que no observa al grupo, sino al individuo y sus necesidades. En esta concreción, justifica la eliminación de los opresores en la defensa de la dignidad de todos los seres humanos oprimidos por la desigualdad. La violencia es, entonces, una especie de catarsis coherente con la naturaleza del ser humano, porque ante la pobreza, la marginación y la enajenación “el campesinado, el descalzado, el hambriento, el explotado [...] descubre que sólo vale la violencia. Para él no hay transacciones, no hay posibilidad de arreglos. La colonización o la descolonización son simplemente una relación de fuerza” (Fanon, 2006, pág. 45). La situación de desigualdad es por sí misma violencia. Y en medio de tal situación solo es posible la elección de la violencia, porque “el famoso principio que pretende que todos los hombres sean iguales encontrará su ilustración en las colonias cuando el colonizado plantee que es el igual del colono” (2006, pág. 33).

Esta idea sobre la violencia, como elección que fluye de modo necesario en cada individuo ante la desigualdad, se halla también en discursos como el de Michel Maffesoli (2008). En este caso, y como otro ejemplo, se afirma que el uso de la fuerza tiene un valor *racional* anejo a la lucha de clases. El uso de la fuerza se justifica como reacción frente a la

⁶⁸ Se recuerda que Fanon, como psiquiatra, habría intentado explicar la violencia desde su disciplina. Por ello, su visión en ocasiones se acerca al planteamiento freudiano que se ha mencionado arriba. Por otro lado, personajes como Jean-Paul Sartre en el prefacio del célebre libro de *Los condenados de la tierra* de Fanon, contraponen a este último a la mirada *fascista* de Sorel y reclama para el primero el honor —después de Engels— de “haber vuelto a sacar a la superficie la partera de la historia” (Fanon, 2006, pág. 10).

asimetría política, económica, social, etc. que impide el desarrollo del individuo. La desigualdad conmina al individuo a intentar rebatir tal estado y, en esos términos, la *violencia* es una iniciativa vital de quien se encuentre inmerso en tales condiciones. Y, ¿la violencia colectiva? El asunto es que, a pesar de ser individual, estas iniciativas cohesionan al grupo (la violencia como factor de cohesión), pues con el sacrificio, el juego, la palabra y el rito⁶⁹ se reifica el consenso del grupo. En estas formas de expresión de valores y actitudes, de expectativas e interpretaciones, se halla la simiente de la violencia fundadora y se encuentra el carácter funcional/instrumental que la legitima.

En una buena parte de la tradición científica moderna sobre la violencia ésta habría sido observada a partir de la convicción de que existe una disposición pre-social, pre-cultural o ante-social sobre las acciones humanas. Desde la idea de una disposición fundada, bien sea en los instintos o la razón, o bien sea en la interacción supuesta entre ambos, se sugiere la idea de un *deber ser* sobre los actos humanos. A partir de allí, se ubica el carácter de «lo» *violento* en algunas acciones y se genera una amplia reflexión que va de la genealogía de la violencia a su justificación.

3.3.2 Violencia y orden supra-social

La otra opción en la alternativa pendular sobre las que se establece las flexiones sobre la *violencia* y *lo violento* en las tradiciones científicas del tema es la que concibe el carácter de un *orden* supra-social. En esta perspectiva, el *orden* preexistente ya no se deduce de facultades innatas del ser humano, sino de la interacción entre los seres humanos, quienes a manera de consenso o acuerdo —tácito o explícito— definen el *deber ser* de las acciones humanas. En la ruptura, contradicción o incapacidad para someter la voluntad a estos acuerdos se ubica el carácter de la *violencia*.

El *orden* supra-social que emana de la interacción se cimienta en la capacidad de sociabilidad humana, que, si bien puede ser provista por la facultad racional, es indicativa de la posibilidad humana de organizarse entre sí a partir de normas, valores, leyes, sentidos, convenciones y hasta de imaginarios sociales.

De esta convicción bebe la tradición *funcionalista*, en la cual las acciones de los individuos se observan como *funciones* definidas dentro de una especie de autoorganización, también llamada *sistema*. Esta organización, forjada en la interacción, es percibida como una unidad estable

⁶⁹ Se trata de formas de expresión de valores y actitudes, de expectativas e interpretaciones de un consenso.

(u *homeostática*) dentro de la cual los individuos tienen su *esfera de acción propia* y que, como elementos del sistema, adquieren una función propia. Las relaciones sociales se establecen en el funcionamiento o desempeño de los elementos (miembros) dentro del sistema, alcanzando así una dependencia recíproca que es fuente y fundamento de la cohesión social.

La *materia prima* de esta organización (o autoorganización) es el conjunto de normas o de valores, gracias a las cuales se coordinan las acciones de todos los miembros de la sociedad porque tiene vida propia y está presente en la acción cotidiana de los miembros, a manera de “conciencia colectiva” (Durkheim, 1967, pág. 237). A este conjunto de normas acceden todos los individuos a través de instituciones que, como referentes orientativos de la acción humana, logran mantener un control (mutuo), el equilibrio y la dinámica social.

Desde esta visión ontológica del *orden* y de su relación con la acción humana, se plantean algunas concepciones distintas, aunque no opuestas, frente a la violencia. La visión clásica de Émile Durkheim es una de ellas. Este sociólogo francés observa la *violencia* como un estado de «anomia social» o de desestabilidad del sistema generado por la corrupción de los mecanismos de control social (valores sociales). En otros términos, el acto *violento* se explica por la ausencia o degeneración de normas o leyes sociales, que al no estar presentes o actualizadas provocan una especie de limbo, en el que aparecen conductas desviadas (individuales o colectivas) que, a su vez, pervierten el equilibrio del sistema.

Sin embargo, en este terreno de reflexión se plantea una especie de contradicción. Mientras, por un lado, la *violencia* se observa como una ruptura o disfunción del sistema, por otro lado esta misma violencia es también un mecanismo de control social. Pero esta contradicción es resuelta con facilidad en la propia idea del consenso: si la direccionalidad de la violencia —entendida como el control de la acción humana por medio del uso de la fuerza— se hace de acuerdo con las normas y los valores sociales, ella es vista como un mecanismo más de control social y no como un elemento de tensión y desequilibrio del sistema.

Talcott Parsons (1966) parece matizar esta visión a la sombra de la teoría cibernética. Él no acepta que el cambio en los valores sea condición *sine qua non* de una anomia. Las instituciones de control social viven al interior del sistema una constante renovación diacrónica y la organización social, lejos de estar edificada en la estructura de una normas, se encuentra viva al interior de los miembros a manera de valores o normas sociales, de suerte que la renovación en las instituciones se consigue en modificaciones

consensuadas de tales valores⁷⁰, ordenamientos, comportamientos y procedimientos. El consenso en tales valores es en sí mismo un mecanismo de autorregulación propio y legítimo de las instituciones⁷¹, desde las que es posible imponer la voluntad sobre otro.

Gracias a que el sistema *actualiza* sus formas de control social, el uso de la fuerza no es necesario y, por ello, la violencia es entendida como ausencia de dichos controles. El poder de las instituciones y el control de la acción que con ellas se ejerce tienen legitimidad en tanto correspondan a los fines del grupo social. En este sentido, el poder por sí mismo posee una capacidad real de control social, y no el uso particular de la fuerza o la violencia. El acto *violento* está fuera del consenso y corresponde a la incapacidad del sistema social “de hacer cumplir las obligaciones vinculantes por parte de las unidades de un sistema de organización colectiva” (Giddens, 1997, pág. 217).

La diferencia en la legitimidad se da sobre el carácter negativo o positivo del uso del poder. En una situación positiva hay control de la acción, pero no de manera coercitiva. La coerción aparece en las situaciones negativas, en las formas límites de control de la acción. En estos casos, la coerción se hace efectiva por medio de amenazas (económicas, sociales o físicas) y de daños o perjuicios cuyo fin es lograr la sumisión del otro. Así, en una dictadura, por ejemplo, se está en la presencia de un canal situacional negativo, pues se asiste a una coerción brutal del poder en casos donde se atenta físicamente contra la vida de las personas.

Lejos de Parsons, pero aún bajo la convicción de que las acciones humanas responden a un orden social fundado en los valores y las normas de conducta, hay quienes desestiman cualquier carácter negativo de la violencia. Uno de ellos es Robert K. Merton, para quien la violencia es “un comportamiento perfectamente funcional cuando se dirige a fines socialmente legítimos [...] o bien puede formar parte de una actitud rupturista, cuando se encamina a cambiar los fines o medios socialmente reconocidos” (González Callejas, 2002, pág. 89).

Merton concibe la violencia como una *disfunción social* útil para la sociedad en la medida en que con ella la estructura del sistema se renueva y

⁷⁰ Los valores son una serie de criterios de referencia para los individuos que exponen su adhesión en la acción (Parsons, 1966, pág. 167).

⁷¹ De acuerdo con ello, por instituciones se entiende aquellas “formas generalizadas de normas que definen categorías de conducta ordenada, permitida y prohibida en las relaciones sociales para personas en interacción entre sí como miembros de su sociedad y sus varios subsistemas y grupos [...] Las instituciones en cuanto tales incorporan lo que he llamado «contenido de valor». Es decir, incorporan la direccionalidad legitimada de conducta” (Parsons, 1966, págs. 197-298).

mantiene; la violencia funge como una válvula de escape de las tensiones sociales, porque en esta se resuelven conflictos propios de un sistema inestable. Sin embargo, y al igual que lo plantean Parsons y Durkheim, en la medida en que la violencia tiene una función en la propia organización del sistema, su sola aparición significa inestabilidad.

Las tradiciones que establecen las flexiones sobre la *violencia* y *lo violento* a partir de la convicción de disposición socialmente construida, tienden a caracterizar el acto como contrario al orden jurídico o positivo y, por ello, se estima con frecuencia en términos de un delito. Los estudios que se realizan desde estos presupuestos se esfuerzan por establecer índices contra un orden jurídico preestablecido, de tal forma que las violaciones de tal orden corresponden a la “violencia criminal”

Como se ha visto, la concepción de la *violencia* en esta sección del debate científico se vincula directamente con la idea de un *control social* provisto por valores, normas o formas institucionales, que direccionarían y coordinarían las acciones de los miembros de un grupo social. Desde estas normas y valores se prescribe el *deber ser* de las acciones humanas, y «lo» violento del acto se establece en la adecuación, o no, de tales entidades supra-sociales.

3.4 De las “convicciones mejor consideradas”

En medio de la reflexión y la autocrítica para encontrar un comienzo en esta investigación, se ha intentado reconstruir las convicciones mejor consideradas sobre las cuales se ha intentado definir y concretar «lo» *violento* de una acción.

El primer aspecto que se observa en este recorrido es que en todas las perspectivas —desde la Grecia y la Roma antigua hasta nuestros días—, el carácter de «lo» *violento* y la perplejidad que genera aquello llamado «violencia» se resuelve desde los prejuicios o convicciones que se tengan sobre la *acción humana*.

En medio de este encuentro es posible establecer dos miradas distintas sobre la violencia. La primera, relativa a la Roma y Grecia antigua, en el que «lo» *violento* se establecía en la interferencia o irrupción del desarrollo potencial de un *Ser*. En este sentido no había diferencia entre el *Ser* que padecía la transgresión. Lo que diferenciaba era la potencialidad de resistencia que tenía el hombre frente a su aparición, por ello los efectos y afectos que generaban entre los demás hombres fueron objeto central de referencia y reflexión en la tragedia griega.

De acuerdo con la segunda mirada, presente en las investigaciones sobre la violencia en Colombia, «lo» *violento* es definido y establecido de acuerdo a la presencia de un *orden* o organización preexistente que rige, delimita o establece el *deber ser* de las acciones humanas. Se trata de una convicción que halla su asiento en una vieja certeza de la revolución científica, cristalizada a principios del siglo XVII, desde la que aparentemente se podría explicar la regularidad de los movimientos sobre la base de unas leyes universales que los gobiernan. Estas convicciones, como ya se vio, están presentes en las reflexiones de Hobbes, Montesquieu, Locke y Voltaire, y con muchos matices fueron adoptadas en las teorías clásicas sobre la *violencia*.

La infinidad de matices presentes en la modernidad en Occidente para definir la *violencia* se alimentan de esta misma convicción. Las diferencias, sin embargo, se pueden ubicar sobre dos caminos distintos forjados en convicciones distintas sobre la genealogía de aquel *orden*. En estos caminos horadados en los albores de la modernidad se asume, o que la esencia del *orden* corresponde a condiciones o facultades innatas (pasiones, instintos o razón) —y por ello ha sido definido como pre-social (ante-social)—, o que surge y se fundamenta en la misma sociabilidad o dinámica social —supra-social—.

Se trata de caminos en los que se configuraron muchas de las hipótesis clásicas sobre el tema. Ubicar el carácter originario de la *violencia* en el descontrol de inhibidores de los instintos, o hacerlo en la desigualdad de oportunidades que se tienen para cubrir nuestras necesidades humanas, o fijarlo en la ausencia/presencia de leyes morales, reglas o convenciones sociales —entre otras—, parecen ser reediciones más elaboradas de preceptos forjados en las reflexiones de Hobbes, Montesquieu, Locke, Voltaire y Rousseau. Sobre estas reediciones, las características que definen la violencia varían en las distintas teorías, y como se ha dicho, lo hacen a partir de la posición ontológica que se tenga frente al orden. No obstante, siempre lo hacen en medio de lo que se considera una fisura del mismo, en la ruptura de un *estado debido* (i.e. igualdad) frente al cual la violencia se estima como respuesta o síntoma.

No obstante, el carácter de la violencia no sólo se piensa a partir de tal «convicción nuclear», puesto que hay otras creencias derivadas que enmarcan el juicio sobre ella.

En primer lugar, se encuentra la idea constante de que el acto *violento* tiene una causa. Sea la desigualdad, la irracionalidad, la falta de control de los instintos o de las pasiones, o la ausencia de valores (anomia), el carácter de la violencia se piensa vinculado a factores que fungen como condición

necesaria a su aparición. Este principio puede ser considerado como una respuesta a la exigencia científico- naturalista fijada en la modernidad, que insta a buscar las causas y los efectos que determinan las acciones humanas. Bajo esta premisa, la violencia es pensada como un fenómeno científicamente predecible; un fenómeno que, bajo el paradigma positivista, responde a la existencia de una *relación necesaria* o a una conexión invariable de sucesión y de similitud entre todas las acciones del mismo género. Quizás por ello es que, en gran parte de la investigación sobre el tema, la observación sobre la violencia se centra en ciertas condiciones extrínsecas al acto mismo -sean ellas ante-sociales o supra-sociales— como la pobreza, la exclusión, etc.; y el esfuerzo de reflexión se concentra en las *explicaciones multicausales*.

En segundo lugar, y casi como parte del presupuesto anterior, se encuentra la convicción de que se pueden predicar los fines de las acciones humanas. En la medida en que la acción está predeterminada por ciertas condiciones y obedece a una disposición u orden, todas las acciones comparten la misma direccionalidad. El cubrimiento de las necesidades del hombre, la resolución del conflicto psíquico entre diversas pasiones, lo convencional y moralmente establecido, por no decir la «felicidad» representada en el «progreso», son fines aplicables a todas las acciones humanas. La acción violenta frente a ellas se observa como contraria a tales fines, o cuando no se observa así es porque existe un «fin» mayor *hacia* donde se dirige el acto violento; un fin, como por ejemplo, el de tornar a un estado *natural* de igualdad.

En tanto los fines sobre las acciones se piensan como universales es posible afirmar su predicabilidad. Sin embargo, desde este presupuesto también se llega al debate sobre la legitimidad de una entidad *superior* que guía las acciones individuales del ser humano. Esta entidad —llámese *Estado, sociedad o revolución*— supuestamente posee la sabiduría sobre los fines universales y, por tanto, la capacidad de distinguir entre los justos y los injustos, lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo inconveniente.

Otra convicción encontrada en algunas teorías afirma la *funcionalidad* de la acción violenta. Dado que los fines de las acción humana son predicables, y que son extrínsecos a ella, el acto *violento* se ha pensado como medio o instrumento de control o de revocación a favor de un orden presupuesto. Se hace referencia a aquella idea en la cual se identifican las violencias conservadora o fundacional (Benjamin W. , 1991) que, frente al derecho, corresponden al *medio* y al *fin* de todo orden. Muchos de los debates sobre la legitimidad de la violencia se apoyan en esta convicción para mantener un orden natural o social, o para restituirlo. Allí la violencia

se justifica y encuentra asilo en argumentos tales como salir de la pobreza, alcanzar la inserción política, transformar o mantener el orden político.

Una cuarta convicción que adquiere toda su justificación en los anteriores preceptos conduce a pensar que, ante la aparición de actos *violentos*, se está en presencia de una "sociedad enferma". El esfuerzo por comprenderla y explicarla se focaliza, por consiguiente, en la "detección de síntomas". Se trata de un esfuerzo que no sólo realizan científicos sociales, sino que también se observa con claridad en las políticas de Estado. En éstas, replicando la observación de Arendt (2005b, págs. 100-103), se toman actitudes similares a la de los médicos quienes, por ejemplo, buscan intervenciones quirúrgicas para *extirpar* el germen de una anomalía, en vez de procurar tratamientos. Desde esa forma de asumirla, buena parte del esfuerzo de la política en el interior de los estados consiste en acabar con el germen originario de la enfermedad.

Cuando se sustenta que todas las acciones humanas tienen fines universales y una misma naturaleza, dos convicciones adicionales son defendidas. Por una parte, se insiste en una igualdad absoluta entre los seres humanos porque se piensa, por ejemplo, que lo común entre éstos es la facultad natural de la *razón*, el carácter funcional dentro del sistema o la exigencia natural de cubrir necesidades. El argumento de que se tiene voluntad, porque se posee una facultad en común, se convierte en argumento de igualdad para los congéneres de la humanidad.

Por otra parte, no se reconoce en la acción violenta ningún sujeto ético responsable, porque se acepta que hay leyes, normas, valores o convenciones a los que subyace la direccionalidad de la acción humana. No importa si se afirma que el ser humano tiene voluntad o libertad, o si en el acto hay una intencionalidad, pues a ellas subyace una supuesta disposición preexistente. En el desconocimiento de un sujeto responsable y en el reconocimiento de un *actor* que como una marioneta responde a una disposición es definida la *violencia*.

No obstante, después de reconocer estas "convicciones mejor consideradas" tanto en los estudios del tema en Colombia como en los de la modernidad, llama la atención que aquellas dos coordenadas anejas a la propia *experiencia* de los actos violentos no son contemplados. Ni la *cuestión ética* como posibilidad del hombre de deliberar entre la maldad o la bondad de las acciones es considerada, ni las de *experiencias concretas* testificadas por los testigos (víctimas o victimarios) son atendidas. En la modernidad, la idea de un orden previo, de la predeterminación de la acción, de la causalidad o multicausalidad, de la universalidad de fines, entre los otros supuestos encontrados, parecen obnubilar a los investigadores y extraerlos

del mundo en donde el drama concreto permanece tras la aparición de la acción violenta. El *mal* que aparece en el mundo con el acto violento no es considerado, así como tampoco la encrucijada y afecciones a la que se enfrentan los hombres tras experimentar el acto violento.

Creemos que estas “convicciones mejor consideradas” o prejuicios sobre la *violencia* y el acto *violento* estallan en la cara de muchos filósofos, científicos y políticos después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se ven enfrentados a explicar el horror de los campos de concentración.

Se podría afirmar que después de los horrores encontrados en dichos campos, lo único que se mantuvo indemne fue la desnuda perplejidad que deja la violencia. Frente a ella todos los prejuicios y presupuestos fueron sometidos a prueba. Se podría decir, tras guardar las proporciones, que tal como acontece en Colombia y en América Latina en la actualidad, tras el conocimiento de los detalles del horror de la violencia sistemática del Holocausto, se vivió un malestar irresistible entre algunos filósofos y científicos por una razón aparentemente similar: la realidad de lo acontecido desbordaba aquellas “convicciones mejor consideradas” que tenían sobre la *violencia* hasta mediados del siglo XX.

I | En busca de un comienzo
| *Entre la perplejidad y los prejuicios de la violencia*

4. Auschwitz y la crisis de “nuestras convicciones”

Todo pasó el 30 de abril del año pasado. Yo estaba como soldado contraguerrilla en el Batallón de Infantería N. 31 que opera en Córdoba. Mi compañía llevaba más de 15 días sin hacer mucho en un pueblito caluroso que se llama San Juan. No había operaciones ni patrullajes. Los soldados estábamos simplemente ahí, sin hacer nada. Pero el Día de la Madre estaba cerca y los altos mandos empezaron a preocuparse porque no teníamos resultado para mostrar, ni méritos para que nos dieran los días y poder salir a visitar a las familias. Entonces se empezó a hablar de «legalizar» a alguien. Es decir, de matar a una persona para hacerla pasar por guerrillero y así ganarse el permiso para salir. No me sorprendió del todo, pues las “legalizaciones” son un asunto cotidiano. Una noche, mientras yo hablaba con mi familia por teléfono, llegó mi cabo Jonathan Pineda y me dijo: — Guajiro, váyase para el cambuche que ya tenemos el «man» al que le vamos a hacer la vuelta—. Yo le pregunté que quién era, pero me mandó a callar y me advirtió que mi capitán Jairo Mauricio García había dado la orden de que no le habláramos para que no se diera cuenta de que lo iban a matar. Le pregunté: —¿De dónde es el «man»?—y me dijo que de La Guajira. Siempre buscaban personas que fueran extrañas a la región para que ningún familiar los reclamara. De todas maneras yo tenía mucha curiosidad porque también soy de La Guajira. Entonces me salí del cambuche, prendí un cigarro y escuché que el hombre me pidió otro. No le alcancé a ver el rostro porque no había luz ni luna. Estaba llovisnando. Le regalé el cigarro y nos pusimos a charlar. Al poco tiempo me di cuenta de que era mi hermano, Leonardo Montes [...]

No podían creer que la única persona que lograron conseguir para asesinar resultara ser el hermano de un soldado de su propio pelotón. El plan que tenían de buscar a alguien que no fuera de la zona, a alguien que no tuviera dolientes en el pueblo y que su muerte pasara inadvertida, se les había ido a la basura [...] Después de un rato, el Capitán me dijo:—A mí no me duele la mano *pa'* matar a ese *hijueputa*—. Tampoco era difícil encontrar quién lo hiciera porque cada compañía tiene sus dos o tres sicarios, que son siempre los que hacen esas vueltas y se ganan su millón de pesos. En un momento de descuido aproveché para decirle a mi hermano que se fuera corriendo, que saltara por unos alambres, que pasara la quebrada y se fuera para la casa porque lo iban a matar [...]

Ya había liberado a mi hermano, que era lo más importante, y quería evitarme problemas con mis superiores. Como al tercer día de estar en Puerto Libertador escuché que la compañía donde yo estaba antes había «dado una baja» [...] De inmediato me fui para donde una tía que vive en Puerto Libertador y le conté todo. Le pedí que me acompañara al cementerio. Cuando íbamos caminando hacia allá, pasó el carro con el muerto pero tenía la carpa abajo y no pudimos verle la cara. Cuando llegamos al lugar, el muerto ya estaba en el piso envuelto en un plástico blanco. Yo me tiré sobre él, rompí la bolsa y me di cuenta de que era mi hermano, Leonardo. El hueco ya estaba listo y dos soldados lo agarraron de los pies y de las manos y lo tiraron así, sin ataúd ni nada. Supuestamente, le encontraron una granada y un arma en las manos [...] El caso lo tiene una fiscal de derechos humanos, quien está investigando a los siete militares implicados en mi caso. El día que se haga justicia veré qué otro rumbo le doy a mi futuro. Lo que pasó con mi hermano me cambió completamente la vida y creo que ya merezco un poco de tranquilidad.

Testimonio soldado Luis Esteban Montes (T.1)
Fuerzas Armadas de Colombia

El Partido del Centro S21 nos decía que, cuando hacía una detención, detenía a un enemigo del Partido. Si deteníamos al marido, a la mujer y a los hijos también. Incluso a nuestros padres, hermanos y hermanas. Si el Partido los detenía eran enemigos. Había que saber distinguirlos. Nada estaba por encima de Angkar, del Partido. Si nos ordenaban destruirlos, los destruíamos. [...] El Partido, el S21, no detenía por error. Eran enemigos [...] Ellos decían que era el enemigo y yo repetía que era el enemigo. Esto era muy silencioso. Por aquí no pasaba nadie. Transportaban a los detenidos de Tuol Sleng hasta aquí. Al llegar aquí, a Choeugn Ek, se ponía en marcha el grupo electrógeno en la barraca para que ellos [los prisioneros] no oyeran nada, para dejarlos sordos. El camión iba marcha atrás hasta la barraca. Se quitaba la lona, se los tiraba al suelo y se les hacía entrar en la barraca. Luego se los hacía entrar uno por uno, se anotaban los nombres y se les mentía: No temáis, vais a vuestra nueva casa. Duch estaba en una estera fumando esperando para ver la ejecución al borde de la fosa. Durante la ejecución, si llovía, se colocaba un toldo para evitar que el agua de lluvia llenara la fosa. Se ponía al detenido de rodillas. Tenía las manos atadas a la espalda y un kramar sobre los ojos. Se cogía una barra de hierro y se le golpeaba justo en la nuca. Él caía de bruces. Con un cuchillo se le degollaba. Luego se les quitaban las esposas. Si su ropa no estaba manchada también se le quitaba. La que estaba llena de sangre, no. Y la guardábamos en un rincón. Se arrastraban los cuerpos y se tiraban a la fosa. Después de la ejecución se verificaban los registros. Si faltaban prisioneros, volvíamos a subir los cuerpos para recontarlos. Cuando el recuento estaba bien se los

tiraba a la fosa y se los enterraba cubriendo bien la fosa. Y reuníamos las esposas y poníamos la ropa en el camión para que los usaran [la ropa] otros detenidos.

Testimonio Him Houy⁷²
Director adjunto de Santébal – Camboya 1970 (Panh, 2002)

El exterminio, y todas sus respectivas circunstancias, no consiguieron, hasta donde yo sé, dejar de afectar a aquellos que tomaron parte en este. Con muy pocas excepciones, casi todos aquellos que fueron destinados a este trabajo «monstruoso», a este «servicio», y quienes como yo, han pensado suficiente sobre el asunto, han sido profundamente marcados por estos eventos. Muchos de los hombres involucrados se acercaban a mí cuando yo hacía mis rondas en los edificios de exterminación, y me contaban sus ansiedades e impresiones, con la esperanza de que yo las aplacara.

Una y otra vez durante estas conversaciones confidenciales me preguntaban si era necesario que nosotros hiciéramos todo eso, si era necesario que cientos y miles de mujeres y niños fueran destruidos. Y yo, que en mi intimidad me había hecho exactamente las mismas preguntas, podía solamente enredarlos e intentar consolarlos diciendo que eso se hacía por orden de Hitler. Yo tenía que decirles que el exterminio del judaísmo tenía que hacerse, pues Alemania y nuestra prosperidad debían ser liberadas para siempre de sus adversarios.

No había duda en la mente de ninguno de nosotros que la orden de Hitler tenía que ser obedecida sin contemplación, y ese era el deber con que las SS tenían que cargar. A pesar de ello, todos fuimos atormentados en secreto por nuestras dudas. Yo me propuse no admitir ninguna clase de dudas. Con el fin de hacer cumplir a mis subordinados sus tareas, era psicológicamente esencial que yo aparentara estar convencido de la necesidad de esta fuerte y horripilante orden.

Testimonio Rudolf Höess
Comandante de Auschwitz 1939 – 1943 (Hoess, 2002, pág. 153)

Se ha sostenido que desde los albores de la modernidad actos como los relatados en estos testimonios serían definidos, examinados o valorados en la convicción de que existe un *orden* que dirige y gobierna toda acción humana. En estos términos, la perplejidad que habría dejado tanto el relato del soldado colombiano como el del camboyano, y hasta el del comandante

⁷² Este testimonio y el siguiente, aunque obviamente no forman parte de los relatos estudiados sobre las masacre en Colombia, son importantes como recurso comparativo para la reflexión que pretende hacerse en este capítulo.

de un campo de concentración, se resolvería dentro de un juicio que recurre a tal convicción.

Así, el carácter violento de estos actos no contemplaría el frío procedimiento de consecución de las víctimas para las legalizaciones, ni la técnica de fusilamiento y recuento de los prisionero camboyanos, ni el acallamiento de las dudas sobre los “servicios” desempeñados en Auschwitz; el carácter violento se establecería siempre en relación con la presupuesta existencia de aquel *orden* en el que se establece o define un *deber ser* sobre la acción humana. Y a partir de allí, actos como dar muerte a seres humanos presumiendo que son guerrilleros vestidos de civil, torturar a un hombre para que dé información, degollar a seres humanos y hacer desaparecer sus cadáveres son síntoma de la fisura de disposición legal, positiva, convencional, biológica, neurofisiológica o cultural.

En medio de esta reflexión y crítica cobra de nuevo vida una cuestión: ¿qué pasa cuando, como en el caso colombiano, lo que se excluye y proscribire del orden parece ser el orden mismo? ¿Qué pasa, usando nuevamente las palabras de Rodrigo Uprimny, cuando la violencia parece ser “el reverso y la modalidad misma de funcionamiento de la forma de estar entre nosotros”? ¿Qué pasa cuando, como en los testimonios arriba recogidos, masacrar, ajusticiar o reportar asesinatos es precisamente «lo» debido?

Ante estas cuestiones se puede argumentar la existencia de un orden cultural acorde con la violencia, o acudir a argumentos —por demás manidos— de que los colombianos son culturalmente o genéticamente violentos. Adicionalmente se puede ubicar la genealogía de la violencia en una suerte de *leyes morales* que gobiernan las acciones de *los colombianos*, o en las circunstancias propias de un país en vías de desarrollo con altos índices de pobreza altos y valores asimétricos de distribución de la riqueza. Pero, ¿bajo estos argumentos es resuelta la perplejidad que generan los actos violentos?

Aunque estos argumentos guarden dentro de sí coherencia y rigor, se cree que detrás de ellos quedan muchas preguntas sin responder. Cuestiones como, por ejemplo, ¿por qué tantos y tantos colombianos nacidos en medio de esta supuesta *convencionalidad* no torturan ni descuartizan personas? ¿Por qué, aun viviendo en tal cultura, se rechazan tales actos? Y, en medio de todas estas preguntas concretas, las cuestiones generales seguirían sin respuesta. ¿Por qué un ser humano descuartiza a otro? ¿Por qué los responsables no se asombran ante sus propios actos? ¿Por qué se decide acallara las dudas? ¿Por qué, a diferencia de nosotros, sus propios actos no los dejan perplejos? ¿Cómo es posible su aceptación y hasta su justificación?

Después de la Segunda Guerra Mundial, en medio de la perplejidad que generó el conocimiento de lo ocurrido en «Auschwitz», el «Holocausto», la «Shoah», la «Solución Final» o como quiera ser referido el exterminio sistemático nazi de judíos, gitanos, polacos, homosexuales, comunistas, etc., preguntas como éstas fueron planteadas por todo tipo de espectadores de la calle.

Esos hombres y mujeres, entre quienes se encontraban filósofos, científicos, poetas y juristas, se vieron obligados a revisar aquellas *convicciones mejor consideradas* para hallar sentido a la crueldad y la aparente inhumanidad. Y se vieron obligados a hacerlo porque sencillamente debieron hacer frente a lo que se *decía* —o se intentaba decir— en los testimonios que entregaban tanto las víctimas como victimarios. Lo narrado parecía desvelar un acontecimiento de otro planeta o irreal. Incluso, quienes hablaban o escribían sentían dudas sobre sus propias experiencias (Arendt H. , 2006a, pág. 590). Los testimonios de las víctimas y de los victimarios sobre esta experiencia de la humanidad pusieron a prueba la validez y efectividad de los prejuicios para resolver el asombro de pilas y pilas de muertos y buscar la reconciliación con aquel mundo que lo había permitido.

El Holocausto, como cualquier masacre⁷³, es al fin y al cabo una experiencia que deja al descubierto la capacidad humana de juzgar las posibilidades del hombre en su acción.

4.1 Visiones de «lo» violento antes de la confrontación

En el mundo científico de finales de siglo XIX y hasta las cuatro primeras décadas del siglo XX, los estudios sobre la violencia seguían con bastante ahínco los principios radicales del positivismo científico y su aplicación en las llamadas ciencias sociales. La sociología, la psicología y la antropología intentaban seguir el rigor metodológico de la medicina y la biología, por no decir de las demás ciencias naturales como la física, la química y la matemática. El acercamiento a la violencia más que nunca se hacía en la observación, detección e identificación de aquellas fisuras en las

⁷³ Se sabe que el Holocausto se define popularmente como un “genocidio”, no obstante, para esta investigación el genocidio implica siempre una masacre. Aunque esto será objeto de argumentación en el siguiente capítulo, por ahora se dirá que en esta investigación se prescinde del carácter de las víctimas para reflexionar en torno a la masacre o lo que es lo mismo, para definir el asesinato sistemático de seres humanos, bajo cualquier forma y con cualquier técnica. Así, en el Holocausto se fueron asesinados seres humanos de manera sistemática, y ese es el principio que interesa. Que la raza, la convicción ideológica —incluida la religiosa— tengan relevancia, no se niega, pero tampoco se cree en la necesidad de sostenerlo *a priori*, pues ello puede limitar al final nuestra comprensión de los hechos.

leyes biológicas, fisiológicas o sociales. La violencia era *ilegal* en todo el sentido de la palabra es decir, se encontraba *fuera* de la ley, cualquiera fuese la ontología de esta última.

Quizás por ello, y en la medida en que la idea del crimen se entendía -y aún hoy se entiende—como un acto que viola la ley y es castigable, la distinción conceptual en los estudios de la época entre violencia y crimen se desvaneció. Por ello, quizás, los estudios en criminalística encuentran en aquel período un punto de ebullición bastante alto. La violencia en tanto crimen y los violentos en tanto criminales eran primordialmente estudiados no sólo bajo la idea de orden biológico, físico y neurofisiológico —cuyas leyes debían ser desveladas—, sino también bajo el rigor metodológico y el sentido del deber correctivo y predictivo que la ciencia de la época exigía (O'Connor, 2006).

En 1890, y frente a lo que se consideraba la violación de una ley, se escuchaban discursos como el del juez norteamericano Sandford M. Green, quien definía la violencia como una “enfermedad moral” tendiente a la autodestrucción (cit. (Morrison, 2008, pág. 150), que no sólo necesitaba tratamiento especializado, sino que además debía ser juzgada y evaluada por un “consejo médico”. Éste era el único con el conocimiento científico debido que podría determinar si la persona inculpada estaba realmente enferma o no, y en consecuencia, definir el tratamiento apropiado para su cura.

En el Viejo Continente, entre tanto, se cocían otras formas de observación científica. En medio de la constitución de los Estados-nación, el alemán Max Weber discurría sobre la violencia como una acción que atentaba contra la legitimidad de lo que para entonces representaba la civilización. En su observación sociopolítica presentaba la violencia individual o privada como la ruptura del orden legítimo dado por la costumbre, el caudillaje y la legalidad; un orden que al final se concebía como fundamento ontológico del Estado⁷⁴.

Los franceses Émile Durkheim y Gabriel Tarde, por su parte, ofrecían otra forma de abordarla. Mientras el primero, como se mencionó en el capítulo anterior, pensaba la violencia en relación con un estado de anomia,

⁷⁴ Se debe recordar que según Weber, uno de los componentes que define las sociedades modernas desde el punto de vista de tipo ideal es que en ellas el Estado posee el monopolio de la violencia legítima. Por ello, las acciones cotidianas de agresión privada no se sustentan bajo ningún criterio de aceptabilidad, mientras que las que están a cargo del aparato del Estado lo tienen, al proceder de un pacto o acuerdo constitutivo de la sociedad misma.

Tarde la definía como un comportamiento “desviado”⁷⁵ a partir de la “ley del contacto” y la imitación.

Sin embargo, ésta no era la única *f fuente de violencia* considerada en aquel entonces. Existía en la sociología de principios del siglo pasado un particular interés en el análisis del contexto social de los criminales. Con el uso, en la mayoría de los casos, de metodologías cuantitativas hubo quienes concentraban su atención en *las grandes fuentes del crimen* esto es, en las condiciones sociales, económicas y personales, o en las condiciones de exclusión y marginalidad de los criminales (Devon, 1912). Sobre esta última hipótesis, por ejemplo, se apuntaba al aislamiento social como lugar genealógico de “todos los vicios”, dada la imposibilidad de crecer con referentes sociales y de evitar, por tanto, tales vicios (Wiener, 1990, págs. 356-357).

En medio de esta búsqueda (sociopsicológica), no se pueden olvidar las mencionadas teorías ambientalistas que por aquella época comenzarían a desarrollarse a partir del planteamiento de Sigmund Freud sobre la personalidad y la agresividad. Según el padre del psicoanálisis, la violencia se explica en la presencia de una fuerza pulsional autodestructiva (*thánatos*) que está en permanente conflicto con otra fuerza del mismo tipo del amor y la sexualidad (*éros*), de la que el hombre no puede escapar⁷⁶.

Bajo esta actitud, los científicos que profundizaron en esta teoría centraron su interés en la observación del contexto social donde se había formado la personalidad de los criminales de entonces. La convicción que los acompañaba en su observación, como se ha dicho, era que todas las personas adquirirían desde la infancia una predisposición a ciertos comportamientos criminales en el desarrollo y la resolución de conflictos emocionales, en este caso entre el *thánatos* y el *éros*.

Alejados de estas populares líneas de estudio en la sociología y la psicología de principios de siglo XX, el terreno de la antropometría se

⁷⁵ Gabriel Tarde, aunque muy cercano al sentido de anomia, pensaría la genealogía del acto violento en la imitación. En su planteamiento sociológico, en el que consideraba los procesos sociales como formadores del comportamiento, del pensamiento y del sentimiento, observaba los actos violentos como comportamientos *desviados*. Bajo su “ley del contacto”, con la que explicaba la tendencia a imitar las modas y las conductas de círculo cercano, señala que quienes están constantemente rodeados por una conducta desviada, tienen mayor probabilidad de imitar ese tipo de comportamiento. Desde lo que concluye que el contacto directo con la desviación favorece más la desviación.

⁷⁶ Frente a este planteamiento, se recuerda la cuestión que Einstein le hace directamente a Freud: “si la pulsión de poder o la pulsión de crueldad es irresistible, más vieja, más antigua que los principios (de placer o de realidad, que son en el fondo lo mismo), no podrá erradicarla entonces ninguna política” (Wieviorka M., 2003a, pág. 160). A lo que le responde Freud: “querer suprimir las tendencias agresivas del hombre es una ilusión sin esperanza” (Cotte, 1987, pág. 15).

convirtió por aquel entonces en un campo de amplísimo debate entre biólogos, médicos y antropólogos. Todos ellos partían de la convicción de que existía una relación directa entre los rasgos físicos y la conducta *desviada* de hombres y mujeres (Christison, 1897; Lombroso, 1911; Morrison, 2008, págs. 127-142). La premisa fundamental era la existencia de una relación entre la fisiología y la conducta humana. Con ello se consideraba que los criminales tenían un *tipo*, y para descubrirlo, entre quienes eran considerados *criminales*, empezaron a establecerse tendencias estadísticas en diferentes países a partir de la estatura, el peso del cerebro, el color del pelo, la longitud de los brazos y la insensibilidad al dolor en determinadas partes del cuerpo. Pero considerar este tipo de relaciones se hizo extensivo al estudio de la mente. Bajo la consideración de que existía una relación directa entre el estado fisiológico y psicológico de ella, se intentó con ímpetu establecer una relación causal entre la conducta criminal y la capacidad mental (Zenderland, 1998, págs. 206-207), los desórdenes congénitos (Bronner, 1914) o la inmadurez mental (Weidensall, 1916).

Éstas eran, antes de la Segunda Guerra Mundial, algunas de las perspectivas de estudio y aproximación a la violencia en el campo de la ciencia (O'Connor, 2006). Anomia, anomalía, desorden, desviación, tratamiento, malformación, entre otros términos, eran expresiones frecuentemente usadas en los estudios científicos sobre el tema. La actitud con que se buscaba explicar y comprender la violencia se representa en estas categorías, pues en el contenido de todas ellas parecía latir la necesidad de revisar un desorden o de reconocer la *fuerza* de una fisura dentro de una determinada organización. La *violencia* y «lo» *violento* eran definidos y juzgados con la seguridad de marcos apriorísticos sobre el *deber ser* de la acción humana.

Aunque por esta época también estaban en escena las ideas de los llamados por Paul Ricoeur en 1965 “*filósofos de la sospecha*”⁷⁷ (2007, pág. 26), en la mente de muchos de los científicos de la época -incluso entre quienes seguían sus teorías—se mantenían latentes las convicciones y utopías forjadas en la revolución científica del siglo XVII y XVIII. Si bien Nietzsche, Marx y Freud habrían comenzado a poner en duda los *valores ilustrados* relacionados con la racionalidad, la verdad, el *orden* y las leyes naturales frente a la interpretación y observación de la acción humana, la visión sobre la *violencia* y el esfuerzo científico por acercarse a ella aún se

⁷⁷ Ricoeur, en el capítulo 2º de la 1ª parte de *Freud: una interpretación de la cultura* (2007, págs. 22-32) establece la diferencia entre dos estilos distintos de la hermenéutica: por un lado, la hermenéutica de la confianza, que es una hermenéutica no reductiva y restauradora; y, por otro, una hermenéutica de la sospecha esto es, una hermenéutica reductiva y desmitificadora.

realizaban desde dichos presupuestos, los cuales no se distancian de los identificados actualmente en los estudios de violencia en Colombia.

4.2 La perplejidad de Auschwitz

En este ambiente de reflexión y en medio de la Segunda Guerra Mundial, intelectuales, políticos y espectadores en general se vieron en la necesidad de comprender el genocidio más popular del siglo XX. No obstante, además de los documentos objetivos que iban desde los propios campos hasta la infinita documentación al respecto, el ámbito que dio lugar a dicha necesidad fueron los testimonios, o para mayor precisión, aquella “laguna” que, siguiendo a Agamben, tenían los relatos sobre lo acontecido, ya que “los sobrevivientes ofrecían testimonio de algo que no podía ser testimoniado”. Reflexionar sobre el contenido de esos testimonios implicaba indagar en torno a esa “laguna”. Se trata de un esfuerzo que, recurriendo al planteamiento de este filósofo italiano, habría llevado a varios autores a “despejar el terreno de casi todas las doctrinas, que después de Auschwitz⁷⁸ han tenido la pretensión de definirse con el nombre de ética [...] 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*” (Agamben, 1999, pág. 9).

Habría sido en medio de aquella *laguna* de los testimonios en donde aquellas “convicciones mejor consideradas” sobre la *violencia* eran puestas en duda poco a poco. En su consideración, “fue realmente como si el abismo se abriese ante nosotros”, diría Hannah Arendt en 1943.

Y es que, ¿cómo explicar lo sucedido en los campos de exterminio como Auschwitz, Belzec, Chelmno, Sobibór, Treblinka, Varsovia, Lwów y Majdanek? ¿Cómo argumentar la legitimidad del uso de la violencia de un Estado para dar muerte en menos de tres años a más de 5.721.500⁷⁹ seres humanos fuera de los campos de combate? ¿Cómo comprender el horror de una política como la «Solución Final» dentro de un Estado representativo del ideal⁸⁰ del orden social y con el que preconizaba la famosa «*Kultur*» de la

⁷⁸ Cuando se hace referencia a Auschwitz en realidad se alude a la experiencia total de la Shoah y a lo que ésta representa en la historia de la humanidad.

⁷⁹ Cifra señalada por la Comisión de Investigación Angloamericana en abril de 1946. Aunque el historiador y jurista internacional Jacob Robinson estima que en la guerra al interior de los *ghettos*, en la vida en los campos de concentración y en las operaciones masivas de muerte llevadas a cabo por los nazis, la cifra habría llegado a 5.820.960 seres humanos asesinados.

⁸⁰ Un ideal en el que, desde argumentos científicos propios de la Ilustración, se sostenía la superioridad de una raza y la necesidad, a favor de tal orden, del exterminio de “seres inferiores” por el bien de la supervivencia.

«Nueva Era»? ¿Qué argumentos daban sentido al hecho de que un complejo sistema burocrático de alta tecnificación, creado para alcanzar un estado pacífico y garantizar la con-vivencia y la supervivencia de los seres humanos, hubiera sido meticulosamente pensado y destinado a asegurar la eficiencia del exterminio de hombres, mujeres, niños y ancianos? ¿Cómo entender que un Gobierno, con su burocracia estatal y con el apoyo legítimo de la mayoría de una comunidad de seres humanos, hubiera recurrido —o tan siquiera pensado— en una *técnica* (la de gaseación) para incrementar la efectividad en el asesinato de seres humanos? Una técnica con la que, en tan solo en un año (1942), se llegó a acabar con la vida de 1.750.000 seres humanos⁸¹ ¿Cómo se había convertido el asesinato en una práctica social?

En la *Shoah* el crimen se realizó en un Estado en el que, rescatando la voz de Hobbes, se habría alcanzado el control de las pasiones para evitar el desasosiego y alcanzar el progreso; un Estado que sacaría al hombre de la “insufrible situación de guerra” para alcanzar la felicidad. La *Solución Final* era una política social que, al decir de Locke, se basaba en un contrato social construido en consensos racionales que observaban las leyes naturales y frenaban los estados irracionales del ser humano. El *Holocausto* se habría desarrollado bajo unas leyes que, como lo plantearía Montesquieu, habrían sido asignadas al conocimiento de ministros que sabrían conservar el buen espíritu del pueblo y corregirlo. La muerte, la tortura, la experimentación y la cremación de millones de seres humanos había sido parte, en la lógica de Rousseau, de un estado civil legítimo que habría delegado en una persona pública el desarrollo moral de una sociedad.

En medio de las convicciones de la modernidad sobre el hombre, la acción humana y la política, se habría realizado la aniquilación de pueblos enteros, la incineración de las víctimas para no dejar rastro de sus cuerpos, y el desarrollo de fábricas de la muerte y de concentración, trabajo y exterminio. A la sombra de tales presupuestos se llegó a considerar y a marcar a seres humanos como piezas de ganado y materia prima para elaborar jabones, colchones y hasta telas para uniformes. ¿Cómo comprender la iniciativa de seres humanos en el diseño y la tecnificación en

⁸¹ Se considera que el 40% de las víctimas de la política nazi no lo hicieron dentro de las cámaras de gas (Wahnón, 2004, pág. 53), sino que murieron por malnutrición, hambre y enfermedades en los *ghettos*, o a causa del exceso de trabajo en los campos de concentración o por asfixia dentro de los trenes de transporte, o en los fusilamientos por ametralladora, fusiles y pistolas, o dentro de fosas y trincheras.

forma de “cadena de montaje de la producción de muertos” y la destrucción de cadáveres?⁸²

Todo lo que había pasado era *básicamente* incomprensible; no tenía sentido o éste parecía no existir. Las preguntas desbordaban cualquier mente imaginativa. Era inexplicable que el exterminio de seres humanos hubiera contado con el apoyo de una grandísima parte de la sociedad alemana y que hubiese una perfecta maquinaria burocrática gracias a la cual se coordinaban de forma eficiente las acciones humanas para tal fin. ¿Cómo hallarle sentido a una organización social en la que los mínimos detalles eran tenidos en cuenta, y en donde toda la capacidad imaginativa estaba dispuesta a solucionar obstáculos que impidiesen una efectiva destrucción de seres humanos? ¿Cómo había sido posible que el proyecto de asesinar a personas se hubiese convertido en un proyecto colectivo prioritario para un Estado; un proyecto que además estorbaba económica, militar y políticamente a una guerra mundial, como lo recordaría Arendt? ¿Cómo entender que aquellos que tenían como rutina administrativa la destrucción de vidas humanas las aceptaran sin la menor consideración? ¿Qué sentido tenían estas sistemáticas masacres? ¿Cómo y por qué miles de personas asesinaron y millones fueron testigos mudos del asesinato?

Estas y otras muchísimas cuestiones más pulularon en medio del estupor de los detalles de Auschwitz, Subibor, Treblinka, etc. La perplejidad de cada detalle generaba un sismo en el pensamiento moderno. Los criminales y asesinos tenían las medidas antropométricas de quienes se autodefinían como la “raza más pura”. Lo ocurrido no había acontecido en un estado de anomia; por el contrario, había ocurrido en la más precisa y armónica atención de reglas y en el mayor cumplimiento de roles sociales. Los encargados del asesinato en masa no se encontraban en situación de exclusión ni aislamiento; de hecho, habían trabajado en equipo para lograr exterminar personas.

Los modelos apriorísticos que predominaban hasta entonces frente al examen de la violencia no se prestaban a la comprensión del Holocausto. Todo carecía de sentido ¿Cómo hallarlo sin aquellos presupuestos? ¿Cómo reconciliarse con el mundo que había permitido estos horrores?

Aquellas convicciones, que ubicaban «lo» *violento* como la fisura de un orden y en ellas la manera «debida» de estar entre los hombres, resultaban inapropiadas porque había sido en la propia búsqueda de aquel orden en donde se había realizado actos *per se* execrables en lugares como Auschwitz-

⁸² Esta alusión a una “cadena de montaje de la producción de muertos”, fue utilizada por un médico en los campos de concentración en uno de los juicios de Nuremberg en 1947.

Birkenau. Las formas de entender la violencia hasta entonces se desmoronaban en los detalles del exterminio. Parafraseando a Arendt, Auschwitz había roto todos los criterios, todas las categorías de pensamiento y de juicio moral. El horror del Holocausto había hecho explotar el marco entero de referencia (2006a, pág. 285). Así que, como señala en otro lugar:

hubimos de aprenderlo todo a partir de cero, en crudo, por así decirlo: o sea, sin la ayuda de categorías ni reglas generales en las que encuadrar nuestras experiencias. Del otro lado de la valla estaban, sin embargo, todos aquellos que estaban perfectamente impuestos en materia de moral y que tenían ésta en la más alta estima (Arendt H. , 2007, pág. 55).

4.3 Intentos de esclarecer el horror

Mientras algunos científicos, filósofos y líderes políticos y religiosos prefirieron ponerle un velo a la inquietud sobre las convicciones y presupuestos, otros intentaron hallar sentido a lo ocurrido con un esfuerzo autocrítico de gran intensidad. Estos últimos, alimentados por la cizaña sembrada por los *filósofos de la sospecha*, la filosofía existencialista y la fenomenología, trataron de responder a las complejas cuestiones sobre el hombre y la humanidad puestas al límite con la política de la *Solución Final*. Al fin y al cabo, lo ocurrido parecía haber dejado al desnudo las posibilidades del ser humano y era fundamental encarar la realidad.

Günter Grass, después de señalar sarcásticamente a “la gran Alemania” como la única capaz de aplicar los métodos y la voluntad del genocidio organizado, advierte sobre la imposibilidad de pasar por alto Auschwitz.

No deberíamos, por mucho que nos atrajera, tratar de realizar ese acto de violencia, porque Auschwitz forma parte de nosotros es una marca a fuego permanente de nuestra historia y —¡como ganancia!—ha hecho posible un entendimiento que podría expresarse así: por fin nos conocemos (1999, pág. 34)

El esfuerzo por entender lo ocurrido se hace particularmente intenso durante el llamado “decenio crucial” (Traverso, 2001), que va desde la premonitoria publicación de las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Walter Benjamin en 1940 a *Los Orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt en 1951. Según Hannah Arendt, durante este período fueron claves tres

preguntas ¿Qué había sucedido? ¿Por qué había sucedido? ¿Cómo había podido suceder?⁸³

Frente a éstas, y en medio de la autocrítica, muchas hipótesis fueron planteadas, aunque lo hicieron a partir de distintas y específicas inquietudes sobre lo ocurrido (Traverso, 2001; Serrano de Haro, 2004; Wahnón, 2004). De éstos se pueden identificar tres visiones.

4.3.1 Las primeras exégesis

Un esfuerzo importante para comprender y hallar sentido a lo ocurrido parte de la inquietud generada en torno al carácter de las víctimas. Se quiso establecer por qué las víctimas pertenecían a la comunidad judía y, para ello, se buscó establecer en concreto lo que esta población representaba para sus victimarios. Entre las respuestas dadas se afirmó que los judíos se habrían convertido en objeto de odio de los nazis porque encarnaban al “extraño”, representaban al *otro*, al diferente e irreductible que perturbaba y amenazaba un ideal común fundado en la identidad comunitaria y la unidad racial, religiosa o política.

Tal ideal de arraigo al hogar y a la sangre se habría convertido en el único criterio de pertenencia para los miembros de la sociedad alemana y aquello que estuviera fuera de éste se habría convertido en execrable. De allí que los judíos generasen repugnancia y, dado que éstos no pertenecían a nada, su muerte era indiferente. Desde criterios como éstos que habrían llevado al desconocimiento del *otro*, el asesino se habría hecho. George Steiner en *Errata. El examen de la vida* señala,

en los campos de la muerte, el hombre como especie, descendió, acaso de manera irreversible, hasta el más precario umbral de su humanidad. Volvió a ser bestia, aunque expresarlo de este modo sería insultar a los primates y al mundo animal. Al desdibujar a su víctima, el verdugo se deshumaniza a sí mismo. El hedor perdura (cit. en Mèlich, 2000, pág. 83).

Si salidas como éstas se contemplan a partir del carácter de la víctima, una segunda hipótesis posa la mirada en la condición y carácter del victimario. El primer aspecto que se admite como explicación de lo inconcebible es el sadismo o estado de perversión de los asesinos. Esta salida habría sido pensada, o bien como una pasión desenfrenada gestada en

⁸³ La referencia literal es: “el primer momento posible para articular y elaborar las preguntas con las que mi generación se había visto forzada a vivir durante la mayor parte de su vida de adulto: ¿qué ha sucedido? ¿Por qué ha sucedido? ¿Cómo ha podido suceder?” (Arendt H. , 2006a, pág. 458).

el “descoyuntamiento deliberado del mundo” que tiene por ley destruir, quebrar, aniquilar y torturar, y por conciencia la maldad (Améry, 2001), o bien como parte constitutiva de la condición humana (LaCapra, 2007), o bien como una característica institucional o de maldad colectiva.

Para Jean Améry, exprisionero de Auschwitz y víctima de la tortura por la Gestapo, los actos de la SS sólo podían explicarse a la luz de las categorías de la filosofía del marqués de Sade. El nacionalsocialismo seguía esa inclinación natural de realizar el poder absoluto en el *otro*, tras negarlo radicalmente, por tanto era el único sistema que no sólo ejerció el dominio del anti-hombre, sino que además lo profesó expresamente como principio. Bajo este argumento era posible comprender la inutilidad del Holocausto, pues el hacer daño, el hacer sufrir, no se correspondía a un medio para obtener unos fines, sino a un fin en sí mismo.

En el reconocimiento de que el Holocausto había sido una experiencia en la que se veía con claridad la “cara bestial” del ser humano, Dominick LaCapra plantea la necesidad de acercarse a la historia con una fuerte actitud crítica, para permitir la confrontación del hombre con sus propias acciones. Insiste en que para realizar verdaderamente esta confrontación es fundamental alejarse de esquemas teóricos “canonizados”, pues sobre ellos no habría posibilidad de ver al *ser* humano. En su planteamiento sugiere como prioridad una reformulación del entendimiento de la acción humana a partir de “una crítica de la historia, sin teoría” teniendo en cuenta que para dicha reflexión es necesario reconocer la asociación de ambas, ya que no es posible pensar “historia sin teoría, ni teoría sin historia” (LaCapra, 2007, págs. 19-35).

4.3.2 Crítica a la modernidad

En medio de los esfuerzos por resolver las cuestiones sobre el horror del Holocausto deviene una visión bastante popular que parte por observar lo ocurrido como “materialización de la modernidad”. Se trata de una visión que habría empezado a madurar incluso antes de la puesta en marcha de la *Solución Final* con el discurso de Franz Kafka, Walter Benjamin y Max Weber⁸⁴ y que se construye sobre la observación del uso de la técnica en la construcción de las llamadas *industrias de la muerte*. En medio de esta

⁸⁴ Frente al horror del Holocausto, Enzo Traverso presenta a Max Weber como un “avisador del fuego” al haber reparado en las amenazas inherentes al proceso de modernización y haber descrito una sociedad asfixiada por la máquina burocrática, dominada por una racionalidad meramente productiva y utilitaria, desprovista de valores éticos. En la visión de Traverso Weber habría sido el primero en desvelar la ilusión positivista de un porvenir de felicidad engendrado por una sociedad industrial (2001, págs. 51-64).

crítica, la modernidad se convierte en principal argumento, aunque sobre éste se pueden identificar algunas interpretaciones.

a. En una primera línea de reflexión, lo ocurrido en los campos de concentración se planteó como un *accidente* o suceso causado por la búsqueda de la emancipación del hombre y del tan añorado *progreso* (Traverso, 2001). Todos los horrores de Auschwitz fueron explicados como un fallo, una enfermedad o una *locura colectiva* dejada por la “racionalidad instrumental” o la razón científico-técnica, gracias a la que fue posible la *imaginativa* creación de una industria eficiente para la aniquilación de seres humanos. Pero, también, una racionalidad en cuya aplicación habría sido posible el desarrollo de una burocracia técnicamente perfecta, administradora de toda la sociedad, y con la que habría sido fácil, o natural, reducir al individuo a un expediente o a un número susceptible de ser borrado sin carga moral alguna. El Holocausto es entonces un producto, aunque no único, resultado del desarrollo de tales capacidades. Por ellas, como diría Bauman, el Holocausto se observa como “un inquilino legítimo de la casa de la modernidad, un inquilino que no se habría sentido cómodo en ningún otro edificio” (1998, pág. 39).

El horror de la violencia de la Shoah se explicaba como *consecuencia lógica* de la modernidad, pues bajo la matriz civilizadora de la racionalidad instrumental el ser humano es un elemento/objeto más dentro de un sistema burocrático, a partir del cual se somete sin contemplación al monopolio del poder y una política que es llevada a cabo como parte de una ingeniería social en la que se impone la “eficiencia técnica”, y en la que no se contempla valor social alguno ni participación de conciencia alguna, ni presencia de dilemas éticos; una política en la que el ejercicio de la *violencia* se ejerce sin sentido de responsabilidad de ningún tipo, porque, además, las víctimas son invisibles para el sistema. Al fin y al cabo, “sólo una humanidad a la que la muerte le resulta tan indiferente como sus miembros, una humanidad que ha muerto, puede sentenciar a muerte por vía administrativa a incontables seres” (Adorno, 1998, pág. 235).

Visto así, el Holocausto es comprendido como un fenómeno típicamente moderno, que sólo pudo tener lugar en una sociedad *moderna* y a partir del uso de medios típicamente *modernos*. La violencia de exterminio, concebida de manera científica, evocaba constantemente la idea de aquella *matriz civilizatoria*, que bajo la idea del progreso en la técnica y la producción se había convertido en obsesión para las sociedades europeas. En ellas, la sociedad alemana de aquel entonces es presentada retrospectivamente como el terreno de cultivo ideal para que la modernidad pariera en ella su engendro de horror. Toda la sociedad alemana, tanto

dominadores como dominados, tanto víctimas como victimarios, compartían la misma cultura deshumanizada propia de la modernidad. Se trataba de una racionalidad compartida por ambos y con la cual se explicaba la cooperación de las víctimas en su propio exterminio.

Ante el panorama anterior se plantean algunas preocupaciones (Traverso, 2001, pág. 133). Una de ellas corresponde al hecho de que nosotros mismos hubiéramos podido ser víctimas y responsables del Holocausto, en la medida en que éste había sido resultado de la misma cultura burocrática y de la misma racionalidad instrumental, que domina actualmente nuestras vidas. Según esta línea de interpretación, el Holocausto habría descubierto un rostro oculto de la sociedad moderna; un rostro que coexiste con toda la comodidad que la técnica y la tecno-política le ofrecían a la humanidad. Otra preocupación (Adorno y Horkheimer) se halla en la necesidad de reconsiderar la cultura fundada en la racionalidad instrumental, porque mantener la cultura resucitada tras Auschwitz es una farsa. Si bien el mundo ha podido superar el genocidio, ante la experiencia del Holocausto se impone a los intelectuales y artistas hacer eco del horror.

b. En una segunda línea de reflexión no muy distante de la anterior, se sugiere que Auschwitz -y lo que representa al igual que Hiroshima— constituye *el logro* de un mundo mecanizado. Según esta visión, el Holocausto es el paradigma de un mundo inserto en el "totalitarismo técnico" y en "el totalitarismo maquinal" (Serrano de Haro, 2004, pág. 100) como lo es para la anterior visión. Sólo que en oposición a ella, estos totalitarismos no pueden ser considerados un resultado accidental o una consecuencia lógica, sino producto de la propia transformación técnica surgida en Occidente por hacerse cargo de un mundo mecanizado.

De esta manera, lo revelado por el Holocausto es que el mundo ha dejado de ser nuestro. Ahora es un mundo maquinal en donde el ser humano no siente, no tiene responsabilidad y tampoco es capaz de captar o de representar el horror del mundo tecnificado. Éste es el sentido del totalitarismo mecanizado con que Günter Anders se asoma a ver el horror del Holocausto (Traverso, 2001, pág. 100). Heidegger, quien camina en la misma estela de reflexión, diría en extensión de este espíritu interpretativo lo siguiente:

la transmutación ontológica de la tierra, de ser campo y suelo de cultivo del campesino a ser cuenca y yacimiento de la explotación motorizada, se declara que esta transformación industrial es lo mismo —«en esencia, lo mismo»— que la «fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio» (cit. en Serrano de Haro, 2004, pág. 102).

Bajo esta visión, el Holocausto es el paradigma de nuestro mundo, la realidad desnuda del hombre contemporáneo que ya no tiene alternativa posible pues sólo tiene como final su propia aniquilación. Ello enfrenta a la humanidad a una interpretación apocalíptica de la condición del hombre actual, pues la desmedida violencia expresada en la aniquilación física, psíquica y espiritual de humanidad es en esencia ínsita a la técnica moderna, que somete al ser humano de manera irreversible.

c. Una última línea de reflexión en la crítica del proyecto de la modernidad sobre la experiencia del Holocausto afirma que la filosofía del hitlerismo es el resultado de la perversión o degeneración de las convicciones de tal proyecto. Habría sido tal filosofía, y no en el proyecto de la modernidad, la que negó la espiritualidad y la moralidad humana. El hitlerismo habría desechado el esfuerzo occidental por buscar a un ser responsable de sus actos tras resolver o anular la cuestión dualista planteada en el ego cartesiano.

Quizás en la opción del materialismo biológico, con la convicción de que la acción humana estaba circunscrita y determinada por un orden natural, la filosofía hitleriana hubiera terminado anulando el *cogito* cartesiano. Desde esta actitud frente a la conciencia moral humana y su racionalidad, la idea de la responsabilidad humana sobre sus acciones habría sido reemplazada por la idea de que existe una determinación biológica sobre estos. Gracias a estas creencias, hubiese sido fácil para el Tercer Reich justificar una sociedad de base consanguínea como principio de un proyecto político (Traverso, 2001, pág. 172). Un proyecto que tenía como fin absoluto el exterminio de los “no puros”. Aquí, por tanto, se plantea precisamente la necesidad de reivindicar el valor y reconocer la conciencia moral como base para el desarrollo crítico y racional del hombre. Bajo esta visión, personajes como Thomas Mann o Emmanuel Lévinas optan por asumir los horrores del Holocausto como resultado de una mala interpretación de los valores occidentales insertos en la cultura alemana y en su ideal de hacer política.

4.3.3 La banalización del mal

Después de mirar al victimario y reconocer en él precisamente el desconocimiento del *otro*, tras fijar la mirada en la actitud perversa y sádica de los victimarios y luego de abordar críticamente el proyecto de la modernidad, se plantea una última y no menos importante línea de reflexión sobre lo ocurrido. Ella corresponde a la visión de Hannah Arendt en torno a la “banalidad del mal” o, acotada por algunos, “banalización del mal”.

Para esta filósofa alemana, Auschwitz fue un acontecimiento sin precedentes y las fábricas de la muerte, la “experiencia fundamental de

nuestra época”. Ella, quien afirmarí­a veinte años después de lo ocurrido que allí había pasado “algo que seguimos sin comprender”, creía que lo ocurrido en lugares como Auschwitz era algo que escapaba a cualquier previsión. Aún así, frente a lo ocurrido se aleja de aquellas respuestas que utilizan a la modernidad como premisa de su reflexión, rechaza la posición de que lo ocurrido fuese resultado ineludible de la historia de Alemania y, en términos generales, juzga insuficientes las interpretaciones críticas sobre el proyecto de la modernidad. De allí que, por ejemplo, ver lo ocurrido desde la condición de las víctimas significaba cerrar los ojos a un horror de mayores dimensiones, porque la experiencia exigía hallar explicación a un crimen contra la humanidad y no exclusivamente contra “individuos judíos”. Éstos, más que judíos, eran seres humanos, y el juicio contra los asesinos no debía corresponder a un examen de los actos en contra de la vida de judíos, sino en contra de la condición de *todos* los seres humanos.

Si bien se podía aceptar que las fábricas de la muerte podían ser observadas como el resultado de una combinación entre el racismo biológico, el cientifismo y el desarrollo técnico —como argumenta Bauman—, Arendt no veía el Holocausto como el resultado concreto de una ideología, o como la consecuencia de la puesta en marcha del proyecto concreto de la humanidad.

Para ella lo sucedido en tal “masacre industrializada” tendría dos niveles de reflexión correlacionados. En el primer nivel se encontraría el horror de la civilización en general que se inscribe en el marco de una dominación *total* («totalitarismo») establecida en una masa amorfa que reacciona sólo para exterminar a quienes no quieren ser parte de esta masa. En el segundo nivel, tras reconocer la realidad de la dominación total en los tiempos modernos y la presencia de mecanismos en los que la vida política se vacía acabando con la persona jurídica y con la persona moral, e imponiendo una heteronomía moral, se observa una condición conexas al totalitarismo sobre la que se banaliza el mal. En este planteamiento, lo banal no era el genocidio —como muchos interpretaron—, sino la naturaleza y las razones que exponían los ejecutores de las acciones a través de las cuales se observaba la ausencia de la conciencia moral.

4.4 Reconsideración de “nuestras convicciones” sobre la violencia

Como se dijo al inicio de este capítulo, cualquier masacre y los actos que en éstas se realizan ponen al límite la capacidad humana por juzgar la potencialidad destructiva de la acción humana.

Tras identificar las convicciones con las que se define la *violencia* y «lo» *violento* de los actos, desde los albores de la modernidad hasta las retóricas tradicionales de lectura, nos hemos aproximado a la experiencia de la masacre del Holocausto debido a que es uno de los sucesos que mayor reflexión ha generado en la historia del siglo XX⁸⁵.

Aunque hubo filósofos como Hegel, Kafka, Benjamin o Lévinas, que se anticiparon a la aparición del Holocausto mediante un análisis crítico de la filosofía imperante antes de la guerra -y que aún hoy día mantiene sus cimientos—, lo que había ocurrido en el interior de los campos de concentración desbordaba hasta los enunciados más aguerridos de aquellas anticipaciones. Siguiendo a Manuel-Reyes Mate (2003), después de Auschwitz no bastaba con “recuperar los instrumentos analíticos de los avisadores de fuego, sino que al ser Auschwitz lo impensado” éste se convirtió en el punto de partida de lo que era necesario pensar. En este esfuerzo por pensar lo impensado fue necesario revisar y cuestionar “nuestras convicciones mejor consideradas” sobre la forma en que se definía la *violencia* y «lo» *violento* en la modernidad.

Guiados por investigadores de la llamada *filosofía después de Auschwitz*⁸⁶ y en el ejercicio de profundización del pensamiento de quienes —estos investigadores— establecían como referentes, se pudo concluir que después de Holocausto hubo dos cuestiones fundamentales sobre las que se centró la reflexión. La primera corresponde concretamente al sentido moderno de «la política», la cual es puesta en duda en medio de la reconsideración sobre *la forma de estar juntos* y en concreto, sobre los supuestos de *universalidad* y de *igualdad* en los fines de la acción humana. La segunda cuestión se plantea sobre la forma de evaluar y juzgar la *acción humana*, que, como ya se ha visto, ha sido el referente en todos los tiempos para considerar, explicar o comprender «lo» *violento* de acto. Al parecer, si bien esta cuestión es objeto de incesante reflexión para la crítica, tanto al

⁸⁵ Así, otros acontecimientos similares no han *gozado* del mismo esfuerzo por hacerlo. Solo por mencionar algunos: Darfur/Sudán (2004): aproximadamente 300.000 personas; Rwanda/Congo (1994): se calculan entre 800.000 y 1.000.000 (11% la población del país); Bosnia (1992-1994): se estima que 44.000 mujeres musulmanas y 8.000 varones bosnios musulmanes fueron asesinados en ese período; Armenia (1915-1923): se calcula que pudieron morir en ocho años cerca de 1.500.000 seres humanos; Pueblo Kurdo/Región de Kurdistán (1987-1988): solo en marzo de 1988 murieron 5.000 personas por un ataque químico ordenado por Saddam Hussein; El Gulag/Unión Soviética (1930-1956): se calcula que 66 millones de seres humanos murieron en los campos de trabajo forzados hasta la muerte de Stalin en 1953, cuando se encontraron 25 millones de presos; Camboya (1975-1979): se calcula que bajo el régimen de Pol-Pot fueron asesinadas entre 2.000.000 y 3.000.000 de personas.

⁸⁶ Se alude principalmente a autores como (Cohen J. , 2005; Mate R. , 2003; Traverso, 2001; Serrano de Haro, 2004; Mate R. , 2005; Bernstein R. , 2007; Gallardo Cervantes, 2004)

idealismo del progreso como al asunto de la *universalidad de los fines*, la reconsideración en concreto sobre el carácter *atemporal y performativo* de la acción humana también pone en apuros la forma de evaluar y examinar la acción dentro de la modernidad.

En medio de todas estas reflexiones sobre los supuestos que guiaban en la modernidad la lectura sobre la acción humana, se pone por completo en duda la que ha sido llamada “convicción nuclear de la violencia”, donde «lo» violento se ubica en la fisura o ruptura de un supuesto *orden*.

4.4.1 El prejuicio sobre la forma de estar entre nosotros

Como se ha señalado en el segundo capítulo, desde los albores del pensamiento político de la Edad Moderna, y particularmente desde Hobbes, se fortaleció la convicción de que existía una *manera debida* de estar entre nosotros. Esta convicción, coherente con los principios de la revolución copernicana, el movimiento armónico de los seres que habitan el cosmos fijada en leyes universales, habría llevado a *buscar* las leyes de la naturaleza y el orden universal que supuestamente rigen o determinan la manera preestablecida de estar entre los hombres.

Desde allí, Hobbes habría señalado a la “pacífica convivencia y la unidad entre los hombres” tal forma debida, bajo el argumento de que dicho *equilibrio* “corresponde a la felicidad en un continuo progreso en el deseo”. En el esfuerzo por desvelar las leyes universales que rigen el movimiento del hombre, declara que *cualquier* acción del ser humano tiene como fin conseguir *poder* o, en sus palabras, alcanzar “los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno” (Hobbes, 1996, pág. 78). Hobbes con ello no sólo declara la universalidad de los fines de la acción, sino que da por sentado una independencia medios/fines en ésta. Y es que establecer un fin hacia el cual todos los seres humanos dirigen sus esfuerzos y sus acciones individuales no sólo implica establecer una *forma debida* de actuar, sino el propio *deber ser* o la direccionalidad debida de *todas* las acciones del hombre, con independencia del medio.

De allí, el referente concreto para evaluar la acción del hombre es su adecuación, o no, con tal fin⁸⁷ universal. De no corresponder, o de ser *infidel* a tal fin, la acción se proscribía bajo el supuesto de que infringe la ley prescrita en el *orden universal* de las cosas. No obstante, esta convicción —seguida por

⁸⁷ Como se dejó entrever en el segundo capítulo, se cree que muchas de las discusiones sobre la legitimidad de la violencia se esfuerzan en resolver esta paradoja, pues la idea de que toda acción —incluida la violenta— se puede o no justificar en relación con determinados fines, implica establecer el orden o la organización en los fines. ¿Cuáles? La igualdad social, el mantenimiento de un pacto social, etc.

los investigadores del tema en Colombia— fue vista como una aporía frente a las pilas y pilas de cadáveres que dejó el Holocausto. El fin universal fijado en la búsqueda constante del *progreso* no resultaba verosímil en el exterminio de hombres, ancianos y niños; intentar erradicar los obstáculos del *progreso* y alcanzar la armonía, la paz y la unidad entre los hombres no resultaba coherente con el hecho de masacrar seres humanos.

Dentro del debate que vincula el pensamiento y el proyecto de la modernidad con el Holocausto, resultaba lógico admitir el ideal del *progreso* como *causa* de tal hecatombe del Holocausto. Pero, aunque la explicación causal resultaba insuficiente al enfrentar los detalles de las acciones concretas, lo interesante de tal proyecto de explicación fue que en la reflexión sobre la «racionalidad científico-técnica» o «racionalidad instrumental» se pone en tela de juicio la escisión fines/medios⁸⁸ de la acción humana.

Se advierte que dicha racionalidad, y las decisiones que sobre ésta se toman, posan su mirada en un ideal, mientras en la acción concreta se pisa, se arrasa, se devasta, se extermina. En otras palabras, en la crítica se da cuenta de una racionalidad que lo instrumentaliza todo —desde la acción humana hasta el propio pensamiento— y se pone al servicio de una idea abstracta cuyo fin no guarda relación con la acción concreta.

Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la historia y otros ensayos* (2004), y en medio de la ocupación del nazismo en gran parte de Europa, llama la atención sobre este aspecto. Aunque él creía que la felicidad era un derecho, rechazaba el ideal del progreso como un continuo avance en el deseo, como línea recta ascendente que conducía a la humanidad a estadios cada vez más civilizados. En su tesis XIII dice:

La teoría socialdemócrata y aún más su práctica estuvo determinada por un concepto de progreso que no se atenía a la realidad, sino que poseía una pretensión dogmática. Tal como se pintaba en las cabezas de los socialdemócratas, el progreso era, primero, un progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus destrezas y conocimientos). Segundo, era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Tercero, pasaba por esencialmente indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral). Cada uno de estos predicados es controvertible y en cada uno ellos la crítica podría iniciar su trabajo. Pero la crítica —si ha

⁸⁸ Aquí, la tradición de la Teoría Crítica o de la Escuela de Fráncfort —a la sombra de Freud y de Marx— fijará el asiento de su crítica e intentará explicar lo ocurrido en el Holocausto. Pero, también, manteniendo aún la primacía de la razón como condición propiamente de «lo» humano, intentará rescatar el valor de la racionalidad. En tal esfuerzo, Habermas observará en la acción comunicativa el eje fundamental de la *racionalidad comunicativa*.

de ser inclemente— debe ir más allá de estos predicados y dirigirse a algo que les sea común a todos ellos. La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general (2004, págs. 28-29).

Además, Benjamin rechaza el ideal de progreso por su pretensión universalista y por su carácter indeterminado, con lo que se estaría desvirtuando el valor del presente, o de aquello que *es*. Benjamin no creía que el presente fuese un simple *paso* para el futuro, ni que éste debería prestar servicio especial a ideal alguno. Era necesario reconsiderar el valor que se le daba al presente, pues de continuar pensándolo en relación con ideas abstractas como el *progreso*, la *igualdad*, la *libertad*, la *fraternidad*, la *justicia*, el *orden*, o cualquier otra abstracción se desestimaba la realidad concreta y su importancia para la historia.

La impugnación de Benjamin contra ideales como el del progreso se hace sobre la dicotomía entre el *debe* y el *es* de la acción, que ya había sido anunciada en la filosofía de Marx (Bernstein, 1979, págs. 15-95). Estar obnubilados por ideas abstractas como la del progreso habría tornado a los seres humanos ciegos frente a los horrores de la acción concreta. Como lo resume Ricardo Foster

la cultura moderna fundadora en los principios de la libertad y la autonomía de los individuos, paridora supuestamente de una sociedad abierta hacia procesos de reforma capaces de doblegar la violencia inscrita en lo humano hasta literalmente forjar un nuevo tipo de humanidad liberada de su propio salvajismo y creadora de una verdadera convivencia democrática ha «hecho posible» [...] el advenimiento de una civilización en la que nacimiento y muerte se hayan vuelto una «abstracción infinita». Auschwitz es el nombre de ese fracaso en toda la línea de las promesas de la modernidad ilustrada, su terrible sombra compromete el futuro de nuestros pasos en la medida en que no seamos capaces de interrogar/nos respecto a lo que «queda de Auschwitz» en nosotros (2002, pág. 196).

Siguiendo de nuevo a Benjamin, él no considera que los *ideales* sean peligrosos por sí mismos, el problema está en que —como en el caso de la Alemania nazi— se utilizan para evadir la realidad, o como argumento para oprimir o despreciar al ser humano. Así pues, el riesgo de la escisión medios/fines se encuentra en mantener los ojos posados en tales ideales,

pues mientras se actúa el hombre es incapaz de contemplar los horrores que pueden ser cometidos en las acción concretas. Tales ideales, como lo anuncia en su tesis VIII, habrían ocultado los horrores hechos por el ser humano. El peligro entonces de este tipo de ideales es el hecho de que sobre ellos se justifica cualquier proyecto, sin importar el costo humano y social que tenga. Lo concreto, al no tener valor dentro del ideal, ni valida ni invalida aquellos proyectos, aquellas políticas.

Ahora bien, si en medio de la discusión sobre el progreso se plantea el peligro que encierra la dicotomía entre ideales (*deber ser*) y la acción concreta (*es*), y la necesidad de atender el valor de la acción concreta, en ella también se advierte el desconocimiento del *otro* en la acción humana. El origen de esta desatención también pareciera ubicarse en la escisión medios/fines propia del idealismo.

En este punto habrían alzado la voz autores como Bauman, Steiner y Lévinas. Este último, dentro de la reflexión sobre la mentalidad tecnócrata y burocrática del Estado Moderno —del cual el Tercer Reich había sido un buen ejemplo—, advierte la pérdida del sentido de proximidad entre seres humanos y, con ello, de la capacidad de sentir piedad. Dentro de esta mentalidad, el *otro* es un gran ausente sobre el que sólo se delibera, si es considerado como un obstáculo para el fin. En la mentalidad nazi, los judíos se habrían convertido en objeto de odio, porque encarnaban al *extraño*, al *otro*, al diferente e irreductible que perturbaba y amenazaba un ideal común.

En el intento de explicar el Holocausto, la cuestión de la alteridad hace mella en la convicción del ideal común y de un fin universal. El idealismo, en un intento de universalizar los fines, habría aniquilado la diferencia propia de la realidad concreta. Mientras se tienen los ojos puestos en las ideas abstractas se cierran los ojos a la realidad y, como diría Benjamin, se desprecia al *hombre concreto*. Ésa es la *violencia conceptual* que domina la existencia humana y política, con la cual se organiza desde la modernidad la vida en común de los individuos a partir del ideal del *progreso*. Dice Franz Rosenzweig:

la muerte individual no es nada, una muerte, pues, anónima que en sí misma carece de sentido y de significación [...] Insensata o sin significado es la muerte individual porque, individualmente tomada, no es nada. La vida y la muerte sólo adquiere sentido en función de la comunidad, como parte de la misma o sacrificio de la misma [...] Se vive, se muere y, por tanto, se mata, por el Todo (Reyes Mate & Mayorga, 2000, págs. 49-50).

Lévinas, en la misma línea de Rosenzweig, en *La huella del otro* (1998, págs. 45-74) analiza críticamente el plantamiento cartesiano sobre el *cogito*, a partir del cual la filosofía occidental define y estudia al yo desde la universalidad. La cuestión está en que desde dicha universalidad se pierde la oportunidad del pensar al *Otro* como *Otro*.

Siguiendo la hipótesis platónica en *Parménides*, el *Uno* —que es *Uno* por encima del Ser— parece llevar a la experiencia de *Otro*, el cual de ninguna forma se transmuta en el Mismo (*yo*), sino precisamente en un *alter*. Por ello, la convicción de totalidad o *universalidad* del *cogito* cartesiano es puesta en entredicho, en la medida en que, debido a la reafirmación del Mismo (*sí mismo*), se habría eliminado la alteridad en la reafirmación del *sí mismo*. A partir de allí, ser humano sólo vería a los *otros* como medios y la razón, en la invisibilidad del *otro*, se habría convertido en máximo tribunal ético prescindiendo de elementos fundamentales de la acción humana tales como las pasiones y los sentimientos (Gallardo Cervantes, 2004).

Pero en la llamada de atención acerca de la in-significancia de la acción concreta y la in-visibilidad del *otro* también se alude a la pérdida de la diferencia y de la reafirmación de «lo» humano en el ser. Según nos advierte Lévinas, habríamos de aceptar que al lado de todo ser humano se encuentra un *otro*, un *rostro* que hace del ser un ser *humano* (Mate, 2003; Reyes Mate & Mayorga, 2000, pág. 60) y que sencillamente tiene que asumirse como un ser existencialmente distinto. El *otro* debe ser reconocido no como un «yo» universal, sino como un *Ser* con *otro* modo excepcional y singular de *ser*. La totalidad del hombre sólo puede ser pensada desde la pluralidad y desde ella es necesario pensar asuntos como la igualdad, la política y la libertad.

Benjamin observa que ideales de la modernidad, como el de la igualdad, sólo son palabras *bellas* forjadas en el desconocimiento de una realidad que se encuentra harta de inhumanidades, desigualdades y opresiones. Desde la realidad no es posible decir que los seres humanos sean iguales; el *hombre concreto* no puede existir en la igualdad y asumir que los hombres son iguales, lleva a despreciar la condición real del *hombre concreto*. En el momento en que se apunta a una universalidad en los fines de las acciones humanas se desprecia al ser humano en su plano individual y se prescinde de importancia para la definición propia de la condición del *Ser* como *humano*.

En la reflexión sobre lo ocurrido en Auschwitz aquella forma *debida de estar juntos* es sometida a examen al cuestionar a) los fines universales de las acciones humanas, b) la acción y el pensamiento como medio de fines abstractos, c) el desprecio de la acción concreta, d) aquella imagen del *cogito*

cartesiano que nos presenta un *yo* aislado y ajeno al *otro* y en la se propone e) la disolución de la pluralidad.

Al final dicha *forma debida* de estar juntos representaba un *orden* de las cosas a todas luces incoherente con la crueldad de la violencia observada frente a los hornos crematorios y que llevan a poner en apuros aquella convicción de la política con la que, desde Hobbes, se guía a los seres humanos al «progreso» y se busca salir de la “insufrible situación de guerra [...] resultado de las pasiones naturales de los hombres” (Hobbes, 1996, pág. 144).

4.4.2 El prejuicio sobre la pre-determinación en la acción humana

Como se dijo antes, Hobbes, al igual que la gran mayoría de los de su época, convenía en que el movimiento de todos los seres en el cosmos se encontraba sujeto a una leyes que hacían parte de un orden armónico y equilibrado equivalente al observado en las órbitas celestes. Bajo este prejuicio se admitía la idea de que la acción humana, como el movimiento que realizaba cualquier ser en el cosmos, también se hallaba sujeta a leyes, pues sencillamente participaba de una disposición previa que determinaba el movimiento de los seres en el universo.

Sobre esta convicción se ha forjado gran parte de la filosofía política moderna y autores como Hobbes, Rosseau, Locke, etc. —como principio de sus reflexiones—intentaron dar cuenta o deducir las leyes o inclinaciones propias de la *naturaleza humana*. Sobre tal descubrimiento se intuía la posibilidad de anticipar, prever, determinar la acción humana y de allí, controlarla. No obstante, había sido precisamente en consonancia con ese supuesto *orden*, y en el esfuerzo por determinar y controlar las acciones del hombre, en donde se había introducido el horror de las acciones. La idea de predeterminación o la convicción de unas leyes que gobiernan la acción humana son puestas en duda, a) al contemplar la visión atemporal con que, desde tal supuesto, se evalúa, examina y explica la acción, pero también b) al cuestionar el prejuicio sobre la *performance* o el *papel* que desempeñan los seres humanos cuando actúan y que en el que se deja de admitir la *responsabilidad ética* particular del hombre sobre su acto.

a. En la discusión sobre la acción concreta se hace presente el debate sobre la forma en que es percibido el *evento* mismo del acto humano. Éste, según se dijo, en el ideal el *progreso* tan sólo es un medio para lograr el fin. Ello lleva no sólo a demeritar su valor, sino a visualizar la acción como un hecho atemporal/ahistórico, resultante de una cadena de acontecimientos. En ese sentido, el evento en que se puede apreciar el acto pierde su

temporalidad en la medida en que es considerado tan sólo un eslabón para el futuro.

El peligro que se advierte sobre esta pérdida de la temporalidad es que en ella se desestima su carácter político. Así lo plantea Benjamin en una hermosa metáfora:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (2004, págs. 21-21).

Dado que el *progreso*, cual huracán, se afirma como el fin último de la acción humana, lo que ocurre en la historia ya no importa, porque lo que ocurra y la ruinas que deja a su paso se justifican a favor del *paraíso*, de la *felicidad* que se según se cree hay en el futuro. Pero en ese proceso de ruina y destrucción la acción concreta no tiene valor, o mejor aún, no merece valoración por sí misma. Allí es donde está la vaciedad reclamada por Benjamin, ya que la experiencia del hombre deja de inquietar, de cuestionar, de tener valor para el camino. Dado que no genera cuestionamiento alguno, pierde su valor político porque el sentido de la acción se halla establecido en el ideal del *progreso*. Éste es para Benjamin (2004) el germen del silencio y del olvido con que peligrosamente se observa la acción concreta⁸⁹.

b. Ahora bien, en esta crítica a la atemporalidad se desarrolla una de las reflexiones más contundentes sobre la presupuesta pre-determinación del acto humano en leyes o naturalezas. La cuestión central está en que, en la medida en que dentro del proyecto de la modernidad se cree que la acción humana responde a unas leyes universales, ella se estima sin responsable (ético)⁹⁰. El ser humano que actúa se asume como un *actor* que ejecuta o

⁸⁹ La memoria se opone a tal silencio, pues el recuerdo mantiene latente las preguntas no respondidas y que sólo pueden serlo, en el tiempo. Allí encuentra sentido su afirmación acerca de que “el tiempo se opone a la historia, como la memoria al olvido” (Benjamin, 2004).

⁹⁰ Por ejemplo, aunque se estime la existencia de un «yo» en alguna parte de la tradición científica, principalmente psicologista, éste se piensa como una entidad emergente de objetos

pone en escena las leyes naturales o las convenciones sociales, y que resulta ajeno a lo que deja en el mundo con la acción. Dicho de otro modo, en tanto hay una *performance* en la acción, aquel *rostro* que se hace presente en el hecho concreto es sólo un mediador de aquella disposición previa que rige las acciones y la aparición concreta de la acción.

Después del Holocausto, y aunque no se hubiese dado de forma explícita, esta convicción mereció una importante reconsideración porque sencillamente era necesario establecer responsables de lo ocurrido. Lo paradójico estaba en que tal responsabilidad debía establecerse aunque los asesinos habían seguido y respetado el orden; aunque habían representado y funcionado de acuerdo con el papel o rol que el *orden* del Tercer Reich le había delegado. La prioridad era vincular los horrores de la experiencia con rostros humanos para hallar sentido a lo ocurrido y, en tal reclamo, se advierte la necesidad de establecer la responsabilidad ética de los hombres en la acción. De esta forma se cuestiona aquella idea derivada de las leyes de la naturaleza, en donde el acto humano es un *performance* de normas supra-social o pre-social que soslayan el vínculo directo entre cada ser humano y sus actos.

4.5 Auschwitz. Lecciones por aprender frente a la violencia

Walter Laqueur, a finales de los 70, señalaba que la cuestión de la *violencia política* no había sido ni comprendida ni explicada por ninguna teoría *realmente* científica, esto es, que fuera predictiva y explicativa (2003, pág. 32). No obstante, el esfuerzo por hacerlo no cesa. Las acciones violentas, aquellas de las que está plagada la historia de la humanidad, Latinoamérica y Colombia, más concretamente, han sido un asunto sobre el que se han cuestionado sin parar tanto la filosofía como las ciencias sociales. La aparente limitación de la ciencia predictiva y explicativa no parece ir en detrimento del esfuerzo por comprenderla. Al contrario, sobre ella se insiste casi hasta la obsesión en la medida en que su aparición se intensifica.

Según el recorrido hecho en particular sobre los estudios de violencia en Colombia, la insistencia y la obsesión se ubican en el límite de lo políticamente correcto, es decir, en las márgenes del discurso

trascendentales (Wundt, Mead y Freud). Se trata de una forma de concebir la llamada "subjetividad" como producto de la interacción entre organismos con ciertas propiedades fisiológicas tan complejas como las que tienen los humanos. Sobre tal subjetividad hay una apreciación dualista del ser humano en la que por principios fisiológicos se halla sujeto a objetos trascendentales (como los símbolos). Estos objetos que fungen como leyes o determinaciones suprasociales.

epistemológicamente establecido que parte por asumir la violencia como desarreglo de un orden, de una organización de una manera debida de ser que en Colombia podría pensarse en términos de lo paralegal o paraestatal. Sea como sea, la intuición que nos ha acompañado hasta aquí es que, mantenerse sobre estas “márgenes” contiene en la trastienda de lo institucional aquella necesidad de hallar sentido o de comprender lo dejado por la *violencia*.

Aquí cobra sentido para este estudio el pronunciamiento de Muniz Sodré sobre del “direccionamiento ético-político” que poseen los estudios de violencia en América Latina (2001, págs. 89-99). Pero a diferencia de este sociólogo, no creemos que tal direccionamiento sólo sea gestado por la imposición que ejercen entidades internacionales sobre estas investigaciones para favorecer intereses económicos extranjeros, sino que fundamentalmente se realiza por la aceptación ciega de unos valores o convicciones propias de la modernidad. Estos prejuicios, según se ha tratado de sostener, provocan algún tipo de miopía frente a la realidad de los actos concretos de violencia.

Esta miopía la tenemos quienes investigamos sobre el tema, pues cuando evaluamos y examinamos lo que se llama *violencia*, sacamos la *acción* de su forma de aparición y la ubicamos en un discurso que no guarda relación con «lo» humano de la acción. Se podría decir que ni la miramos a la cara ni le hacemos preguntas directamente a ella pues, entre otras cosas, no tenemos en cuenta la existencia de seres responsables de dicha acción. De esta forma, al resolver la perplejidad de cualquier acto llamado *violento*, dichos espectadores nos re-creamos en estructuras apriorísticas cuyo espíritu, por un lado, se fija en la predeterminación de la acción humana a partir de la convicción de que existe un orden previo a dicha acción y, por otro lado, se realiza en la identificación de factores, causas o elementos en los que —se supone— está la genealogía del *desorden* desde la que se condena «lo» violento del acto sin mirarla a la cara, sin reconocer que es un acto “humano” cuya genealogía se vincula a sus actos, a sus elecciones, a sus consideraciones.

Allí parece estar la miopía de la que hasta ahora se ha intentado dar cuenta, porque bajo tal prejuicio volcamos la mirada en los factores, causas, situaciones y contextos a partir de los cuales llegamos a caracterizar a autores y víctimas, e incluso, a establecer una correlación, pero no se tienen en cuenta ni la cuestión ética, en la que supone la deliberación del hombre sobre la maldad o la bondad de las cosas, ni tampoco las afecciones de la experiencia concreta de la violencia. De llegar a plantearse, aquella cuestión ética se establece siempre en torno al *deber ser* propio del *orden* de las cosas y a

partir de allí el acto puede valorarse como “contra-natura” o como ilegal. De otra parte, el drama que permanece vigente en el mundo por aquellos actos deja de ser observado. Aquel *mal* testificable por el hombre habría dejado de ser relevante para el estudio de la violencia.

Bajo los supuestos de la modernidad, el sufrimiento humano no posee relevancia. Podría decirse, de hecho, que no es ni siquiera considerado. El hombre concreto, su temporalidad, su condición de hombre *entre* hombres no tienen mayor consideración. De allí que las lecciones que ha dejado la reflexión después de Auschwitz adquieren relevancia.

Sin lugar a dudas las lecturas sobre la violencia a partir de los supuestos de la modernidad representan opciones interesantes, pero a nuestro entender son insuficientes, pues en ellas no se dice mucho sobre la acción *violenta* o sobre «lo» *violento* de la acción, ni tampoco se alcanza con ella su comprensión. Es como si las estructuras apriorísticas que construimos en torno a aquello que nos deja desorientados, en vez de permitir responder a la perplejidad y confrontar la acción violenta, lo que hicieran es aislar al espectador de los argumentos y de la explicación con base en la cual los involucrados en el horror sí parecen comprender la acción.

Se ha llegado a afirmar que para el investigador la violencia no es “un asunto humano”, en la medida en que en nuestro esfuerzo por explicar los actos que nos dejan perplejos volcamos la mirada a estructuras apriorísticas que nos alejan del acto mismo y del horror. Al mirar dichas estructuras, en medio de la confusión que generan los actos mismos de violencia, admitimos la presencia de un *desorden* o de un *desequilibrio* quizás sin preguntarnos si nuestra presencia en este mundo se encuentra —o debería encontrarse— efectivamente atada a algún tipo de *orden*. Creemos que al mirar dichas estructuras dejamos de ver al hombre, a la posibilidad que éste tiene de insertar el *mal* en el mundo y a la presencia de argumentos que tiene —o no— para hacerlo.

Esta forma de enfrentar la perplejidad proviene de una postura epistemológica de la modernidad sobre la acción, sobre la política y sobre la violencia, en la que para nosotros se niegan algunas condiciones propias del ser humano, de la forma en que se forjan las mutuas afecciones. En dicha postura no hay seres humanos afectados —esto no alude únicamente a las víctimas— pues se presume que aquel acto sólo *aparece* por ciertas *causas*. Desde allí el espectador/investigador resuelve el sinsentido con los ojos cerrados y clausurado en lo que podría ser llamado, en palabras de José Luis Ramírez, “un discurso del sustantivo” (1996) con el cual se juzga la acción humana sin tener presente la actividad propia del *ser* en tanto que *humano*.

En la experiencia de lo que se llama *violencia* se intuye que no sólo es un asunto que puede ser medido por cifras de muertos, secuestros y torturas. Se sabe, se siente, que lo llamado *violencia* acarrea, por encima de todo, dolor, sufrimiento, tragedia, angustia, odio, miedo; en otros términos, afectos. En la experiencia de estas afecciones, de su deliberación y de su argumentación, cualquier partícipe de la escena —sea víctima, verdugo o espectador— se ve obligado a juzgar si quiere hallar sentido a lo que ha vivido o experimentado.

No obstante, con las estructuras apriorísticas del sustantivo construidas bajo aquella convicción sobre un orden, la experiencia del *verbo* (matar, violar, descuartizar, degollar, etc.) es reducida a su más mínima expresión. El juicio no se realiza sobre el acto concreto, sino que se ejerce una especie de razonamiento lógico a partir de las premisas de aquel discurso del sustantivo. En este ejercicio lógico se crearía “una falsa dicotomía entre teoría y práctica [pues se] coloca al análisis y a la definición del comienzo de todo proceso discursivo, como si el camino no se hiciera primero al andar” (Ramírez, 1996). Con ello no sólo se reifica e hipostasia el acto antes de su aparición, sino que se pone el sustantivo por encima del verbo (Ramírez, 2001)⁹¹.

Se puede afirmar que en este punto se encuentra la lección central de Auschwitz, pues después de ver aquello, de lo que en palabras de Primo Levi “ha[bía] sido el hombre capaz de hacer con el hombre” (2008, pág. 32), se vio la necesidad de reconsiderar la acción humana como *verbo* y dejar de lado la “metanarrativa” o el discurso de la violencia como un *sustantivo*. Fue así como multitud de reflexiones que buscaban comprender lo ocurrido sembraron cizaña sobre dos de las convicciones mejor consideradas sobre la política y la acción humana. El centro de las dudas zigzaguearon entre aquella supuesta “debida manera” de estar entre nosotros fundada en la modernidad a partir del prejuicio de un orden natural y de la predeterminación de la acción humana que obligaba a verla como subyugada a leyes o normas pre-sociales o supra-sociales (cfr. Cuadro N^o 1).

⁹¹ Esta es la razón por la cual, por ejemplo, en los estudios sobre violencia en Colombia, las conclusiones de los estudios no dicen nada sobre el acto y repiten los preceptos que sobre la *violencia* se reclaman en las hipótesis.

Cuadro no. 1
Reconsideración de “nuestras convicciones mejor consideradas”

Supuestos de la modernidad

Cuestiones y reclamos después de Auschwitz

sobre la forma de estar juntos

- Orden (*modo debido*)
- Universalidad fines de la acción
- Escisión medios / fines acción



- Valor de la acción concreta?
- Reconocimiento del “otro”?
- Valor del hombre concreto?

sobre la pre-determinación de la acción

- Causalidad
- Atemporalidad
- Performance



- Pluralidad?
- Temporalidad de la acción?
- Conciencia/responsabilidad ética?

En estas reflexiones se cuestionó el supuesto sobre “la forma de estar juntos” fundado en la concepción de un “fin común” para todas las acciones humanas. Este supuesto se puso en entredicho tras observar que en la admisión de tal fin había servido de guía y justificación de actos tan concretos como el diseño de herramientas sofisticadas de extinción y de tortura de seres humanos. Al poner esta concepción en duda se cuestiona tanto la posibilidad de una *universalidad de fines* como la convicción de que en la acción humana es posible distinguir y escindir los medios de los fines. Este cuestionamiento se habría hecho enfrentando el horror que habría generado el aferrarse a un fin común como el *progreso*, pero sobre todo, el no haber cuestionado los medios para llegar a éste. En este momento parece reconocerse la necesidad de reconsiderar para la evaluación y el conocimiento de la acción humana la escisión entre medios y fines, y de mantener una observancia permanente sobre la acción concreta.

De la misma manera, en medio de estos cuestionamientos también se pone en duda el supuesto sobre la acción humana como un movimiento determinado previamente por una disposición u organización pre-social o supra-social desde la que se lograría la debida manera de “estar juntos”. Los actos que habrían configurado el paraíso de crueldad en las cámaras de gas, en los transportes de otros seres humanos, en los experimentos de niños, entre muchos otros, no podían ser tan sólo *resultado* o *causa* de algo. La brecha se pudo comprender en el hecho de que hubiese hombres y mujeres que cuestionaran y actuaran contra una supuesta disposición pues en ella se vedaba la idea de la determinación de la acción humana. Estas personas que

no habían participado del horror y se habían opuesto a él, eran ejemplo de que existía autonomía del hombre en su acción. Parecía quedar claro que el hombre no era ningún actor en ejecución de un *performance*, sino un sujeto responsable capaz de deliberar entre la bondad y la maldad de las cosas.

Mientras el prejuicio de la predeterminación de la acción humana y de la forma de estar juntos se tambaleaba después de los horrores del Holocausto, la filosofía política moderna y su vínculo con la ética era cuestionada poco a poco. La muerte *industrial* de millones de seres humanos había sido posible por el desprecio del acto *concreto* del ser humano *concreto*. En las grietas de aquel desprecio era evidente la presencia del *mal* que dejaba la *violencia*, y muy pocos le habían hecho el quite. Sólo que, en la imperativa necesidad de atribuir responsabilidades, aquellas convicciones impedían mirar directamente a los ojos de los seres humanos involucrados, a las razones y los argumentos que tenían los responsables para haber hecho lo que hicieron.

De esta forma no sólo se replantearía «la violencia» como sustantivo después de Auschwitz, sino que debido a que la concepción de ésta se ligaba a la de la acción humana, la forma de comprender esta última también sería objeto de reconsideración. La *violencia* no podía ser comprendida como una entidad fija, sino que, como cualquier otra acción se habría de entender como una forma concreta de *aparecer* del hombre, sometida a una temporalidad, y en la que, sin lugar a dudas, siempre se estaría en presencia del *otro*. Por esta razón, al pensar la acción del hombre en el acto mismo — violento o no— se vuelve imperativo admitir, por un lado, la singularidad y con ella la pluralidad humana como parte de su condición, y por otro lado, la posibilidad de deliberación ética de aquel hombre que ya no es un actor, sino un ser responsable de su acción.

En síntesis, lo que había pasado en el Holocausto no era coherente con el discurso vigente de ningún sustantivo, ni de la *violencia* ni de la *acción*. Fue así como aquellas estructuras apriorísticas o *convicciones mejor consideradas* en las que se ubicaba la *acción* humana como parte de un orden y la *violencia* como una fisura del mismo, no lograron responder al reto de explicar o de comprender la existencia de cámaras de gas, y la evidencia de lo inexplicable. A pesar de los esfuerzos por explicar el horror de la acción humana en lugares como Auschwitz desde los supuestos de la modernidad, éstos habían sido puestos en entredicho.

La *violencia* como *verbo* se mantenía viva en las narraciones hechas por los testigos del horror. Lo que logró ser expresado con palabras en los testimonios habría removido algo más que los prejuicios o convicciones mejor consideradas sobre el término *violencia* o *violento*. Por ello es posible

afirmar, como muchos lo hacen, que el límite del pensamiento moderno fue puesto a prueba en el genocidio nazi (Cohen, 2005; Mate R. , 2003; Traverso, 2001; Serrano de Haro, 2004). En aquella “laguna” de los testimonios de los sobrevivientes y de los victimarios, las predicciones de Hegel, Marx y Nietzsche se habían desbordado. Frente a las puertas del horno crematorio, de montañas de cadáveres, ya no era posible esperar la restauración del marco de pensamiento anterior a la Shoah. El ser humano era obligado a la autoconciencia de las propias convicciones o “premisas conceptuales” (Cohen, 2005, págs. 1-23).

Reyes Mate, en el artículo *La vigencia de Auschwitz* publicado en el periódico *El Nacional* de Caracas, recuerda que el Holocausto corresponde al “final de un proceso secular que no podía dejar indiferente al hombre construido con los famosos valores occidentales”. Dice que ese gran “moderno laboratorio del mal [...] no es sólo el final de un proceso que implica a todo Occidente, sino también el lugar obligado al que hay que mirar si queremos entender el mal de nuestro tiempo” (Mate R. , 2005) ¿Final del proceso? Quizás esta afirmación es cuestionable en la medida en que, como él mismo sostiene en otro artículo, lo que Auschwitz dejó parece haberse olvidado. No obstante, sí es necesario convenir que la experiencia de Auschwitz funda un pensamiento (Mate R. , 2005; Mate R. , 2004) que no sólo se establece en la crítica a los paradigmas de la modernidad, sino en la sugerencia de ciertas lecciones sobre las que hay que continuar la reflexión sobre la cuestión de la llamada *violencia*.

Epílogo de la primera parte

¿Degollar, torturar o seleccionar al azar a una persona encuentra realmente su sentido como medio para conseguir objetivos como la democracia, el progreso, o la consecución de la libertad? ¿Establecer que el hambre, la falta de educación o incluso la falta de empleo *causa* actos como matar a inocentes sólo por cumplir con resultados, como desmembrar a seres humanos con motosierra o asesinar niños? ¿Son los asesinos *víctimas* de un ambiente de pobreza o analfabetismo? Para esta investigación la respuesta a estas preguntas siempre es negativa, porque de cara a las experiencias concretas de los actos violentos, todas ellas son insuficientes para dar cuenta al sentido de estas acciones y para resistir su constante inserción en nuestro mundo.

En el intento de *identificar el sentido de la violencia que se vive y ha vivido en las masacres en Colombia* a partir de *dos coordenadas anejas a la experiencia —el de la ética y la narratividad—* se ha comenzado por establecer los presupuestos o prejuicios con que en este país y en la historia del hombre se ha buscado tal sentido, para luego, confrontarlos con la experiencia misma de estos actos.

Tras examinar los principales estudios sobre la violencia en Colombia se pudo observar que «lo» violento del acto se define en su correspondencia a un supuesto *orden* u *organización* (pre-social o supra-social) donde se hallan establecidos el *deber ser de las cosas*. De allí que matar, torturar o desmembrar se explican o bien como causa, o bien como consecuencia de la ruptura de una disposición previa y sin reconocer ningún *responsable ético*.

Identificados estos presupuestos, el estudio amplió su marco de análisis y, tras revisar la forma en que se daba sentido a la violencia en Grecia Antigua y en la modernidad, se reconoció que el carácter violento de la acción se vincula al modo y a los presupuestos con que se define u observa la acción del hombre. De esta manera, mientras en la antigua Grecia se pensaba *lo* violento como irrupción en el desarrollo potencial de cualquier *Ser* —debido a que la acción se reconocía como emergencia de dicha potencialidad—, en la modernidad la valoración se establece en la adecuación o no con un orden (supra-social o pre-social) debido a que la acción humana se plantea en relación con unas necesidades o con fines universales razonados desde la discusión de una naturaleza humana.

Ubicados aquellos “medios orientativos” con que se juzgan los actos violentos la modernidad, y compartidos por los estudios de violencia en Colombia, nos encontramos con que el esfuerzo por resolver su sentido se realiza desde *aprioris* (“discurso del sustantivo”) que no guardan relación con la *experiencia misma* del acto violento. No se tiene en cuenta el *mal* dejado por la violencia ni la dimensión ética que le es aneja, ni las afecciones de dichos actos en la comunidad y que mantienen la experiencia y la deliberación vívida en las propias narraciones.

Distante de la deliberación sobre las experiencias concretas, y quizás ensimismados por los *a priori*, muchos de los investigadores entramos en el juego endógeno —y a veces maniqueo— de observar o defender una forma debida de estar juntos, y de estimar, en su contradicción, el carácter de la acción violenta. En esos términos, y utilizando el análisis de Benjamin (1991), la lectura del *acto* violento se puede llegar a estimar en un marco *funcional* —en tanto sirve a fines naturales o de derecho— o en un marco *fundacional* —si el fin es instaurar el orden debido (derecho) y el poder—.

En cualquiera de estos marcos se puede llegar o bien a estimar la causalidad o bien a mantener un orden o restituirlo. Cualquiera que sea la posición, el sentido de actos verbales como matar, degollar, torturar, violar, etc., deja de tener responsable ético, y el esfuerzo de hallar sentido y de resistirse a esos actos es sustituido, por ejemplo, por la observación de índices de pobreza o de niveles de injusticia.

En esta investigación de ninguna manera se invalidan tales lecturas. La reflexión y crítica a esta forma de acercarse a los actos de violencia está en que el horror y con ello la perplejidad no puede resolverse. El sentido de la violencia propia de las masacres no se esclarece, y el compromiso de los investigadores/ espectadores/ ciudadanos con el escenario en que aparecen dichos actos se traslada al mundo del discurso del sustantivo.

Sin embargo, si los actos aislados de violencia nos conminan a dar sentido a lo ocurrido, la violencia *pura* de las masacres reclama siempre su comprensión. En tal reclamo, la masacre del Holocausto dejó al desnudo las limitaciones a las que llevaban los prejuicios de la modernidad.

En el intento de asimilar lo ocurrido, filósofos, escritores, poetas y científicos, tuvieron que reconsiderar aquellos prejuicios sobre la predeterminación de la acción humana y sobre la forma de estar juntos, a partir de los cuales se valoraban la violencia. Aquellos presupuestos

relacionados con la universalidad de los fines, la predeterminación y la perspectiva atemporal de ésta, entre otras, se puso en entredicho cuando se reflexionaba sobre el menosprecio de la acción concreta en los campos de concentración, sobre la inexistencia de responsabilidad ética de quienes implementaron el horror, sobre la ausencia del reconocimiento del *otro* y sobre la innegable pluralidad humana.

Creemos que estos reclamos, admisiones, apreciaciones y reconocimientos pueden hacerse extensibles a la lectura de la violencia en Colombia, no sólo porque los estudios sobre el tema en este país comparten los prejuicios sobre los que se reflexionó después de Auschwitz, sino porque la violencia *pura* allí experimentada corresponde en su carácter a la que se ha vivido en Colombia durante más de 100 años. Esta última afirmación se distancia de cualquier lectura de la violencia en Colombia en el contexto de una guerra o de un conflicto y se realiza de cara a la experiencia misma de millones de colombianos sobre una *práctica social* que es genocida. Y es que, darle la cara a la *experiencia* del horror, nos obliga a dejar de encubrir en el discurso o argumento de una guerra o de un conflicto la realidad las masacres en Colombia.

En la aceptación de esta *práctica social* y en el reconocimiento de la experiencia de la crueldad y de la sevicia presente en cualquier masacre se observa la necesidad de abrir un camino para comprender la violencia que acoja las reconsideraciones hechas después del Holocausto. La búsqueda del sentido a lo ocurrido nunca dejó de mirar los rostros humanos escondidos en la tierra, ausentes por las cenizas y afónicos en los testimonios de quienes sobrevivieron; nunca perdió de vista la experiencia relatada por los supervivientes y la preocupación en torno al *mal* que, como en el caso colombiano, se había insertado *entre* los hombres.

En la segunda parte de esta investigación se rastreará y profundizará una alternativa de comprensión de la violencia moderna que no sólo acogen las lecciones después del Holocausto, sino que también atiende a aquellas coordinadas anejas a la experiencia de violencia: la cuestión ética y el valor de los testimonios. Esta alternativa se encuentra en la obra de Hannah Arendt, quien convirtió la cuestión del mal en el eje narrativo de su reflexión sobre la violencia, y quien quizá sólo tuvo como barandilla de su pensamiento los acontecimientos y la *experiencia humanizada* de los testimonios.

Segunda parte

Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Los actos *violentos* han estado presentes en la biografía de la gran mayoría —por no decir, en su totalidad— de los seres humanos que en algún momento han habitado este planeta. Durante toda la historia de la humanidad, ha habido asesinatos colectivos. Desde aquellos ordenados por el mandato de Jehová realizado por Moisés para asesinar en Madián a todo “varón” y a las mujeres que hayan conocido varón carnalmente (Números 31, 3.7.9-10.14-15.17-18), pasando por las invasiones bárbaras en Europa durante los siglos IV a XVI, las realizadas durante la conquista y la colonia de los pueblos americanos hasta la presentes en los siglos posteriores.

No obstante, los actos de violencia *pura* de los últimos dos siglos se caracterizan por un sobreesfuerzo con el que se intenta *borrar, desterrar, expulsar* del entorno a aquel ser tachado de indeseable y que por algún motivo se estima que no debe compartir este mundo. La *práctica social genocida* parece ser, por reutilizar las palabras de Uprimny, el modo particular contemporáneo de *hacer política* o la paradójica forma a la que se recurre para con-vivir.

Auschwitz, como señaló Reyes Mate, había sido “el final de un camino” (2000, pág. 9), pero ¿de cuál?, para ¿quién?, ¿las convicciones mejor consideradas? Si el ser «humano» había diseñado, construido, perfeccionado y hecho funcionar fábricas de cadáveres, quizás ello significara que éste había llegado al límite de su degeneración porque, después de experimentar lo que “el hombre había sido capaz de hacer con el hombre” no sería posible esperar nada bueno de éste. Quizás, aquel final no era de los mencionados presupuestos, sino del hombre mismo.

Las reflexiones después del Holocausto iban más allá de las reconsideraciones sobre la forma de vivir juntos o la pre-determinación de la acción humana. La inquietud en ningún momento se restringió a la necesidad de reemplazar aquellos presupuestos por otros. La cuestión involucraba la propia existencia del hombre y la *actitud* con que los seres humanos enfrentaban su paso por el mundo. Por ello, en tales reflexiones no se trataba de buscar un *camino* alternativo de lectura de la violencia, de la acción del hombre o de la *vida política*; se trataba tanto de denunciar la forma en que se habitaba el mundo, como de hallar sentido a la experiencia para recomponer la posibilidad de vivir *entre* seres humanos y de reconciliarse con el mundo.

Se puede decir que la propia reflexión sobre lo vivido representó el principio del camino alternativo. Para hallar sentido al horror, lejos de cambiar unos prejuicios por otros, el camino que se vislumbró empezó a ser forjado precisamente en la *hecho* de pensar y de juzgar esos juicios o

supuestos previos *desde* los que se contemplaba la experiencia, la acción del hombre, la vida política. Se había cambiado los *a priori* y el “discurso del sustantivo”, por el verbo, por la *experiencia* en este mundo, y frente a ella se reconoce que es en la propia reflexión en donde se halla la posibilidad de vivir *entre* seres humanos y de reconciliarse con el mundo, en otros términos en donde se puede “hacer camino al andar”.

En el esfuerzo de *identificar el sentido de la violencia que se vive en las masacres en Colombia desde la experiencia*, y tras establecer los presupuestos con que se ha buscado comprender la violencia y confrontarlos con la experiencia del Holocausto, en esta segunda parte nos proponemos rastrear y fundamentar el camino horadado por Hannah Arendt (1906-1975). La razón, en términos generales, por la que optamos por su visión es porque ella se compromete con la experiencia, y frente a ésta reflexiona para hallar sentido a aquella violencia que es posible reconocer y es necesario enfrentar en Colombia.

De cara a los acontecimientos narrados después del Holocausto y a lo allí vivido, Arendt observa que cualquier planteamiento relacionado con *vínculos causales*, de *precedentes*, o de “fenómenos por analogía y generalidades”, era insuficiente para hallar sentido a lo ocurrido. Si bien se podía admitir que las fábricas de la muerte eran resultado de una combinación entre el racismo biológico, el cientificismo y el desarrollo técnico de la modernidad, de cara a los hechos concretos resolver aquella perplejidad generada por el horror en términos de una ideología o como la consecuencia de la puesta en marcha del proyecto concreto de la humanidad, aquellas formas de resolver la cuestión eran insuficientes.

En consonancia con la intuición que ha sido presentada en la primera parte de esta investigación, quedarse en estas hipótesis implicaba para Arendt cerrar los ojos a un horror de mayores dimensiones y negar el hecho de que los actos observados eran crímenes contra la *humanidad* y no exclusivamente contra “individuos judíos”. Era necesario hacer frente al sentido real del *genocidio* —el trasfondo mismo de cualquier masacre—, pues las víctimas, antes que ser judíos eran seres humanos y los victimarios no debían ser juzgados por exterminar judíos, sino por haber exterminado seres de su misma especie.

Según Traverso (2001) podría haber sido su condición de *paria*, de individuo sin Estado —entre otras cosas—, la que le daría una condición privilegiada para capturar todas las dimensiones de lo ocurrido a partir de lo que consideraba básico para el *ser humano*: el derecho a existir en el mundo. Lejos de cualquier nacionalismo no sólo pudo juzgar lo ocurrido

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

durante la Segunda Guerra Mundial, sino que en su situación de *apátrida*⁹² pudo pensarse en relación con una pertenencia a la humanidad.

La anotación de Traverso es interesante porque, en primer lugar, sitúa la reflexión realizada por Arendt en la experiencia propia y como parte de un ejercicio de autocomprensión⁹³ y, en segundo lugar, porque el hecho de no pertenecer a ningún Estado le habría permitido hacer un análisis “desubicado” de lo acontecido. De esta forma se puede pensar que la obra de Arendt emerge desde ese mundo sin mundo, en medio de una situación que ella misma denunció bajo la idea de *acosmía* o “falta de mundo”, en donde ella, siendo ser humano, había sido excluida de la comunidad humana por el sólo hecho de no tener un reconocimiento político⁹⁴.

En su condición de *paria*, Arendt habría atendido cuestiones que podrían ser consideradas periféricas en el marco de las explicaciones científicas, pero que versaban sobre, y partían de, los actos concretos realizados al interior mismo de los campos de concentración. En medio de esta situación y lejos de cualquier marco teórico, las preguntas sólo tenían como punto de anclaje la experiencia misma en torno al *mal* dejado por la violencia: desde preguntarse cómo y por qué se llega al punto de no considerar a un ser humano como parte de la comunidad humana, hasta plantearse cuestiones cotidianas sobre la manera de explicar el hecho pasmoso de que, mientras para un ser humano la política de la *Solución Final* sólo era un “empleo, con su rutina y sus altibajos”, para los judíos era “literalmente el fin del mundo”.

En el abanico de estas preguntas y sin mayor expectativa que la de comprender lo ocurrido para reconciliarse y orientarse en el mundo (2005b, págs. 372-374), Arendt parece asumir su carácter de testigo y espectadora comprometida. En medio de esta actitud, distante del esfuerzo por encontrar aquellos resultados definitivos propios por la ciencia moderna, admite que lo sucedido en tal “masacre industrializada” es una parte de la civilización en general y sólo por ello considera necesario, “examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha[bía]

⁹² Es necesario recordad que la identidad Judía en la preguerra no eran reconocidos por ningún Estado. Una situación contradictoria, ya que en ese momento, la llamada “Civilización” no podía concebir a ningún *ser humano* sin nación, ni a ninguna nación sin Estado

⁹³ Se trata de dos aspectos que de forma reiterada atiende Julia Kristeva (2001) en su lectura sobre la vida y obra de Arendt.

⁹⁴ Una exclusión que se daba al negar su derecho a actuar y a opinar, su derecho a ser parte de la *comunidad humana*.

colocado sobre nosotros” sin negar su “existencia ni someterse mansamente a su peso” (Arendt H. , 2006a, pág. 26).

Por todo lo anterior, las razones por las cuales se opta por explorar la obra de Arendt como camino de comprensión de la violencia pura en Colombia se pueden sintetizar en tres aspectos, todos ellos vinculados a nuestro objetivo de investigación.

En primer lugar porque Arendt nunca dejó de reflexionar *desde* la experiencia humana y lo hizo atendiendo siempre a los acontecimientos y la experiencia humanizada de los testimonios. Para esta autora, la observación de los eventos del *mundo* constituyó su *método* de trabajo, pues sobre es *desde* ellos que el pensamiento los apropia y acoge para el hombre. Se trata de una posición fenomenológica vinculada directamente a la *actividad* del pensamiento, ya que en Arendt esta actividad es la que le da al hombre la posibilidad de regresar para hallar sentido a la experiencia y situarlo “más acá de cualquier teoría preexistente” (2006b, pág. 703). En medio de tal compromiso, y a la sombra del pensamiento de Heidegger y Jaspers⁹⁵, la reflexión de Arendt avanza siempre la experiencia que provee su relación con el mundo. Ahí es donde, como dirá Margaret Canovan en la introducción norteamericana de *The Human Condition* (1998), se comienza a construir una obra plagada de vida y sobre la vida misma, y que se distancia de cualquier forma tradicional de entender la filosofía política.

La segunda razón por la cual se busca el camino en la obra de Arendt se vincula con la primera, y consiste en el compromiso existencial de dotar de sentido la existencia humana. Es en la senda de tal compromiso en donde Arendt reconoce el carácter propio de la violencia de esta época y decide examinar y soportar su carga para revelarse contra ella.

La tercera razón se encuentra en el hecho de que para ella la cuestión del mal dejado por los actos violentos es una cuestión central para comprenderlos y enfrentarlos. De hecho, es válido señalar que el testimonio de la barbarie extrema en los campos de concentración habría partido en dos la biografía de Arendt. De allí que el *mal* dejado por aquellos actos violentos, las atrocidades narradas por los sobrevivientes y el asombro de que hubiesen sido realizadas por seres humanos se habría convertido en una “cuestión fundamental, pese a que —como asegura Bernstein— pocos intelectuales de la posguerra se confrontaron directamente con él [el *mal*]” (Bernstein R. , 2007, pág. 49).

⁹⁵ Ver (Grunenberg & Daub, 2007)

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

La cuestión del *mal* será un asunto al que volverá una y otra vez para intentar comprenderlo. De ninguna forma se puede asumir que la reflexión sobre la *violencia* en el contexto de su obra se localiza o acaba en su obra titulada *Sobre la violencia* (2005a)⁹⁶. Por el contrario, quizás dicho ensayo podría ser asumido como un punto de inflexión que, junto con su experiencia en el juicio al teniente coronel Adolf Eichmann, la llevarían al estudio de las actividades mentales, un estudio en donde profundizará en el ámbito de la comprensión de la violencia y el *mal*, al campo de la praxis de la conciencia (moral) y en medio de la consideración de una ética subjetiva, reflexiva o de una ética de la responsabilidad.

Si el valor de la experiencia, su compromiso con el *mundo* y el reconocimiento del *mal* como elemento central de la comprensión de la violencia nos llevan a seguir la obra de Arendt para buscar sentido a la violencia de las masacres en Colombia, su interpretación se hará en la hipótesis de que Arendt habría intuido desde el inicio de su reflexión que la violencia pura se había permitido e instalado por la ausencia *de*, o por la presencia *de*, un *vacío entre* los seres humanos. Por ello, su obra se puede comprender como un ejercicio reflexivo en espiral sobre el carácter de lo ausente *entre* los hombres.

Para fundamentar el camino en Arendt, que nos llevará a buscar sentido a la violencia de las masacres en Colombia, en esta segunda parte se comenzará por argumentar la hipótesis de interpretación para luego introducirnos en las consideraciones y reconsideraciones que hace sobre la *condición humana, la política* y, por último, reconocer en la *vida* del espíritu el carácter central de aquel *entre*.

⁹⁶ Arendt en 1970 habría publicado este libro en Nueva York, como una versión ampliada de la obra alemana titulada *Reflexiones sobre la Violencia* impresa un año antes.

5. De la intuición de un gran vacío *entre* los hombres

Si los camaradas Marulanda y Jacobo por las circunstancias políticas de este país tomaron la decisión política de organizar este ejército guerrillero es porque hay causas que justifican la existencia de esta guerrilla. Por eso el ser guerrillero es una altísima responsabilidad. Aquí lo que hacemos es modelar, mejorar el carácter y el pensamiento que llegue de una sociedad capitalista, de una sociedad chismosa, ladrona, *marihuana* y corrompida para que vayan sabiendo repetidas veces que todo lo que se enseñe en nuestra línea con el estatuto y reglamento, las normas de comando, la cartilla militar es lo que tienen validez. Lo demás es la propaganda del enemigo para hacer guerra psicológica, para que el pueblo no nos apoye. Hablan del fin, del fin. Esos que hablan eso, les está llegando el fin, porque ya se dieron cuenta de que no fueron capaces con las Brigadas móviles y sus técnicas de destruirnos. Es que esto es pueblo y el pueblo es invencible [...]

Hombres y mujeres que integramos este ejército lo hacemos porque no tuvimos otra oportunidad y no porque seamos violentos. Somos los más pacíficos, los más humildes, los más sencillos [...] Decimos hablemos, pero no es hablar por hablar. Hablemos para buscar las causas que han generado la violencia en Colombia, pero no nos han puesto cuidado. Quieren la paz de los arrodillados y esa no es con nosotros. Nosotros respetamos para que se nos respeten. No vamos a gastarnos 50 años, para decir: “No tiene vigencia la lucha armada [...] Hemos vuelto a restablecer principios que se estaban perdiendo, como movilidad, secreto, sorpresa. La aplicación de nuestra táctica para vivir, para preservar nuestras vidas y con ello, destruir las del enemigo. Pero la misión fundamental es destruir ese enemigo con nuestro ejemplo moral. Demostrar que tenemos razón y que ellos digan: no hay más guerra [...] Cada uno tiene su forma de pensar, si está presidiendo un Estado, si está de senador de una república, si está en el poder tiene una forma de pensar. Nosotros que estamos en la lucha popular, pensamos que la lucha revolucionaria tiene plena vigencia y por eso los documentos de las FARC no tienen que reformarse, porque eso tiene que ver con la oligarquía y con el imperialista. El día que la oligarquía colombiana deje de matar a los colombianos, entonces habrá cambios en ese orden. De resto, no van a haber.

Testimonio Jorge Briceño, alias “Mono Jojoy” (T.19)
Comandante de las FARC

II | Un camino por explorar. *Tras el rastro del «vacío entre» los hombres*

Cuando nuestra determinación de seguridad se calificó como democrática, lo hicimos por un compromiso con el pluralismo, con la totalidad de nuestros compatriotas, sin detenernos en sus ideas políticas, en sus creencias religiosas, en su estatus económico o social [...] Esta política es democrática para que sea sostenible. Su sostenibilidad depende de su eficacia y de su transparencia. Si esta política la hacemos con transparencia, con buena fe, con patriotismo, la opinión pública siempre nos acompañará, no obstante las voces que tratan de desorientarla [...] Mientras para el gobierno y la Fuerza Pública los derechos humanos son un compromiso de todos los días, para otros sectores los derechos humanos son una bandera política de ciertas ocasiones [...] Colombia tiene que entrar en reflexiones. Por ejemplo, entre los críticos observo teóricos, de quienes discrepo pero a quienes respeto. Observo organizaciones respetables de derechos humanos, que tienen todo el espacio en Colombia y tienen que gozar de toda la protección de nuestras instituciones. Y observo también escritores y politiqueros que finalmente le sirven al terrorismo y que se escudan cobardemente en la bandera de los derechos humanos. Les da miedo confesar sus aspiraciones políticas y entonces tienen que esconderse detrás de la bandera de los derechos humanos.

Me voy a referir a los primeros [...] Algunas personas, del grupo de teóricos que respeto, dicen que ésta es una guerra de perdedores. Están equivocados. Perdió la Nación cuando, al amparo de las teorías y de las actitudes débiles, se le entregó el territorio y se entregaron las instituciones para que avanzara el terrorismo. Allí perdió la Nación y allí perdieron los ricos que no pudieron invertir y los pobres que descendieron a la miseria y los estudiantes que perdieron sus ilusiones en Colombia. Allí perdió toda la Nación [...] Y frente a esta crítica que si la atendiéramos, nos haría perder lo que hemos hecho en un año. Nos haría perder lo que hemos construido en opinión pública, nos haría devolverle al terrorismo los pedazos de la Patria que le hemos recuperado para bien de nuestras instituciones en el último año [...] Para estos críticos, un año es todo. Para nosotros, los resueltos a derrotar el terrorismo, un año es apenas el período de calentamiento de una batalla que vamos a llevar hasta el final para derrotar el terrorismo [...] Discrepamos de esas voces críticas, las respetamos y le advertimos a Colombia que no podemos caer en esas tentaciones de debilidad, porque toda debilidad que nosotros mostremos es un motivo de fortaleza para el terrorismo.

El segundo grupo, las organizaciones de derechos humanos [...] Nuestra decisión es proteger a los activistas de derechos humanos, mantener un

diálogo con ellos, discrepar con ellos cuando no los asista la razón. Y el tercer grupo, politiqueros al servicio del terrorismo, que cobardemente se agitan en la bandera de los derechos humanos, para tratar de devolverle en Colombia al terrorismo el espacio que la Fuerza Pública y que la ciudadanía le ha quitado [...] Cada vez que en Colombia aparece una política de seguridad para derrotar el terrorismo, cuando los terroristas empiezan a sentirse débiles, inmediatamente envían a sus voceros a que hablen de derechos humanos. Muchas de esas críticas las han tomado de la página de Internet de las FARC. No tienen vergüenza ni limitaciones. Sacan libros en Europa sobre rumores y calumnias. Ellos saben que su única arma es la calumnia que hipócritamente se esconde detrás de los derechos humanos [...]

Estos señores pueden saber que aquella determinación de derrotar al terrorismo y a sus secuaces, que una de nuestras decisiones políticas es aislar el terrorismo y que para aislarlo vamos a capturar a todos aquellos que delinquen por complicidad o por ocultamiento [...] Hablan de redadas de la Fuerza Pública. ¡Por Dios! En otros países, para salir del terrorismo, entre la Fuerza Pública y escuadrones de la muerte eliminaron todos los auxiliares del terrorismo. Grupos de justicia privada empezaron a hacerlo en Colombia [...] ¿Qué ha hecho este Gobierno? Enfrentar con todo el rigor, como lo muestran las cifras, a los grupos de justicia privada. Y al mismo tiempo, de la mano de la Constitución y en el marco de los principios de los derechos humanos, buscar en una acción de aislamiento de los terroristas que se pueda capturar a todos sus secuaces y auxiliares [...] Lo vamos a seguir haciendo como lo hemos hecho: recibiendo información, convirtiéndola en inteligencia, poniéndola en manos de los fiscales. Y tan pronto los fiscales le entregan a nuestra Fuerza Pública órdenes de captura, capturando a los terroristas.

Da gusto saber que un altísimo porcentaje de las capturas ha sido confirmado. Aquí no ha habido redadas, como arbitrariamente lo dicen los politiqueros de los derechos humanos. Aquí hay una política con una estrategia y en uno de sus puntos esa estrategia ordena aislar a los terroristas, capturando limpiamente a todos sus auxiliares [...] Y hablan los politiqueros de derechos humanos de política social. ¡Por Dios! Si ellos y los terroristas que ellos defienden han producido el desplome social de la Nación. General Lesmez asume usted el Comando de la Fuerza Aérea para derrotar el terrorismo. ¡Que los traficantes de los Derechos Humanos no lo detengan, no lo equivoquen, que toda la Fuerza Aérea Colombiana le preste a esta gran Nación el servicio de ayudar a que nos liberemos de una vez por todas de esa pesadilla!

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Discurso Álvaro Uribe Vélez (T.5)
Ex presidente de la República de Colombia (2002- 2010)

Los actos de violencia siempre tienen justificaciones; siempre hay razones y argumentos que antes o después de su aparición sirven para justificarlos. No obstante, de cara al exceso y a los horrores que dejan estos actos, dichas justificaciones parecen desvanecerse en la realidad de los hechos, de las lágrimas, de la sangre, de la niña violada, de la madre sin hijo. La aparición de los actos violentos en el mundo sólo deja víctimas. Sobre ellas se puede reclamar “victorias”, “logros” o “resultados”, pero estos reclamos sólo sirven para aplacar el juicio público sobre el *mal* causado y para permitir a verdugos y testigos retirar la mirada de lo que sienten las víctimas.

Como ya se ha dicho, la desorientación que en alma humana deja el exceso de la violencia obliga a buscar su sentido. Estos argumentos, razones y justificación para los sobrevivientes y las víctimas no tienen validez, y mientras algunos testigos enmudecen por un instante para juzgar lo acontecido, los verdugos, o regresan a sus argumentos para poder dejar de mirar lo que han traído al mundo, o se detienen para pedir perdón. Sea cual sea el camino de estos verdugos, la madre sin hijo siempre sabe que detrás del acto hay un responsable. De hecho esa es la dirección en la que toda víctima sobreviviente intenta comprender lo sucedido. Podría interpretarse que esta reacción, casi instintiva —por no decir, obvia— está inserta en el sentido originario del término «víctima» sobre el que siempre se admite estar en presencia de un sujeto sobre el que recae la acción de *otro* que selecciona o realiza una ofrenda a una *deidad*.

Basados en el “levantamiento arqueológico” de este término (Rodríguez Moreno, 2010, págs. 39-42) se puede considerar que éste se vincula, o bien a la idea de *uincire*, relativo a “animales que se sacrifican a los dioses y a las deidades”, o bien a *uincere* que funge como representación del vencido. La primera acepción, al parecer originaria, procedería del latín *uictima* “ser vivo sacrificado a un dios” que a su vez procede del indoeuropeo **wik-tima*, “consagrado escogido”, de **weik*, “separar”, “poner aparte”, “escoger” (Rodríguez Moreno, 2010, pág. 40).

Lo anterior es interesante, porque en estos registros junto con posteriores referencias⁹⁷, el término «víctima» se vincula siempre a la idea

⁹⁷ “Según el filólogo catalán [Joan Corominas], «víctima» es una palabra que aparece por primera vez (1490) en el *Vocabulario* de Alonso de Palencia. Procede del latín *víctima*: persona

fundamental de un *sacrificio* que ocurre: a) en el abrazo ciego de una doctrina, b) por parte de un devoto. Allí, aquel responsable del acto violento se presenta como un hombre obediente, subordinado a una convicción o doctrina y sumiso ante una deidad que venera y en la cual encuentra justificaciones y razones para sacrificar.

Ésta podría ser una metáfora para ubicar la intuición con la que Arendt intenta comprender el origen del *mal*, ínsito a los actos de violencia, al igual que la imposibilidad que el hombre de los tiempos actuales posee, para resistirse a ésta.

5.1 Totalitarismo y la nueva forma de dominación

Mientras muchas hipótesis fueron planteadas para hallar las *causas* de lo ocurrido durante el Holocausto, el distanciamiento de Arendt frente a tales perspectivas habría comenzado en su rechazo a la dicotomía entre teoría y práctica simplemente dejando de lado las abstracciones y mirando los acontecimientos. Desde su mencionado “método de trabajo”, ella observa en los acontecimientos mismos, según sus propias palabras, la única luz que “permite distinguir sus propios elementos concretos dentro del infinito número de las posibilidades abstractas, y [...] guiarnos retrospectivamente hacia el oscuro y equívoco pasado de estos mismo elementos” (2005b, pág. 387).

Por ello, tras realizar una lectura de los acontecimientos que habían dado lugar a la historia de la humanidad durante el siglo XX, Arendt advierte la urgencia de hacer frente a “las fuerzas destructivas” de ese siglo y que se hallan en el fenómeno representado bajo la expresión «totalitarismo».

Este término, utilizado por primera vez en Italia para describir la realidad que se vivía bajo el Gobierno de Mussolini, señalaba en un

o animal destinado al sacrificio religioso. El mismo origen etimológico recoge Guido Gómez de Silva en su *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Víctima: quien muere o sufre por culpa ajena o por causa fortuita” (Rodríguez Moreno, 2010, pág. 40). Después de estos registros, según el rastreo citado, la R.A.E. admite tres acepciones con distintos matices en el pasar de los años: 1. “la ofrenda viva que se sacrifica y mata en el sacrificio” (1739) u “ofrenda viva que se sacrifica y mata en el sacrificio” (1899); 2. “Por traslación significa aquello que se expone u ofrece u ofrece a algún grave riesgo en obsequio de otro” (1739) –más la inclusión– “o padece algún daño por culpa ajena” (1843); 3. “Persona que padece daño por culpa ajena” (1914); 4 “persona que muere por culpa ajena o por accidente fortuito (1925)” o –según cambio posterior– “persona que padece por culpa ajena [...]” (2001); 5. “Der. Persona que padece las consecuencias dañosas de un delito” (2014).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

principio el dominio absoluto ejercido sobre la vida política y administrativa de esta sociedad. Un domino parecido, según el periodista Giovanni Amendola, a una “guerra de religión” que sólo permitía amaneceres “saludados con el gesto romano” y que no permitía “al presente alimentar almas que no se doblen [...] a la confesión «credo»”. Una realidad en la que sólo se “ofrece una fe [...], pero como compensación os niega el derecho a tener una conciencia —la vuestra y no la ajena—” (Forti, 2008, págs. 36-37)⁹⁸.

Este sentido dado al término «totalitarismo» se hizo extensivo en los años 30 en la idea de un «Estado *total*». Esta referencia mantuvo como cuestión central el fenómeno del sometimiento político de una sociedad que, o se vinculaba a la idea de una burocracia (Toski y Serge) en donde se subyugaba como nunca al ser humano dentro de una convicción maniquea (Souvaine) en la que se separaba *un bien* de *un mal* (Forti, 2008, págs. 38-56) o bien se utilizaba como valor positivo en la propaganda de gobiernos como el nacional-socialista de Hitler.

Desde estas primera acepciones, y antes de ser acogido por Arendt para representar el origen de las *fuerzas destructivas* de esta época, el término comienza a ser objeto de teorización. Siguiendo a Simona Forti (2008, págs. 56-66), en manos de Simone Weil el *totalitarismo* se plantea como continuación y radicalización de la coerción estatal, así como la última y extrema figura de dominación del hombre sobre la tierra. En otro plano, Emmanuel Mounier lo presenta como el espacio de la modernidad en donde se habría perdido “la primacía de lo espiritual” y, desde un ángulo bastante diferente a los dos anteriores, Sigmund Neumann lo concibe como “la expresión extrema de la tendencia moderna a la disolución de todo tipo de solidaridad social, de los vínculos de grupo y de clase, de la atomización que hace que los individuos sean más susceptibles de adoctrinamiento y manipulación” (Forti, 2008, pág. 73).

El uso del término por Arendt se distancia de estos primeros planteamientos. En primer lugar porque nunca realizará ninguna teoría *sobre* el término, sino que lo utiliza como un *descriptor* de la realidad vivida en los tiempos modernos del que emergen las fuerzas oscuras. En tanto que describe una realidad, el estudio sobre el totalitarismo se ha de comprender como un esfuerzo por descubrir los mecanismos ocultos

⁹⁸ Según Simona Forti, Giovanni Amendola habría sido el primer autor en utilizar el término en el diario *Il Mondo* en junio de 1923, pocos meses después de que Benito Mussolini asumiera su cargo como Presidente del Consejo de Ministros.

mediante los cuales han desaparecido “todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual”; un esfuerzo por reconocer cómo aquellos elementos que terminaron siendo disueltos “en un conglomerado donde todo parece haber perdido su valor específico” y en donde dicho valor “se ha hecho irreconocible para la comprensión humana [e] inútil para los fines humanos” (2006a, pág. 26).

En el reconocimiento de esta realidad, Arendt abandona su interés por criticar los acontecimientos surgidos en el régimen totalitario ya que estaba claro que, “visto lo visto”, éstos eran execrables. Lo que le interesa al acoger el término *totalitarismo* es ubicar la realidad propia de esta época y reflexionar sobre los *orígenes* de estos acontecimientos, de esos crímenes abominables.

Slajov Žižek (2002, pág. 13) critica esta postura al considerar que Arendt hace uso del término *totalitarismo* como una “especie de subterfugio” con el que no sólo se impide pensar en forma activa la realidad, sino con el que se acepta precisamente aquella noción que “la realidad histórica” describa. Para Žižek, la posición de la autora alemana es un “encumbramiento” y constituye “el signo más claro de la derrota teórica de la izquierda; de que la izquierda ha aceptado las coordenadas centrales de la democracia liberal («democracia» frente a «totalitarismo», etc.), y está tratando de redefinir su (o)posición dentro de este espacio”.

No obstante, Žižek parece no advertir que tanto él como Arendt son conscientes que este término compromete el sentido de la propia filosofía y, en esa misma medida, ambos parecen admitir la potencialidad que encarna para hacer frente y pensar un proyecto político, epistemológico estético y ético opuesto por aquella filosofía cuyas categorías habían entrado en crisis después de Auschwitz. Dicho lo cual, la diferencia entre ambos se encontraría quizás en el referente de reflexión.

Mientras Žižek realiza su crítica en la inserción de un proyecto filosófico “ideal”, Arendt considera que la fuerza de los acontecimientos cobijado en el término *totalitarismo* es la que siembra dudas en torno a todas las categorías del proyecto filosófico moderno, incluidas aquellas de la llamada, izquierda. La originalidad del *totalitarismo* es pasmosa, no porque introduzca alguna idea nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones (Arendt H. , 2005b, pág. 374), de todas las categorías de pensamiento político y de los patrones de juicio moral.

Durante el siglo XX se habría hecho evidente una nueva forma de dominación resultado del imperialismo colonial racista y del antisemitismo

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

moderno característico de Europa. Una forma, basada en el terror y el miedo a la diferencia, que excluía de la vida pública a aquellos indeseables y objetores de tal sistema.

Esta forma de dominación, al estar cimentada en instituciones políticas nuevas, daba lugar a la *dominación total* que, a diferencia de la mera opresión política propia de las dictaduras, la tiranía o el despotismo, opera lejos del sentido común.

Allí donde esos sistemas [de gobierno] se tornaron verdaderamente totalitarios comenzaron a operar según un sistema de valores tan radicalmente diferente de todos los demás que ninguna de nuestras categorías tradiciones legales, morales o utilitarias conforme al sentido común pueden ya ayudarnos a entenderlos, o juzgar o predecir el curso de sus acciones (Arendt H. , 2006a, pág. 615) .

Desde esta forma de *dominación total*, la transformación radical y la impostura de nuevos valores, el sistema totalitario exhibe una visión omnicomprensiva que involucra todas las acciones humanas y que se forja en argumentos deterministas de la naturaleza y de la historia. Se trata de argumentos que pretenden ser verdad, respuesta y forma de comprensión de toda la realidad existente. A la sombra de esta visión, la *dominación total* tiene un proceso que se ejecuta en un universo donde se niega la pluralidad y se unifican valores, deseos, actitudes y hasta miedos. Por ello es un proceso que contraría la condición necesaria de existencia del ser humano.

Para Arendt, tal proceso parte por marginar legal y socialmente a la persona, quitándole todos sus derechos como ser humano (“mata en el hombre la persona jurídica”). Luego, acaba con la dignidad humana de los miembros de la comunidad, sean estos víctimas o victimarios (“mata en el hombre la persona moral”). En todos ellos, la posibilidad de juzgar sus propios actos es destruida y la frontera entre el bien y el mal se difumina. Por último, la *dominación total* se asegura tras asesinar la autonomía moral en el individuo e imponer la *heteronomía moral* entre los miembros de la comunidad (2006a, págs. 604-616). Con el asesinato de la autonomía moral se acaba con la conciencia, con lo primero y primario del ser humano, su individualidad. El resultado es una masa amorfa que se mueve en la ilusión de un *alma colectiva*, la cual reacciona sólo para exterminar a quienes no quieren ser o a quienes no se quiere que sean parte de esta masa.

Su enfrentamiento a la realidad del totalitarismo será el terreno de cultivo de muchas de las cuestiones a las que Arendt hará frente en el resto de su obra. Es en ella en donde identificará aquel *vacío*, en donde se comprende la aparición sistemática de los actos violentos, y en donde se observará la necesidad de reconsiderar muchos de los prejuicios tenidos como credo en la actualidad. Este *vacío* comienza a visualizarse en aquel “abrazo ciego de una doctrina” con el que cualquier devoto hace del ser humano una víctima; una ceguera que se sitúa en la paralización del *pensamiento*, por la presencia de una “*lógica de pensamiento ideológico*”.

5.2 Operatividad de «la lógica del pensamiento ideológico»

Aunque Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* hace un amplio recorrido en torno a acontecimientos históricos, es en los últimos capítulos de esta obra en donde desarrolla un análisis más profundo sobre aquellas *fuerzas destructivas* que representa o están presentes en el *totalitarismo*. En consonancia con la visión de Forti, es posible admitir que es en su reflexión sobre la *ideologización* (“*logicality*”) o *logicalización* (Arendt H. , 2006b, pág. 180) donde se encuentra el camino “esencialista” del legado arendtiano y donde intuye el *vacío entre* los hombres.

Tal legado se encuentra en la reflexión sobre el vínculo entre el llamado —en un primer momento— *mal radical* y la sumisión de la mente a la *tiranía* de la *lógica del pensamiento ideológico* (2006a, págs. 630-637), constituida por enunciados o premisas que, como patrones morales y de comportamiento, se convierten en el argumento y la justificación de la acción individual. En la sumisión a este *pensamiento ideológico* la espontaneidad, la singularidad y la pluralidad se suprimen, pues el hombre inmoviliza el pensamiento, entrega desde su “libertad íntima” hasta su “libertad de movimiento” y se convierte en un ser incapaz de percibir el *mal* de sus acciones.

Hay que señalar que esta reflexión en torno a una *lógica de pensamiento ideológico* dista de la suposición realizada por personajes como Adorno o Bauman en torno a la *ideología* de la modernidad, como principio explicativo del horror de Auschwitz. En esta posición básicamente la racionalidad occidental junto con la historia de la dominación que le es inherente se piensa como destino necesario de lo ocurrido. Se trata de una hipótesis construida en la convicción de la predeterminación de la acción del hombre, que no atiende a los acontecimientos más simples de la cotidianidad. Arendt plantea una

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

actividad ideológica que compromete a cada hombre y no a un sistema ajeno a éste, que lo direcciona.

En la visión arendtiana el hombre razona en la clausura de una *estructura lógica* descrita a través de dos figuras: la de un *alfabeto homicida* y la de unos *anillos de hierro*.

En torno a la primera figura (2006a, pág. 573) se advierte la presencia de la fuerza coactiva para leer la propia experiencia en una única orientación, desde elementos y reglas específicas. Para el hombre, la lectura sin dichas reglas no es posible o es inadmisibles. La operatividad del *alfabeto homicida* se realiza en la experiencia íntima del hombre como un ejercicio de autoacción, por el cual se admite —sin deliberación o reflexión de ningún tipo— un “cuerpo de argumentos lógicos” constituido por enunciados o premisas. En este cuerpo, el hombre, por tanto, “trata el curso de los acontecimientos como si siguiera la misma «ley» que la exposición lógica de su «idea»”⁹⁹.

Esta *ideologización* se puede detectar cuando el curso de la acción humana es fácilmente deducible en una *serie* de principios o *dogmas ideológicos* en los que “subsume lo particular bajo una regla supuestamente particular” (Arendt H. , 2006b, pág. 637). Dicha *ideologización* opera por la adopción de un *argumentario* en el que no se puede “decir A, sin decir B y C y etcétera”. El hombre se siente atemorizado ante la incertidumbre de intentar romper esa *serie* de proposiciones o principios. “La deducción a partir de la premisa en cuanto deducción funda un movimiento como un proceso previsible, dirigido por una premisa [cualquiera]” (Arendt H. , 2006b, pág. 196). Es aquí en donde la estabilidad que da esta *lógica* permite sostener cada vez más la idea de un *orden* en el cual ya se hallan resueltos todos y cada uno de los conflictos y cuestiones singulares de las infinitas e incomparables experiencias concretas.

En tal previsibilidad entregada a una *lógica* y en medio de una economía de la *reflexión*, el hombre se vuelve incapaz de disolver la incertidumbre aneja a la experiencia porque ella *paraliza* la actividad de pensar, de reflexionar, de juzgar. Éstas ya no son necesarias si se tienen en cuenta que existen una serie de principios que dan sentido a sus acciones. Es en este punto, de comodidad y de ficticia certidumbre, en donde se

⁹⁹ Así, por ejemplo, mientras en la Alemania de la preguerra, “el pueblo era amenazado por los nazis con vivir contra las leyes eternas de la naturaleza y de la vida, con un irreparable y misterioso deterioro de la sangre”, en la Unión Soviética “la propaganda comunista amenazaba al pueblo con perder el tren de la Historia” (Arendt H. , 2006a, pág. 429).

instala “la fuerza coactiva de la lógica” (2006a, págs. 633-635)¹⁰⁰ por la cual la “idea aprehende a la masa”, le da soporte “como la cuerda para el ahorcado” (Arendt H. , 2006b, pág. 185).

La segunda figura en la que opera esa *lógica* relacionada con los llamados *anillos de hierro* se ha de entender como una expansión de la primera (2006a, pág. 565). Tras darle un soporte a la masa, dicha *ideologización* acorrala a los hombres hasta convertirlos en una *unidad*, al interior de la cual las diferencias y distancias se desvanecen por completo. Esta *fuerza* ajusta poco a poco a los hombres hasta compactarlos, haciendo desaparecer su espontaneidad y singularidad.

El pleno funcionamiento de estas dos figuras corresponde para Arendt a la fase final de la dominación total propia del fenómeno totalitario y se vincula directamente a la mencionada *heteronomía moral*; un concepto que desde Kant se opone a la idea de autonomía y por el cual la pluralidad del hombre desaparece completamente.

5.3 Unidad y situación límite de la vida política

En medio del análisis sobre la operatividad de la *lógica del pensamiento ideológico*, brotan importantes cuestiones todas ellas vinculadas a la intuición de una *vida pública* extinta por el *vacío entre* los hombres.

La acción gobernada por el argumentario de una *lógica* implica — como se ha mencionado— la irreflexión, la paralización del pensamiento. El problema de ello es que esta indisposición para pensar trae consigo en la *praxis* la disolución misma de las relaciones humanas. El *inter-est*, o aquello que está *entre* los hombres y que se hace extensible “de lo material a lo espiritual y a otros órdenes” habría dejado de existir en las masas contemporáneas (2005b, pág. 488) al ser suplantado por la ficción de los argumentarios, principios o clichés. En ellos, se habría destruido aquel “suelo común” que tiene el propósito de “mantener a los hombres unidos y al mismo tiempo separados de manera articulada”. El *inter-est* o ese *estar*

¹⁰⁰ La cita completa dice: “La preparación de las víctimas y de los ejecutores que requiere el totalitarismo en lugar del principio de acción de Montesquieu no es la misma ideología -el racismo o el materialismo dialéctico-, sino su lógica inherente. El argumento más persuasivo al respecto, un argumento del que tanto Hitler como Stalin se sentían muy orgullosos es: «Usted no puede decir A. sin decir B y C y etcétera», hasta llegar al final del alfabeto homicida. Aquí parece hallar su fuente la fuerza coactiva de la lógica; surge de nuestro propio temor a contradecirnos” (Arendt H. , 2006a, pág. 633)

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

entre humanos habría sido sustituido por la lógica, y en tal sustitución el hombre habría perdido la “visión de conjunto”, habría dejado de considerar los intereses y habría suspendido la necesidad de *hacer política* desde éstos (Arendt H. , 2006b, pág. 471). El asunto es que lo que queda detrás de tal suspensión son las “cáscaras de hombre” que viven sin estar presentes en el mundo de los *seres humanos* pues, al desaparecer la *vida política*, habría desaparecido la condición del *Ser* propiamente humano.

Estas “cáscaras de hombre” distantes de la *vida política*, como los *muselmänner*¹⁰¹(*musulmanes*) de los campos de concentración, pueden ser pensados como prisioneros que se “abandonaba[n] y era[n] abandonado[s] por los camaradas”; seres que, utilizando la palabras de Jean Améry, “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 agonía”¹⁰² (cit. en Mèlich J. C., 2001, pág. 17).

Dicho lo cual, una de las características del fenómeno totalitario se encontraría en haber convertido a los hombres en “cáscaras” de hombre, al hacer desaparecer en la lógica del pensamiento ideológico, la asimetría. Sin ella, la pluralidad humana habría desaparecido como un *monolito* dentro del que no es posible pensar ningún tipo de diferencia, más allá de la que sea designada por la lógica. La posibilidad de *unión entre los hombres* es cambiada por la *unidad*. Según Lyotard:

la amenaza del totalitarismo se esconde en cualquier proyecto político o espiritual globalizador en que el sujeto abstracto desplaza a los individuos concretos y se intenta neutralizar o hacer no esenciales o inexistentes cualesquier diferencias individuales o, en el mejor de los casos, reducirlas a diferencias de clases. El totalitarismo es una pretensión de unidad universal realizada a cuenta del aniquilamiento de la singularidad. De ahí que oponerse al totalitarismo significa también salvaguardar el hecho o acontecimiento en la singularidad (Lyotard, 1997, pág. 47)

En la constitución de la *unidad* propia del fenómeno totalitario no sólo el *entre* o *suelo común* ha desaparecido, sino que también se han ido las diferencias, la asimetría entre los *seres humanos*. Por ello, Arendt

¹⁰¹ En la tradición árabe «muslim» significa “el que se somete a dios”. No obstante, el origen de este término no es claro pues su uso variaba en los campos de concentración (Mèlich J.-C. , 2001, pág. 17)

¹⁰² Vale señalar que Améry cree que la interpretación de Arendt sobre el hombre sometido es inadecuada pues para él, la perspectiva de las víctimas era la única válida y razonable para interpretar lo ocurrido en situaciones de barbaries como éstas.

considera que la *vida política* entra en barrena y con ella la aniquilación de la *condición humana* ya que al no haber un *entre* los hombres, cada uno de ellos se aísla (2006a, pág. 638). Tal soledad, además de ser insoportable, enreda o ahorca al hombre en el razonamiento lógico hasta la casi privación sensorial, porque tal razonamiento es “la única capacidad de la mente humana que no precisa ni del sí mismo ni del otro ni del mundo para funcionar con seguridad”. Como se ve, además de la soledad y el aislamiento, el hombre se desconecta del mundo al perder la confianza en el mundo y en sí mismo como compañero de sus pensamientos sobre las experiencias. Así, el hombre se encuentra en una especie de privación sensorial ante la clausura que en todo campo le proporciona aquel razonamiento lógico.

La paradoja se encuentra en que, a pesar de estar recluso y aislado, al interior de esa lógica, el hombre se piensa a sí mismo como un ser *omnipotente* al que ni siquiera la realidad le plantea sus propias limitaciones. Insertos en tal *ficción* del hombre, se desprecia la pluralidad de ejemplares “en el plano fáctico”, porque si el hombre es omnipotente, para qué son necesarios “tantos ejemplares”.

Así, “la idea de la omnipotencia y de [que] un todo es posible conduce necesariamente a la *unicidad*”¹⁰³. En ella, el hombre concreto no sólo se encuentra recluso, sino que se vuelve innecesario y objeto prescindible, sobrante o superfluo para el propio hombre. Es *algo* que no parece pertenecer “en absoluto al mundo” porque no tiene “en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás” (2006a, pág. 637).

En esta unicidad o carácter monolítico de la ficción humana se encuentra el desarraigo y la superfluidad, y con ella no sólo se forja la “desintegración de los cuerpos políticos” (Arendt H. , 2006b, pág. 67) y se llega a una situación límite de la política, sino que el hombre conoce —lo que Arendt llamará en un primer momento— “la naturaleza radical del mal” (2006a, pág. 27). En carta enviada a Jaspers, Arendt señala que:

los males más grandes o el mal radical no tienen nada que hacer ya con aquellos motivos humanamente comprensibles [...] No sé lo que el mal radical es realmente, pero me parece que de alguna manera tiene que ver con el siguiente fenómeno: hacer a los seres humanos superfluos en tanto seres humanos (no usarlos como medios para un fin, lo que deja su esencia como humanos intacta y colisiona sólo con su dignidad humana;

¹⁰³ Dicho de otra forma, de la misma manera en que bajo el predicado “«en Dios nada es imposible» se admite la exclusión de la pluralidad de dioses” (Arendt H. , 2006b, págs. 52-53), bajo la convicción de que para *el hombre* nada es imposible, excluye la pluralidad de hombres.

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

en cambio, hacerlos superfluos en tanto seres humanos). Esto sucede en el momento en el que toda impredecibilidad -que, en los seres humanos es el equivalente a la espontaneidad—es eliminada (cit. en Bernstein R. , 2007, pág. 53).

A partir de lo anterior, la seguridad del razonamiento lógico —a cambio de la capacidad de reflexionar— y la unidad —a cambio de la unión que provee el *entre* de las relaciones humanas— se presentan con más claridad como el soporte para atar “la cuerda para el ahorcado” ya que en ellas aquellas “cáscaras de hombre” no sólo conoce, sino que admite el *mal*.

El acercamiento, realizado por Arendt al llamado *totalitarismo* representa algo más que una peculiaridad histórica; es una herramienta “que ha sido capaz de deshacer muchos tópicos cómodos y consoladores” (Forti, 2008, pág. 13). Uno de los aspectos centrales de su discusión sobre los orígenes del totalitarismo, central para nuestra investigación, está en que Arendt reconoce en la seguridad del razonamiento lógico y la ficción de la unidad humana, el principio de la superfluidad humana con la cual se instala el vacío *entre* los hombres, se desavanece el suelo común y se instala el mal. Por ello, como dice Miguel Abensour, a partir de su reflexión en torno a los totalitarismos, Arendt plantea al hombre contemporáneo una alternativa: “¿política o totalitarismo?” (2007a, pág. 97).

6. Condición humana y el continente de lo ausente

En noviembre de 1997 se hizo una ceremonia de condecoración en La Caucana, en Tarazá. Recibí una medalla de oro por el éxito de la operación [masacre] de El Aro. En esa ceremonia estuvieron presentes todos los mandos de las autodefensas. Carlos Castaño me entregó personalmente la medalla, que después se me perdió en un combate, en Toledo. Presentaron a mi grupo y de muchas otras escuadras me decían: véngase para acá. Pero yo les dije que no. A mí me habían ascendido, en 1996, a comandante de una escuadra de 22 hombres por la masacre de Colosó y Pichilín (Sucre). Ahí cayeron un tío y un primo míos, que eran de la guerrilla, del 37 frente de las Farc. [...]

Reconozco que esa masacre [de El Aro] se me salió de las manos, porque recogimos viva a la gente y la llevábamos en una camioneta Toyota, pero como yo iba adelante cuando miré ya el personal estaba tirando a la gente a la orilla de la carretera. Los fusilaban y los botaban. [...] La planeación de la masacre de El Aro había comenzado ahí mismo en La Caucana (Tarazá), en una finca que quedaba una hora antes del pueblo, sobre la carretera. Yo había llegado con mis 22 hombres en un furgón de aluminio. Acampamos y le dije a la gente que se organizara y se vistiera de civil si quería bajar al pueblo[...] La cúpula de las autodefensas llegó en un helicóptero beis. Se reunieron, me convidaron a un cuarto de la hacienda y estuvimos hablando y almorzando y me dijeron va a suceder esto. Van a hacer tal cosa en tal parte, con precaución[...]

Al día siguiente salimos en un camión carpado, un 600. Llegamos a las seis de la tarde a Puerto Valdivia. Antes entramos a unos negocios, todo el mundo callado y comimos, porque teníamos víveres. No hacía ni frío ni calor. A las siete de la noche comenzamos a subir por el cañón del río Cauca [...] La lista de la gente que tenía que matar me la entregó un cura. Nos cruzamos en el camino, en la salida del cañón. Él iba acompañado por otras dos personas. La sacó de un maletín y me dijo: tenga cuidado en tal parte, que eso está minado todo. En la subida, por el camino real, tuvimos tropiezos con guerrilla de las FARC y del ELN. Peliábamos dos o tres minutos y ellos se abrían. Yo llevaba un mapa e iba haciendo un rastreo. Faltando 100 metros para entrar a El Aro me encontré una avanzada de tres guerrilleros. Uno, de 17 años, se entregó vivo. Los otros dos murieron. Subimos y tuvimos un combate como de hora y media [...]

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Arriba había mucha guerrilla. Una de las tres mujeres que murieron se nos entregó y dijo que subiéramos. Le dije que adelante, que avanzara. Le dimos la escopeta que le quitamos a un pelao que estaba en la casa de la entrada y murió. Tenía un radio de comunicación y una mochila con munición. Pensaba que la pelada quería cambiar. Pero ella se dio vuelta y me disparó, me hizo dos tiros. Se le trabó la escopeta y un pelao nuestro la cogió. La verdad, lo que le dije al fiscal, yo sí la degollé, no más, y la dejé tirada. Seguimos adelante. Al señor de la tienda (Marco Aurelio Areiza, de 64 años) le encontré un radio de comunicación, un fusil y una subametralladora. Lo escuché cuando se estaba comunicando con la avanzada de la guerrilla y estaba pidiendo refuerzos. Lo pillé con las manos en la masa. Nos ensañamos con él porque era el que estaba dando información. Le dije que contara la verdad y dijo que si quería lo matara. Allá no violamos mujeres. En la caseta reunimos a las maestras solo para coordinar la salida de la gente [...]

Yo asesiné mucha gente. Eso uno asesina tanta gente que ya a lo último pierde la cuenta. Sí, uno se aburre de tanto entierro. Yo tuve que organizar muchas fosas. Con el CTI estuve hablando sobre unos desaparecidos, iba a colaborar para que aparezcan. En la finca La 35 hay más de 400 cadáveres. Mucha gente de las poblaciones de los alrededores, de la guerrilla, dueños de propiedades. Es que en el tiempo de Urabá murió mucha gente, mucha gente de las bananeras, muchos camiones llenos de personas. La misión era matarlos a todos con un tiro de gracia. Yo tuve un tiempo que estuve trastornado, con mucha gente. Hoy me pongo a pensar por las noches y los veo. Le pido mucho a mi Dios que los retire, que los quite de la mente.

Testimonio Francisco Enrique Villalba, alias "Cristian Barreto"
(T.13)

Comandante «AUC»

Los testimonios de quien ha vivido la experiencia de la *violencia* siempre portan consigo algo de inhumano. En la discusión sobre el *testimonio* este valor impera frente a los sobrevivientes. No obstante, en las narraciones de los autores de masacres también está presente aquella "laguna" de la que habla Agamben (1999, pág. 6), es decir, que en sus testimonio se "da testimonio de lo que no pudo ser testimoniado" que es la muerte de otro" y enfrentar sus testimonios también obliga a "interrogar a aquella laguna o, mejor dicho, tratar de escucharla".

Esa *laguna* de Agamben puede equipararse con el que aquí se ha llamado *vacío* en ese *entre* correspondiente al “suelo común” de Arendt, en la medida en que ambas intuiciones coinciden en la inexistencia de humanidad en aquellos actos de violencia que para Agamben intentan ser testificados, pero que para Arendt constituyen el abandono mutuo *entre* los hombres. Interrogar aquella *laguna* implica preguntar por el *vacío* que habría portado esa lógica.

Como se ha mencionado, las categorías tradicionales después de lo visto en el Holocausto se mostraron insuficientes para comprender el *mal*, el *crimen*, la *historia*, o el carácter de la *verdad* o de la *humanidad*. La *violencia* considerada como una acción concreta obligó a reconsiderar tanto las convicciones como la propia actitud del hombre moderno. Arendt, lejos del uso de cualquiera de las categorías constitutivas de dicho discurso, enfrenta lo ocurrido en el análisis del fenómeno totalitario que considera como propio de los tiempos modernos.

Inserta en esa realidad admite que, a pesar del desafío a las premisas de Occidente realizada por autores como Kierkegaard, Marx o Nietzsche, la ruptura de la tradición que las arropa se habría forjado en el “caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual” (2003b, pág. 53) que se cristalizaron en una forma de gobierno y de dominación.

La dominación totalitaria como un hecho establecido, que en su carácter sin precedentes no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político y cuyos «crímenes» no se pueden juzgar según las normas de la moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización, rompió la continuidad de la historia de Occidente. La ruptura de nuestra tradición es hoy un hecho consumado; no se trata del resultado de la elección deliberada de nadie ni es tema de una decisión posterior (Arendt H. , 2003b, pág. 46).

Desde su estudio en torno a los acontecimientos sobre el antisemitismo, el racismo, el imperialismo y el totalitarismo, Arendt habría detectado una situación límite de la *política* en la ausencia de un “suelo común” entre los hombres. A partir de allí, según se interpreta en esta investigación, ella intenta detectar el carácter de *lo ausente*, y sin cuya presencia el mal se instala en compañía de la violencia. Se trata de una búsqueda que se realiza en la reflexión sobre la vida activa y la condición política del hombre.

6.1 Perspectiva de reflexión

Uno de los primeros ámbitos de su búsqueda se encuentra en la reflexión que realiza en torno a la tradición preplatónica, debido a que es esta tradición en donde ella encuentra la visión y pretensión del hombre moderno. Como ella misma afirma en 1957, su interés en esta discusión se vincula a la confrontación de esta tradición con la “valoración *prefilosófica* [...] habitual de la *polis* griega, en la que se conectaba directamente la acción humana con la esfera política de la «vida humana»” (2008b, págs. 89-107)¹⁰⁴.

Desde el pensamiento preplatónico, Arendt da cuenta de la escisión entre la «vida contemplativa» (*vita contemplativa*) y la «vida activa» (*vita activa*)¹⁰⁵ forjada en la Grecia antigua posiblemente con el descubrimiento de la contemplación como el modo de vida del filósofo¹⁰⁶ (1993, pág. 38). Esta escisión, alimentada por el pensamiento de Platón y reforzada por el cristianismo, parte por establecer una distancia con la vida de la *polis* tras considerar que la vida de la contemplación o de la meditación estaba por encima de la vida en la ciudad. Se trata de una jerarquía similar a la asumida por los cristianos, quienes creen que la vida del *más allá* (mundo de las ideas) es más importante que la vida *acá* (mundo de los hombres). Es así como dicha escisión lleva consigo una entronización de la *vida contemplativa* y un envilecimiento de la *vida activa* o de la *actividad*.

No obstante, el problema de tal jerarquización no es la exaltación o el desprecio de una o de otra, sino que, por un lado, implica el abandono de

¹⁰⁴ Amiel, señala que la Grecia estudiada por Arendt, no es tanto la de los presocráticos en el sentido de Nietzsche y de Heidegger, sino la de Homero, Heródoto, Tucídides y Sócrates. Es decir, la Grecia de la *polis* que corresponde al período anterior al divorcio entre el hombre de acción y el hombre de pensamiento. Esta apreciación es importante porque aunque Arendt no rechaza explícitamente la tradición platónica y romana, sí sostiene frente a éstas, una ruptura en el pensamiento de tradición occidental (Amiel, 1996, pág. 59)

¹⁰⁵ De hecho su segundo estudio después de *Los Orígenes del totalitarismo* llevaba el nombre en alemán de *Vita Activa*, el cual fue traducido al inglés y al español por el de *The Human Condition* o *La condición humana*

¹⁰⁶ La cita dice: “La enorme superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier clase, sin excluir a la acción, no es de origen cristiano. La encontramos en la filosofía política de Platón, en donde toda la utópica reorganización de la vida de la *polis* no sólo está dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que no tiene más objetivo que hacer posible la forma de vida de éste. La misma articulación aristotélica de las diferentes formas de vida, en cuyo orden la vida del placer desempeña un papel menor, seguía claramente por el ideal de contemplación (*theoria*). A la antigua libertad con respecto a las necesidades de la vida y a la coacción de los demás, los filósofos añadieron el cese de la actividad política (*skhole*)” (Arendt H., 1993, pág. 38)

aspectos fundamentales relativos a la existencia en *este* mundo tales como el de la política, y por otro lado, entraña el establecimiento de una convicción mucho más profunda dentro de la tradición platónica basada en la diferencia entre «lo sensible» y «lo suprasensible». Este último aspecto plantea precisamente el rechazo del «mundo de las apariencias» o «mundo sensible» cimentado en la seguridad y estabilidad que provee la quietud de la vida contemplativa. Se asumen desde esta idea que es sólo en la contemplación donde es posible considerar la *verdad* y admitir su legitimidad para la *vida activa*.

En la actividad de la vida contemplativa, el carácter de la «verdad» es el de una “revelación”, esto es, “algo esencialmente dado al hombre” (2008b, págs. 90-91). En la medida en que la *verdad* (“verdadera”) se produce en el mundo *suprasensible* se suprime la posibilidad de diferenciar entre las distintas actividades constitutivas del “mundo de las apariencias” tales como cultivar, fabricar objetos, o sencillamente, vivir con *otros*.

La consecuencia de ello en el mundo moderno es la distancia y reclusión de la contemplación, pues las actividades del hombre habrían sido asumidas *teóricamente*. Ello no sólo llevó a despreciar los significados concretos que en ésta se forjan, sino a reemplazarlos por los dados en la contemplación. De esta forma, a la actividad en el “mundo de las apariencias” se le restringió su *dignidad* pues servía a las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo” (Arendt H. , 2008b, pág. 90)

En atención a esta revisión de la tradición platónica, refiriéndose a la filosofía de Nietzsche, Arendt declara que lo que ha muerto para este filósofo no era Dios, sino la distinción entre lo sensible y lo suprasensible y, en particular, la “localización de las «verdades» eternas” ubicada en el segundo mundo. *Lo sensible*, como todavía lo conciben los positivistas, no puede sobrevivir a la muerte de lo suprasensible. Ella advierte (2007, págs. 162-163) que nadie habría visto esto mejor que Nietzsche, con su descripción poética y metafórica del asesinato de Dios en *La gaya ciencia*. En un pasaje significativo de *El crepúsculo de los ídolos* aclara que la palabra *Dios* trata de un mero símbolo del reino de lo suprasensible, tal como lo entendió la metafísica, y a continuación, reemplazando la palabra *Dios* por *mundo verdadero*, afirma: “«Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?[...]!No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!»” (1973, págs. 51-52).

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

La atención particular que Arendt pone a la tradición preplatónica es fundamental para comprender toda su reflexión en torno al *mal* dejado por la violencia en este mundo. El reclamo provenía de *este mundo* (de las apariencias) y seguir buscando respuestas en el mundo de la contemplación implicaba desatender dichas exigencias.

A partir de la mirada sobre la escisión platónica, ella reconoce el valor de la perspectiva preplatónica, y reorienta su reflexión sobre la acción humana intentando, en primer lugar, recomponer la relación entre *vita activa* y *vita contemplativa* y, en segundo lugar, reconsiderar la jerarquía misma entre lo «suprasensible» sobre lo «sensible». Se trata de un esfuerzo planteado como *exigencia*, si no se quiere, como dice José Luis Ramírez, “asistir al hundimiento de nuestra civilización”, pues

la mentalidad platónica ha venido proscribiendo o relegando a un plano secundario durante 25 siglos: el problema de la asunción de la responsabilidad humana, lo cual exige una auténtica ciencia de la acción humana, una ética de índole diferente a la que venimos profesando. Para decirlo breve y emblemáticamente: En lugar de una reforma moral basada en la ciencia, lo que ahora se impone es una reforma de la ciencia basada en la moral (Ramírez J. L., 1996).

Y es que el cambio de perspectiva en torno a esta escisión y a su jerarquía implica una reconversión total de la mirada y actitud sobre el mundo aún vigente, pues sitúa la contemplación como eje de la actividad pero al mismo tiempo a la actividad como eje de la contemplación. En el medio están los hombres quienes —lejos de cualquier ficción teórica, de cualquier formulación apriorística— cuentan con la posibilidad de *dar cuenta* o de *hacerse cargo* de lo que en realidad *es* y de lo que en realidad *hace*. En la reconsideración de esa jerarquía se impone la necesidad de mantener los ojos abiertos y evitar el ensimismamiento que genera el “discurso del sustantivo” y enfrentar la experiencia del verbo que aparece en el *aquí y ahora* sin minimizar el dolor, el sufrimiento, el drama, la angustia, el odio o el miedo donde es innegable su existencia.

Éste es el camino por el que opta Arendt y la perspectiva sobre la que se hace comprensible su obra. En el prólogo de *La condición humana*, ella hace una especie de declaración de principios al señalar que no se propone “nada más que pensar en lo que hacemos” para —como lo intuye en esa misma obra— reflexionar en “la más elevada y quizá más pura actividad de la que es capaz el hombre, la de pensar” (1993, pág. 18). Dentro de esta orientación su obra soslaya la falsa dicotomía entre teoría y práctica. Por

eso gran parte de su esfuerzo se centra en reconsiderar nuestra forma de pensar, nuestras convicciones mejor consideradas, de cara a las exigencias de los acontecimientos históricos.

No obstante, el camino tomado por Arendt no corresponde a un esfuerzo aislado, sino que se ubica en el ánimo de la llamada *filosofía práctica*, en donde la *praxis* es el valor central en su actividad, a tal punto que la filosofía misma se transforma en *praxis*. Ello implicaba la realización de una filosofía distante de la reflexión teórica y cercana a la vida cotidiana de los seres humanos frente a la cual se propone comprender, en una actitud crítica, la manifestación de la acción en la conciencia (Leocata, 2007 , págs. 3-9). Pero es necesario aclarar que esta distancia no se da por la eliminación de la diferencia entre teoría y práctica, sino en la aceptación de que el esfuerzo de pensar es la única forma de acercarse a la misma existencia al mismo *Ser*¹⁰⁷.

Con la mirada centrada en la *praxis* y en la admisión de su valor en la reflexión acerca de la existencia del hombre, en esta filosofía el debate moral y político es central frente a la *acción* pues en tanto *humana*, ésta es libre. En tal libertad es en donde se reflexiona sobre la acción de los hombres (en plural).

Inserta en el espíritu de la *filosofía práctica* y aceptando la más vieja y prefilosófica jerarquía, Arendt inicia su estudio sobre la «*vita activa*» en el que intenta trazar un camino para “pensar en lo que hacemos”, para examinar las actividades del hombre “por sí mismas” con la expectativa no sólo de encontrar aquello a lo que “están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre [ni ninguna forma] puede escapar totalmente”: *la contemplación* (2008b, págs. 92-95).

Dado que en su lectura de los orígenes del fenómeno totalitario habría observado aquel *vacío* que hace a los hombres superfluos, ella enfrenta esta realidad reconsiderando precisamente la *vita activa*. No se trata de un estudio sobre la *naturaleza humana*, ni sobre los factores que *determinan* al hombre, sencillamente porque la situación humana es una

¹⁰⁷ Sólo como referencia cabe señalar que la fuente de esta actitud puede establecerse en la cizaña sembrada en la misma fenomenología del espíritu de Hegel, en las palabras de Marx y en las posiciones de Nietzsche, en donde se retomaba el estudio de la filosofía de la *praxis* de la antigüedad –en particular de Aristóteles– para dar cuenta de cuestiones humanas como la voluntad, la responsabilidad, las pasiones, el obrar moral y la política. La valorización de estas cuestiones se habría dado en medio de la pregunta por la existencia del hombre y frente a ella, del reconocimiento de ciertas ingenuidades en el trabajo teórico de observar, analizar, reflexionar acerca del *hacer* humano dentro de principios epistemológicos de la llamada “razón científica” moderna (Volpi, 1999; Leocata, 2007)

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

condición, sin causa, sin solución de continuidad. Cualquier intento de definir o describir el carácter originario del *hombre* es sencillamente estéril porque, por su apariencia, dicho hombre siempre se encuentra más allá de sí mismo.

En esta posición, el hombre es un *hecho*, es una facticidad sin ningún elemento fundacional externo más que el de *aparecer frente a otros*; y, de existir éste último, no sería un *elemento*, sino el hecho mismo de su presencia en el *mundo de las apariencias* el que lo defina. Dicho de otro modo, su presencia en tal mundo es un hecho fundacional de la que puede afirmar su propia finitud. Así, ni rastrear la naturaleza humana ayuda a la comprensión de la *praxis* humana —al ser sencillamente indescifrable— ni establecer los *factores* de su acción ayudan a explicar *quiénes somos* (1993, págs. 23-25). Somos en tanto aparecemos frente a otros. Así pues la definición arendtiana del hombre es tan incierta como las posibilidades de *ser*. “El hombre mismo es una apariencia entre apariencias y sujeto por tanto al simulacro y la ilusión” (2002a, pág. 476).

En la *vida activa* lo que se puede rastrear es la condición *humana* y, en la medida en que ya no se dispone de aquel carácter revelador de la contemplación, el estudio se dirige a establecer las distintas actividades constitutivas del *mundo de las apariencias*, a saber: a) La *labor* vinculada al proceso biológico del cuerpo y por la que el hombre en su condición de *animal laborans* asegura la supervivencia de la especie. b) El *trabajo*, relacionado con un mundo *artificial* de cosas, por el que el *homo faber* accede a una medida de permanencia y durabilidad a su vida. La última actividad c) es la *acción* que “se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia” (1993, págs. 21-22). Esta actividad, tenida como exclusiva, nace en el hecho de la pluralidad, de que no es el Hombre, sino los hombres quienes habitan el mundo.

Siguiendo el análisis de Arendt, las dos primeras actividades corresponderían a la dimensión «prepolítica» del hombre y la tercera sería la dimensión «política». Será esta última actividad en la que Arendt centrará todo su esfuerzo por comprender la violencia de los tiempos modernos.

6.2 Actividades pre-políticas y apolíticas del hombre

En el estudio de la *vita activa* dos son las actividades pre-políticas del hombre: la actividad del *animal laborans* y del *homo faber*, y con esta

clasificación se indica básicamente el hecho de que en ellas no es necesaria la presencia de otros hombres.

La actividad del *animal laborans*, realizada por otros organismos vivos, se caracteriza porque compromete la vitalidad del hombre y, por tanto, no tiene principio ni fin, ya que empieza y termina en el cuerpo. El acto de laborar sólo produce bienes de consumo para dar soporte a la vida biológica, de tal forma que el consumo es sólo una etapa del mismo acto (2008b, pág. 95).

Esta actividad constituye en sí misma una paradoja pues, si bien atiende la necesidad de subsistencia del hombre, no subsiste en el mundo ya que el producto necesita ser consumido. Dicho de otro modo, sus productos no sobreviven a la misma actividad (2003b, págs. 113-114), ya que deben ser consumidos con rapidez y no pueden ser almacenados ni amontonados. Se trata por tanto de una actividad *atrapada* en el ciclo vital propio de cada organismo; “es indefinidamente repetitiva” y desaparece con la vida del propio organismo; no trasciende (1993, pág. 93 y 114).

Aunque la actividad del *animal laborans* tenga este carácter, es esencial para las demás actividades (*trabajo y acción*), pues en ella se proporciona el soporte vital de cada organismo. De igual forma, la *labor*, al estar vinculada al cuerpo, se mueve entre el desgaste y la fatiga, aunque también es con la única que, tras cumplir las exigencias del cuerpo, el hombre alcanza la felicidad la cual, a pesar de ser fútil, es la más real (2003b, pág. 93).

El último aspecto de la actividad del *animal laborans*, y que para la reflexión de Arendt es importante, se encuentra en que ella fundamenta la más radical forma de vida privada y por tanto, la vida *no* política del hombre, en la medida en que ella es la actividad más solitaria de todas. En su realización, el hombre se encuentra excluido del mundo por estar subyugado a las necesidades de su cuerpo¹⁰⁸. Sin embargo, si bien esta actividad no se realiza en la presencia de otros, sí pueden ser realizadas por otros diferentes de quienes consumen los productos vitales¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Dentro de esta reflexión, dice Arendt, en relación con el *descubrimiento* de John Locke sobre el origen de la propiedad privada que, “el cuerpo se convierte en la quintaesencia de toda propiedad, ya que es la única cosa que no se puede compartir aunque se desee hacerlo” (1993, pág. 123).

¹⁰⁹ Recuerda Arendt que esto fue bien considerado en la Grecia antigua en donde –sin desprecio de esta actividad—se justificaba el dominio sobre los hombres pues, al considerar la labor como una forma de dependencia humana, catalogaban esta actividad como propia de los esclavos. Dicho lo anterior, los hombres pueden vivir incluso sin laborar ya que pueden obligar a que otros hagan las cosas por ellos.

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

La otra actividad pre-política del hombre señalada en el estudio sobre la *vita activa* corresponde a la del *homo faber*. Se caracteriza por estar centrada en la fabricación de productos u objetos artificiosos y porque ésta no recae en el cuerpo. En el trabajo, el cuerpo —y en especial las manos— constituyen el medio fundamental para transformar la materia que ha sido extraída de su lugar natural (2003b, pág. 157). La inexistencia del vínculo con el cuerpo le da un carácter específico al producto del *trabajo*, el cual ya no sólo es artificial, sino que también es independiente, durable y en consecuencia, *objetivo*. Esto último, se debe a que el objeto artificioso puede “sobrevivir durante considerable tiempo a la cambiante disposición de ánimo de sus dueños” (Arendt H. , 2003b, pág. 159). Dado que no depende de la existencia de quien lo produce, el objeto posee la estabilidad y solidez necesaria para ser parte del lugar compartido por los hombres (2008b, pág. 96; 2003b, pág. 158).

Esta actividad, sin embargo, es *predictible* ya que posee un *fin* en sí mismo que es el objeto *acabado*. Del *trabajo* se puede decir que tiene un comienzo y un fin definido (1993, pág. 163) del que además se prevé, el “breve alivio y júbilo¹¹⁰ contiguo al cumplimiento” del fin preestablecido (1993, págs. 110-111; 2003b, pág. 96).

En tanto tiene un fin, en esta actividad no sólo existe una escisión con el medio sin que se encuentra subyugado al medio, lo que genera la fundación de un *ciclo de producción*. Cualquier acción que implique la modificación, el cambio o la alteración de una materia en algo que no es (i.e, un árbol en silla, el petróleo en plástico) convierte a la transformación en el fin mismo de la actividad¹¹¹. Sólo que para poder realizar dicha transformación se requiere de medios o herramientas que permitan obtener el objeto transformado. El asunto es que estos medios, a su vez, son objetos que surgen del proceso de fabricación, y que al ser objetos *acabados* se pueden convertir en medios para fabricar o transformar nuevos objetos. En esta actividad —y sólo en ésta—es válido el dicho popular de que el “fin justifica los medios”, debido a que es el fin el que produce y organiza tales herramientas.

¹¹⁰ Pero este alivio o júbilo no se vincula a la felicidad ya que, ante el objeto acabado, quien lo produce deja de obtener los réditos de su actividad. Si hay felicidad, ésta es fútil

¹¹¹ Admite Arendt que el *animal laborans* también recurre a utensilios, sólo que a diferencia del trabajo, éstos simplemente son acogidos “para aligerar el peso y mecanizar la labor del laborante [y, además] son las únicas cosas que sobreviven al propio proceso de la labor” (2003b, pág. 99)

Es así como la actividad del *homo faber*¹¹² se convierte en parte de una “cadena de medio/fin en virtud de su efectiva utilidad” (2003b, pág. 102). El fin justifica el recurso en tanto éste se vuelve *útil*¹¹³.

Dentro de esta cadena, el sentido o la justificación de la actividad, se encuentra en el fin y por conexidad en el medio para alcanzarlo. La cuestión es que el sentido de la actividad no sale de esta cadena, y se conjuga en una especie de trampa en donde la única evolución posible es el *sinfín* (i.e. la tecnología en la actualidad). La trampa está en que el sentido de la actividad se evapora en la cadena de fabricación, ya que ésta sólo puede pensarse en términos de medios y de fines, haciendo al *homo faber* un ser incapaz de entender el significado de la actividad (2003b, pág. 173). El trabajo es una actividad en la que el fin y su sentido se distancian cada vez más de la propia acción dado que ésta siempre se convierte un medio para un fin.

En la medida en que *homo faber* queda *atrapado* en la actividad, el hombre en esta actividad también es esclavo. Si en la *labor* el hombre estaba sometido a las necesidades vitales, en el *trabajo* el hombre se ve subyugado a la mencionada cadena que forja objetos para construir otros objetos, sin más alcance ni sentido que la transformación de la materia.

La última característica del *trabajo* vincula el fin mismo de la actividad con la necesidad aneja a la actividad, de irrumpir o transgredir el estado de un ser. Por un lado, debido a que las pretensiones de fabricación del *homo faber* se vinculan a la transformación de algo en lo que *no es* (i.e. la muerte de un árbol, la explotación de una montaña, etc.), la violencia se hace necesaria para la consecución del fin de la acción. Por otro lado, en tanto una de las características del producto del *trabajo* es su relación fin/medios es válido afirmar que “el fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que matemos el árbol, y la mesa justifica la destrucción de la madera” (2003b, pág. 100).

Esta violencia y el fin que la justifica convierten al fabricante en “amo y señor de la propia naturaleza en la medida en que viola y destruye parcialmente lo que le fue dado” (2003b, págs. 97-98). Pero al mismo tiempo, es en el ejercicio de la *violencia* en donde el *homo faber* tiene el

¹¹² En la reflexión arendtiana esto ocurre en todos los objetos de la actividad del *homo faber* con excepción de las obras de arte (Arendt H. , 2003b, pág. 102).

¹¹³ Sobre este análisis, señala Arendt, el filósofo alemán Theodor Lessing (1872 – 1933) habría preguntado a los utilitaristas de su época “¿Y cuál es, os ruego, el uso del uso?” (Arendt H. , 2003b, pág. 101).

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

único rescoldo de libertad porque ni depende de las necesidades ni depende de los otros hombres y en ella se puede disponer y destruir la obra o el material transformado sin poner en riesgo su supervivencia (2003b, pág. 164).

En ninguna de estas actividades se requiere la presencia de los demás, y por ello, Arendt las considera *apolíticas*, aunque éstas son necesarias para que el hombre pueda estar en presencia de los demás, y por ello las considera pre-políticas. Parte de los problemas de la filosofía política en la modernidad está en que la *praxis* de la *política* habría sido localizada en estas dos actividades que, como se ha dicho, son de carácter apolítico y pre-político.

6.3 Principio de la condición política del hombre

Situadas las actividades apolíticas/prepolíticas de la *condición humana*, Arendt reconoce en la *acción* la única actividad privativa y exclusiva del hombre debido a que es la única en la que el hombre puede *estar* en el mundo como *humano* al compartirlo con otros seres que son de la misma especie. Por ello, “ni una bestia”, ni siquiera “un dios”, son capaces de esta actividad, pues para su realización, ésta depende de la “presencia de los demás” (1993, pág. 40) y es allí en donde el vínculo hombre-hombres se presenta sin ningún tipo de mediación.

El carácter público de esta actividad se habría forjado a la sombra del pensamiento aristotélico, que establecía la distinción entre la vida íntima (*oikos*) en donde el hombre es esclavo, y vida pública, aneja a la *polis*, en donde el hombre se consideraba libre (Amiel, 1996, págs. 174-185). Una distinción cuyo criterio se establecía, en primer lugar, en la reivindicación del *mundo de las apariencias*, por el cual la publicidad funge como carácter esencial de la acción en contraposición a labor y al trabajo; y, en segundo lugar, en consideración al sentido de la *praxis* que en el sentido aristotélico se distancia de la *kinesis* por los modos distintos en que se relacionan con el *telos* o el fin. Mientras la primera lo posee, la segunda tiende a éste.

La *kinesis* no se identifica con su fin, sólo tiende a éste. De allí que el fin lo mantiene subyugado y limitado. En esa medida sólo existe mientras la “tensión hacia el fin” persiste, lo que lleva a pensar su temporalidad en términos de *proceso* o *continuum* cronológico (Yarza, 1986, pág. 136). La *praxis*, por su parte, posee *el fin*. De allí que la también llamada “*praxis perfecta*” implica una atemporalidad que obliga a pensarla en modo distinto a la *kinesis*, ya que en ella tiempo y fin se acoplan (i.e. «uno ve y al

mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido»¹¹⁴). Dicho lo anterior, en el sentido de la *praxis* aristotélica, la *acción* existe siempre en el presente y por ello no puede ser pensada en términos de proceso ni de continuidad y mucho menos en la relación causa-efecto (Yarza, 1986, págs. 137-138).

Al coexistir *acción* y fin en el tiempo, también lo hacen en términos de su aparición. En la *praxis* no hay escisión entre medios y fines, ya que éstos se encuentran insertos en la propia *acción*, de forma tal que su sentido sólo depende del modo en que *aparece* en el *mundo sensible*. Es aquí en donde se entiende el vínculo esencial entre la *acción* y el *mundo de las apariencias*.

Sólo que, si bien la temporalidad de la acción no indica que ésta se acabe, en el *mundo de las apariencias*, ésta sí posee “un inicio en el tiempo”. Este hecho obliga a pensar la *acción* como potencia, si se tiene en cuenta que “antes de ver o entender sólo hay potencia de ver o entender” (Yarza, 1986, pág. 139)¹¹⁵. Esta potencia, como ya se discutió en la primera parte (3.1), alude al sustrato de su vitalidad y al principio de autorrealización de cada *Ser*, cuya forma sólo es posible distinguir cuando *aparece* en el mundo.

Dicho aparecer, en relación con la temporalidad de la acción, es *principio* (no comienzo) y fin de la misma. Por ello, el *telos* de la *acción* coincide con el acto en sí mismo, y el resultado final se piensa con independencia al acto¹¹⁶. Si se intentar identificar el *telos* de las acciones humanas sería necesario actualizarlo a cada instante. En resumen, en la acción “el fin y la naturaleza del acto que lo guía es uno y el mismo”, el sentido y el fin de la acción también lo son.

Con base en el vínculo entre potencia, emergencia, aparición y fin, sobre el que se define la *praxis* en Aristóteles, Arendt estructura su planteamiento en torno a la *actividad exclusiva del hombre*. Aunque su planteamiento sobre la *acción* es tan amplio como su propio pensamiento, creemos que sus valores y condiciones esenciales pueden identificarse en

¹¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 6, 1048 b 23

¹¹⁵ Según Ignacio Yarza, esta condición habría generado una confusión en la interpretación aristotélica en torno al conocimiento sensitivo e intelectual sobre el que reflexiona en *De Anima*, tras la cual se habría admitido una descripción en términos cinéticos por parte de Aristóteles. Sin embargo, ésta es una interpretación que no reconoce el valor de la potencia y que tenía importantes alcances en el pensamiento del estagirita (1986, pág. 138).

¹¹⁶ Esta es la razón, como se verá más adelante, que frente a la cuestión ética de la *acción* sería absurdo intentar diferenciar entre el hecho y el resultado, pues el hecho es lo mismo que el resultado.

tres basas: la del carácter *público* ya mencionado, la de la *natalidad* con el que se reivindica la libertad que provee la potencia de cada *Ser*, y la de la *pluralidad*, que tanto es posible por las dos anteriores como las hace posibles.

6.3.1 Carácter público y mundo de las apariencias

La primera gran basa se vincula directamente a la mencionada emergencia de la potencia del *Ser* que, siguiendo a Aristóteles, *aparece* en el mundo sensible. Sobre esta idea Arendt reconoce el valor del *mundo de las apariencias* para *Ser* «humano».

En primer lugar, la acción como *aparición* implica incuestionablemente la presencia de perceptores; dicho término no tendría sentido si no hubiese sujetos vivos “capaces de percibir, reconocer, reaccionar [...] frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción”. Dicho lo cual no se puede pensar en la existencia en este mundo de algo o de alguien si no se supusiera la existencia de un espectador¹¹⁷ (2002a, pág. 43). Ello lleva a señalar, en segundo lugar, que el mundo de las apariencias se ha de estimar como un mundo de *perceptores* —y, más adelante, de *espectadores*— donde nada existe en singular, porque “todo lo que *es* está destinado a ser percibido por alguien”.

El carácter público, por tanto, se erige como la condición *sine qua non* del *Ser* «humano» en la acción. No se trata sólo de aparecer, como lugar de emergencia del *Ser*, sino en que quien *es* sólo puede serlo si se presenta frente a *otros*. Esa es la importancia del mundo de las apariencias en la acción. La actividad exclusiva del hombre sólo puede ser realizada en el mundo de las apariencias. Pero no se trata de que los seres humanos ocupen el mundo, sino que éstos como «humanos» *son* del mundo. Su condición de *Ser* es la de estar en un mundo en compañía de *otros*. El hecho de aparecer frente a *otro* convierte a ese *otro* en “garante de su realidad «objetiva»” (Arendt H., 1993, pág. 208).

Mientras los objetos de la *labor* y el *trabajo* o bien desaparecen cuando son consumidos, o bien su permanencia en el mundo de las apariencias está limitada por su carácter instrumental, la *acción* es la única que se desarrolla por completo en el mundo de lo sensible o de las apariencias porque requiere o depende de “criaturas sensitivas dotadas de

¹¹⁷ Este aspecto será muy importante en la reflexión arendtiana en torno al juicio reflexivo, y de la discusión sobre la comunicación en términos de discurso y palabra.

órganos sensoriales” que huelen, tocan, catan y ven la infinidad de cosas “naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas” que aparecen en el mundo. La *acción* no es posible en el aislamiento. De existir tal aislamiento se observaría una carencia en la capacidad de actuar.

El *mundo de las apariencias* implica mucho más que estar *en presencia de*, implica la posibilidad de *iniciar algo*, de ser iniciador y al mismo tiempo de ser infiltrado por las iniciativas de otros. En la imbricación de las iniciativas, según se interpreta en esta investigación, será en donde Arendt verá la posibilidad de “vivir humanamente” o vivir *entre otros* hombres.

6.3.2 Libertad como natalidad y espontaneidad

El otro aspecto de la acción sobre el que Arendt insiste una y otra vez es el de la «natalidad» y la «espontaneidad» que acontece en la *acción*. Se puede sostener incluso que este aspecto es el que mayor trascendencia tiene en su obra, quizás porque, como se intentará sostener, es el que fundamenta la *vida política*. La idea de la libertad como natalidad y espontaneidad, no sólo evita que el hombre sea superfluo sino se convierte en condición de la pluralidad. Por ello, mantener la idea de la natalidad intacta será una preocupación que acompañará a Arendt incluso en su análisis sobre la vida el espíritu.

Pensar en la *aparición* propia del *mundo de las apariencias* como un primer pilar de la concepción arendtiana de la *acción* no sólo lleva a admitir la existencia de *otros* hombres, sino también la emergencia particular de *uno*. Aquí está la otra parte fundamental del concepto de *acción*, pues ya no sólo se establece una consideración necesaria entre el perceptor y la apariencia, sino que también se plantea una relación del mismo tipo entre la *aparición* y *quién* (singular) aparece.

Esta relación también se halla vinculada al sentido aristotélico de emergencia de la potencia del *Ser* en la acción. Con ella de ninguna manera se admite carácter natural alguno que soporte esta actividad; lo que se admite es la capacidad del hombre de poner en marcha *algo nuevo* en la *acción* y, en esa medida, de mostrar su *singularidad* en un mundo habitado también por *otros* hombres. Esta capacidad es llamada por Arendt (2002a, pág. 43) *natalidad*, y en ella indica la posibilidad de *iniciativa* del hombre, de *dar inicio a algo*.

El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

lo tanto de natalidad es inherente a todas las actividades humanas (1993, pág. 23).

La *natalidad* como aspecto fundamental de la *acción* no se sitúa en la visión biológica de *nacer* tras un proceso gestacional y que se opone al morir, sino que se refiere a la posibilidad humana de *nacer* en cada acción, en cada acontecimiento de la *aparición* entre *otros*. Como se ve, se trata del aquel valor dado en la Grecia antigua al término *archein/agere* con el que se expresaba la idea de “poner algo en movimiento”, un inicio, un comienzo, un nacimiento. “Actuar y comenzar no son lo mismo pero están íntimamente relacionados” (Arendt H. , 2005a, págs. 111-112). Por ello es posible señalar que el hombre será el único animal que nace más de dos veces, pues no sólo lo hace en el parto biológico, sino también en la aparición incesante de la *acción* en el mundo humano.

Aquel sentido de novedad es fundamental para pensar el vínculo *Ser* y *aparecer* en la acción, pues sin ella ésta sería un simple movimiento, sin mayor trascendencia para el mundo de las apariencias. Sin esta potencialidad de iniciativa propia de la acción, no habría singularidades ni pluralidad. Los hombres podrían ser cosas como planetas, pero no podrían *Ser* «humanos». La idea de natalidad propia de la acción implica, por un lado, la posibilidad de definir el *quien* de la acción y, al mismo tiempo, la convicción sobre el carácter indeterminado del hombre.

El hombre es un *hecho*, una facticidad, sin ningún elemento fundacional externo y, por ello, éste se define a sí mismo en la *acción*, en su *iniciativa*. Dicho de otra forma, la acción es la actividad reveladora del *quién* ya que como *iniciador* revela *quién es*. Esta es la razón por la cual la libertad o natalidad en la obra de Arendt es pensada antes que “autogobierno” o “soberanía”, como revelación (Arendt H. , 2008b, págs. 163-164; 1993, págs. 19-21). Aunque esta diferencia será objeto específico de reflexión más adelante, la diferencia se encuentra en que mientras los términos de “autogobierno” o “soberanía” se conciben en un estado de aislamiento y solipsismo (*liberum arbitrium*), la “revelación” involucra necesariamente *estar* en presencia de *otros* (2003b, pág. 163).

Ahora bien, si la idea de natalidad implica la posibilidad de definir el *quien*, también advierte del carácter de indeterminación del hombre en la medida en que la natalidad es espontaneidad. En medio de la posibilidad permanente de insertarse en un mundo, de comenzar algo nuevo y de *ser* en la revelación, los hombres “son una espontaneidad que nunca cesa, la cual, según señala Arendt a la sombra de Kant, significa “«iniciar una serie

desde sí mismo» y por el ello, “el *ser*, en cuanto «acontece» en el hombre, se pone en sus manos”. La espontaneidad implica, por decirlo de algún modo, la carga de *Ser libre*. Si se liquida la espontaneidad *del* hombre, se erradica *al* hombre y se revoca la “creación en cuanto *creación*, como haber puesto un comienzo” (2006b, págs. 65-67).

Estas dos consideraciones contradicen directamente los presupuestos modernos de la acción humana, pues niegan, por un lado, la idea de un “yo” originario y, por otro, la de un hecho fundacional de la acción.

Al pensar la *acción* como lugar de revelación del hombre, aquella percepción de un *valor único* atribuible al hombre queda desdibujada. En tanto el hombre como *iniciador* se define en la revelación, el *quién* de la acción siempre es único y distinto (Arendt H., 1993, pág. 202). No se puede afirmar que el hombre nazca con un «*es*» determinado o que exista algo así como un “yo originario”, un absoluto natural previo a su ingreso al *mundo de las apariencias*. El hombre no sólo “dispone solamente de una facultad de comienzo, sino que él mismo es el *comienzo*. La vida de cada ser humano nacido es *original*, un «sin-porqué» que no está destinado a ser explicado en su mismo existir” (Bárcena, 2006, pág. 180)

De otra parte, considerando la visión de natalidad en Arendt, de la acción sólo se puede predicar un comienzo definido porque su final no puede ser controlado debido a que, cuando el hombre pone en movimiento algo, lo hace en presencia de *otros* y frente a ellos, la acción se independiza del *quien* que la ha puesto en marcha y sigue un curso incierto (Arendt H., 2008b, pág. 107). La consecuencia de negar un hecho fundacional a la acción tiene repercusiones para la historiografía, ya que obliga a admitir que los acontecimientos históricos no sólo se dan sobre acciones imprevisibles, sino como producto irrepitibles de la libertad humana¹¹⁸.

¹¹⁸ Como gran referente de observación de la *acción*, en la historiografía griega se reconocía esta realidad, y por ello la historia sólo se comprendía desde los esfuerzos e iniciativas individuales frente a los cuales reconocía la necesidad de mantenerlos vigentes para la memoria dentro de una narrativa que los preservaba como ejemplos. Lo que se jugaba en el valor de la ejemplaridad era el reconocimiento de la responsabilidad debido a que en ellos se abría la posibilidad de ver lo extraordinario de los acontecimientos históricos (2008b, págs. 59-60). Así pues, en la mirada de la historia, si se sigue esta orientación, del comparativo entre los hombres nunca se podría desarrollar un superlativo (2006b, pág. 62). Frente a la responsabilidad Recuerda Agamben, “el verbo latino *spondeo*, del que deriva nuestro término «responsabilidad», significa «salir garante de alguno [o de sí mismo] en relación a algo y frente a alguien” (Agamben, 1999, pág. 17).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

En este aspecto de la espontaneidad, la acción difiere de la actividad del *homo faber* que, como ya se mencionó, es fiable y reversible. Mientras el producto del *trabajo* puede ser destruido en cualquier momento, el producto de la acción de ninguna manera puede *des-hacerse* (Arendt H. , 2008b, pág. 99). Ello lleva a afirmar que esta actividad no solamente es impredecible, sino que también es irreversible. Se trata de un aspecto del que se podría decir que subyuga al hombre, ya que al iniciar algo éste no tiene ninguna posibilidad de deshacer lo hecho. No obstante, dicho sometimiento a lo imprevisible es sólo aparente, pues gracias a las actividades del espíritu se puede contrarrestar esta situación por medio del perdón¹¹⁹ y la promesa. En ellas, el hombre puede tener alguna forma de control sobre el pasado insuperable y el futuro inseguro y, por tanto, puede soportar la insoportable contingencia e incertidumbre de esta actividad.

Esta idea de natalidad implica asumir que “el comienzo de algo nuevo como tal es, en términos de ciencia política, la verdadera esencia de la libertad humana” (2008b, pág. 43) y de “las cuestiones estrictamente políticas”, incluido el de la aparición de la *violencia*. No obstante, este sentido de libertad como natalidad *ergo* espontaneidad, ínsito a la *acción*, constituye el aspecto fundamental y olvidado, que llevó en la filosofía moderna a sustituir el *hacer* por el *actuar*. Se trata de un olvido que tendrá enorme trascendencia en la concepción de «la política» en estos tiempos, pues al desaparecer la idea de *comienzo* no sólo “desapareció de la filosofía política la comprensión más elemental y auténtica de la libertad humana” (1993, pág. 241), sino que también se desdibujó la condición esencial, la de la pluralidad.

6.3.3 Pluralidad y espacio público

El tercer y último pilar es bicéfalo y se ubica en la correlación entre *pluralidad* y *espacio público*, desde los cuales se amplía el horizonte de aquellas ideas de *natalidad* y *mundo de las apariencias*. La *pluralidad*, considerada como el *hecho* de que “los hombres, no el Hombre, [viven] en la Tierra y [habitan] en el mundo” (1993, pág. 22), tiene como punto de partida precisamente el sentido de *natalidad* y la posibilidad de revelación del *quien* en el mundo de las apariencias. Dado que en este mundo

¹¹⁹ El *perdón* se erige ya no sólo como la facultad para contrarrestar la condición imprevisible de los efectos de la acción, sino como la *mayor capacidad* del hombre sobre esta último. Gracias al perdón el hombre, no sólo puede romper el tejido de las acciones y convertirla en promotora de la novedad, sino que también tiene la posibilidad de liberarse, por ejemplo, de la venganza.

acontecen múltiples revelaciones, éste se concibe como un *espacio de aparición común* conocido también como «esfera pública» o «espacio público». Por ello, *pluralidad* y *espacio público* son categorías que no pueden ser comprendidas de forma separada.

En este espacio público, la condición de pluralidad se encuentra en el hecho de que todos “somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva y vivirá (Arendt H. , 1993, págs. 21-22). La *condición humana* implica precisamente la pluralidad y, en ella, el hecho de la igualdad¹²⁰, debido a que la *igualdad*¹²¹ entre los seres humanos *es la pluralidad* si por esta última se entiende tanto “la alegría de no estar solos en el mundo” como la posibilidad de que, siendo desiguales, los hombres quieran “hacerse iguales” en el espacio público (Zapata, 2012, pág. 170).

En este nivel, dicho espacio se piensa ahora como el lugar de las múltiples e irrepetibles singularidades del *ser humano* y de sus formas particulares de aparición; es, en otros términos, el lugar en donde se hace realidad el hecho *humano* de la *pluralidad* y se urden o entraman todos los asuntos humanos (2002a, pág. 41). Por ello, el *espacio público* no puede ser pensado como *lo común* a todos —en términos de convergencias, afinidades o cosas por el estilo—, sino como el lugar en donde se mantiene y sostiene la diferencia porque es allí en donde acontece la revelación colectiva.

Lo *público* de aquel espacio se puede establecer en dos fenómenos. El primero relacionado con el hecho mismo de *aparecer*, de ser visto y oído en el mundo común de las apariencias; y el segundo fenómeno vinculado a la diferenciación con lo privado en el que se compromete aquella experiencia íntima (pasiones, pensamientos, o gustos). Desde estos dos fenómenos interrelacionados, el *espacio público* se presenta, recurriendo a la metáfora de Arendt, como una mesa en donde cada quien puede escuchar y ver puntos de vista diferentes, sin anular la diversidad de quienes se encuentran alrededor de ella. La mesa junta a los espectadores, impide el aislamiento del hombre y, al mismo tiempo, evita “que caigamos uno sobre otro” (1993, pág. 62), que no compactemos.

¹²⁰ Esta afirmación sólo puede verse como contradicción desde los presupuesto de la modernidad en donde la igualdad se piensa en una serie de caracteres, necesidades y oportunidades comunes a todos.

¹²¹ Este concepto de *igualdad* se vincula al concepto griego de *isonomía* que equivale a pensarla en términos jurídico, no así *iuspositivistas*.

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Sólo en el *espacio público* están presentes los vínculos de unión o de separación, de distinciones y de distancias entre los hombres, pues lo único *común* en dicho *espacio* es “un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista en un flujo de argumentos totalmente inagotable” (Arendt H. , 2003b, págs. 59-60). Estas posiciones, puntos de vista o argumentos son precisamente aquel “suelo común” que “está en el medio”; o dicho de otra forma, “lo que está en medio” es lo que “aparece o «es» *entre*” (*ser entre* o *inter-est*) particularidades (Arendt H. , 1993, pág. 206).

El *suelo común* se estima por tanto como el espacio de relaciones humanas “que nace del actuar y del hablar y que, a pesar de estar constituido por algo tan efímero como “la palabra fugaz y el acto rápidamente olvidado”, tiene una “firmeza resistente” (1997, pág. 106) para sostener y mantener a los hombres unidos y al mismo tiempo separados. Sería precisamente la ausencia o el vacío de este *entre* o suelo común el que Arendt habría detectado en medio de la operatividad de la *lógica del pensamiento ideológico* instalada en el totalitarismo. Este *entre*, que une y separa al mismo tiempo, terminará por hacer del hombre un *no hombre*, una cáscara de hombre, un ser superfluo. La razón es que lo que cada hombre *es* sólo es posible que emerja cuando se vive con *otros* (*inter-homines esse*).

De otra parte, el aspecto de la igualdad lleva a observar que el carácter temporal de la *pluralidad* latente en el *espacio público* “transciende el arco de nuestra vida tanto en el pasado como en el futuro”. En otras palabras, el espacio público y la pluralidad que lo alimenta existen antes de nacer y continúan aún después de que el hombre muera; por ello, en el espacio público no sólo están presentes quienes “viven con nosotros, sino también con los que vendrán después de nosotros”. La *pluralidad* de acciones sobreviven al “ciclo de las generaciones” en el mismo instante en que aparecen en público (Arendt H. , 1993, pág. 55). Así las cosas, el espacio público es un espacio de trascendencia que sólo es posible en la continua presencia de los hombres y sólo desaparece en la “dispersión de los hombres” —como en el caso de grandes catástrofes cuando se destruye el cuerpo político de un pueblo—, así como también en la “desaparición o interrupción de las propias actividades” (1993, pág. 222).

Por último, cabe señalar que la idea de *pluralidad* amplía aquella oposición al prejuicio sobre el valor único, ya mencionado en la discusión de la *natalidad*, y lo hace específicamente sobre la tendencia a hablar y pensar en la singularidad «el hombre» desde la identificación de un

carácter universal. Esta tendencia —producto de la interpretación de lo sensible como “suprasensible”, de optar por lo abstracto y relegar con ello lo sensible, y de otorgar prerrogativa a la *generalidad* sobre la *particularidad*— termina por convertir al hombre en una especie de “recipiente” (2006b, pág. 15) de absolutos del que sólo se pueden proclamar un *deber ser*. Ello, frente a la realidad concreta, implica no sólo admitir el “asesinato potencial” de la pluralidad humana y con ello admitir la posibilidad de hacer a cada *ejemplar* humano, prescindible, sino también de reducir el esfuerzo por comprender a los hombres (en plural) bajo el amparo de un “valor último”¹²² sobre «la Humanidad».

El “valor último” y la pretensión de *simetría* que en ella se enraíza, además de desconocer la diferencia entre los hombres y de sacrificar el fundamento de la vida pública y política, se desmiente en cualquier acontecimiento concreto ya que en ellos *nunca* se sabe cómo actuarán las personas (Arendt H. , 2008b, pág. 148).

El sentido ínsito de *natalidad* dado en esta actividad exclusiva del hombre conduce a argumentar por qué se ha de observar al hombre concreto como individuo, pues al final no es «el hombre», sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta (2002a, pág. 43).

6.4 Política sin libertad en los tiempos modernos

Después de presentar la perspectiva desde la que reflexiona Arendt, las dimensiones de la vida activa y los tres pilares sobre los que se establece la condición humana en la actividad exclusiva del hombre, es posible comenzar a recomponer e interpretar el legado de Arendt en torno a la comprensión de la violencia *pura* y el *mal* que con ésta se asienta. Este camino ya lo habría empezado con su estudio sobre los orígenes del fenómeno totalitario en el que, según se ha indicado, Arendt intuyó que la violencia pura se había permitido e instalado por la ausencia *de* aquel *suelo común entre* los seres humanos. En su estudio sobre la vida activa, Arendt no sólo cimienta su planteamiento sobre *la política*, sino que ofrece más elementos para comprender la alternativa entre totalitarismo o política que debe enfrentar el hombre moderno.

Antes de seguir este camino es necesario señalar que el legado de Arendt no consiste en construir algo así como una *nueva* y original teoría

¹²² Aquí se recurre a las palabras de Hans Jonas, en su discusión sobre Arendt en torno a la política y a los “valores últimos” [ultimates] en asuntos como «el hombre» (Arendt H. , 2008b, págs. 147-149)

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

de la acción o de la política. Eso implicaría asumir que esta autora nos propone reemplazar un “discurso del sustantivo” por otro. Su riqueza se encuentra en que su obra es en sí misma una reflexión con “un doble potencial revelador”. Por un lado, en esta “misión de pensamiento” se puede considerar cómo la filosofía política contemporánea nos aparta paradójicamente “de las cosas políticas hasta ocultarlas, hasta desposeerlas de todo lo que tiene de intempestivo” y, por otro lado, en su reflexión redescubre el valor de la *acción* liberando a la filosofía de la hipoteca que “impide percibir las cosas políticas en su irreductible especificidad” (Abensour, 2007a, págs. 96-98). Es en este redescubrimiento en donde el sentido de la *política* se revaloriza y en donde el nudo o la clausura de aquel discurso sobre *la violencia* se abre al cobrar vida la natalidad y la pluralidad, lejos de cualquier idea de dominación, *fuerza* y control.

6.4.1 Los ojos ciegos del *homo faber*

La primera puerta que se debe abrir para comprender la visión arendtiana de la política se cierra precisamente en la concepción misma de aquella *filosofía* que versa sobre la *política*, y que recurre a criterios distantes y no emergentes de vida *entre* los hombres.

Para Arendt, el problema central está en que la llamada “filosofía política” carga consigo una contradicción insostenible en el pensamiento moderno porque *filosofía* y *política* se oponen como dos modos de existencia distintos, y porque la primera se sobrepone a la segunda “siéndole reconocida la excelencia a una de ellas, en este caso al *bios theoretikos* en detrimento del *bios politikos*” (Abensour, 2007b, págs. 8-10).

La relación contradictoria entre estos dos modos de existencia habría sido fijada por Platón, padre de la filosofía política en Occidente, cuanto intenta hacer a la experiencia de la *polis* y la idea de libertad que la cimentaba. El origen de la resistencia platónica, siguiendo a Arendt, habría nacido de la aplicación del mundo de las ideas (Platón) a la *política*¹²³ y que

¹²³ En carta dirigida a Karl Jaspers (1956), Arendt dice: “me parece que en *La República* Platón ha querido «aplicar» a la política su propia doctrina, aunque ésta hubiera tenido orígenes diferentes. Heidegger, me parece, se equivoca queriendo criticar e interpretar la teoría de las ideas de Platón a partir del mito de la caverna, pero tiene razón cuando dice que, en su presentación del mito de la caverna, la verdad se transforma subrepticamente en justeza y que las ideas, en consecuencia, llegan a ser normativas” (Abensour, 2007b, pág. 9).

sólo habría desembocado en la construcción de un mundo artificioso en el que los hombres se encuentran constantemente desorientados.

En otros términos, y siguiendo la *Alegoría de la caverna*, el prisionero (léase, el filósofo de oficio), tras haber accedido al “reino de las ideas, de las esencias eternas, de las cosas perecederas y [de] la idea de las ideas o la idea suprema”, regresa a la caverna, sólo que cuando lo hace pierde el sentido de orientación al abstraerse del sentido común. De esta forma, opta por la seguridad del diálogo interno y en el retiro de la vida pública (1993, pág. 27) se alimenta de “pensamientos tanto más peligrosos cuanto que ellos le llevan a contradecir las evidencias del sentido común” (Abensour, 2007b, págs. 10-12). Aquel diálogo interno, de amplia relevancia para el funcionamiento de la *polis*, comienza a ser asumido como “prerrogativa y *habitus* profesional del filósofo en exclusiva” (Arendt H. , 2005c, pág. 65) al instalarse la sospecha sobre el aparente caso experimentado en la *polis* (Abensour, 2007a, págs. 103-104).

Dicho recelo sobre la esencia de la vida pública no habría surgido del “desprecio hacia los hombres” o en alguna “irresponsable y tiránica voluntad del poder”, sino en el deseo precisamente “de encontrar un sustituto de la acción” que “concediera a la esfera de los asuntos humanos una solidez inherente”. Los *filósofos*, al igual que Platón, en medio de “su hostilidad hacia la ciudad”, sustituyen el actuar por el *saber* sobre *el actuar*, y al hacerlo forjan la división entre los que “saben y no actúan y los que actúan y no saben” (Arendt H. , 1993, págs. 242-246). Sería ésta, según Arendt, la que habría conducido a la degradación de la política, al estimarla como medio para “obtener un presunto fin «más elevado»” (2003b, pág. 249).

En medio de la formulación apriorística, tanto de lo que el hombre “debería o no hacer”, como en la causa de lo que “hace”, el hombre se aleja de la experiencia del verbo y pierde la sensibilidad sobre el mundo al encerrarse en una serie de ideas sobre la cuestión política que a partir de entonces se restringe en las “necesidades de la vida terrena” (Arendt H. , 1993, pág. 27).

La aplicación del *mundo de las ideas* a la vida de la *polis* sustituyó la actividad política de los hombres en la vida política por la actividad de un artesano que sólo buscaba construir un mundo estable y duradero en el que fuese posible *vivir juntos* (1993, pág. 222). Aquel “artesano filósofo”, al caer en la cadena de fines medios propia del *homo faber*, terminó por establecer los fines de la *acción* —como por ejemplo el *progreso*— y definir

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

y justificar los medios para conseguirlos —como por ejemplo los actos violentos—.

Pero la gran menospreciada en esta actividad del “artesano filósofo” habría sido la libertad, en la medida en que ésta dejó de ser el centro de la política y pasó a ser *una* cuestión de la filosofía. Así se establece una brecha insalvable entre *política* y libertad (2003b, pág. 170):

La tradición filosófica [...] distorsionó, en lugar de aclarar la idea misma de libertad (natalidad) tal y como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original —esto es, el campo de la política y los asuntos humanos en general— a un espacio interior, donde se iba a abrir a la introspección (2003b, pág. 157).

La propia idea de una *filosofía política*, y su contradicción en el mundo moderno, habría sido puesta a prueba en la experiencia del totalitarismo, pues bajo la creencia instalada de que “la libertad empieza donde termina la política” se habría visto que “la libertad desaparecía cuando las llamadas consideraciones políticas se imponían a todo lo demás” (1993, pág. 161).

Ahora bien, el filósofo artesano, al instalar la cuestión política en el marco de las necesidades propia del *oikos*, le resta el valor central de la libertad y en tal menosprecio se terminó por aceptar y justificar la inserción de la violencia en la vida política.

En los inicios de la institución platónica, y bajo el posicionamiento del *mundo de las ideas* como el lugar de más alta jerarquía, se asumió que la *acción* no era la actividad más importante (1993, págs. 242-246). Mientras la *labor* se mantuvo como última en la escala de valoraciones, el *trabajo* reemplazó a la *acción* debido a que “podía ser desarrollada del mismo modo que la actividad del artesano”. Gracias a ello fue posible asumir que la actividad política podía tener resultados durables, o lo que era lo mismo, podía conseguir “la paz necesaria para la contemplación: ningún cambio”.

Esta versión platónica habría tenido otra modificación en la modernidad en donde se eleva el carácter de la *labor*, y se admite la política en términos de *labor productiva*¹²⁴. Esto significa que en la

¹²⁴ A pesar de existir voces distintas en las “lenguas europeas, antiguas o modernas” para diferenciar entre *labor* y *trabajo*, éstas se terminan por asumir como sinónimos. De otra parte, Arendt advierte que sólo John Locke en el segundo ensayo de *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) habría advertido de la distinción al afirmar que la labor remite a “nuestro cuerpo” y el trabajo a “nuestras manos” (Arendt H., 2008b, pág. 93).

construcción apriorística del sentido de *política* se realiza una especie de combinación entre el carácter de estas actividades. Se intenta imposter como sentido del ciclo de producción medios/fines la preeminencia de las necesidades propias de la *labor* para alcanzar la duración, la perdurabilidad y la seguridad propia del *trabajo* (Arendt H. , 2008b, pág. 93). Sin embargo en tal combinación se terminan por invertir las jerarquías.

Esta combinación termina por ubicar la idea de libertad en el ámbito de la vida íntima (*oikos*), algo contradictorio si se tiene en cuenta en que es allí en donde, tanto el *animal laborans* como el *homo faber* se encuentran siempre sometidos, o bien a las necesidades vitales, o bien al ciclo de producción. Es allí en donde Arendt encuentra posible explicar “el *circulus vitiosus* de la economía moderna: consumimos para vivir. Producimos para consumir. Consumimos para producir (desempleo); por tanto, consumimos por consumir” (2006b, pág. 459).

Los efectos de esta *reubicación* de la idea de libertad para *la política* podrían establecerse en tres ámbitos: a) el de la confusión entre la *labor* y el *trabajo*, b) el del pensamiento sobre los asuntos políticos e históricos, y c) el de la necesidad de suplantar *el entre* configurador de las relaciones humanas por la violencia.

Locke, al igual que Karl Marx y Adam Smith, al darle una relevancia absoluta a la *labor* como la más *natural*, menos *mundana* de las actividades del hombre y suprema capacidad del hombre para constituir el mundo, se habrían encontrado con auténticas contradicciones (1993, págs. 114-117; 2008b, pág. 93).

Marx, por ejemplo, habría observado el *trabajo alienado* en la subordinación que el hombre, como *homo faber*, encuentra en el ciclo sinfín de producción/consumo, y habría planteado como único propósito de una “humanidad socializada” la cobertura de las necesidades vitales que someten al *animal laborans*. Éste, admite Arendt (1993, pág. 104), es desgraciadamente el nada utópico ideal que guía sus teorías. En Marx la diferencia entre *labor* y *trabajo* desaparece por entero. Todo *trabajo* se convertiría en *labor* debido a que las cosas, si bien no se entenderían en su mundana y objetiva cualidad, se aceptarían como resultado del poder de la *labor* y de las funciones básicas del proceso de la vida. Pero esta confusión se asienta mejor si se observa en medio de un sistema capitalista, en donde se presenta la posibilidad de superávit de la *labor* gracias a la cual un solo individuo puede llegar a ser suficiente para sostener la vida otros. Es por

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

ello que Marx habría terminado por considerar que el obrero hace entrega de su fuerza de trabajo para sobrevivir.

La visión del hombre como un *animal laborans*, sostenida en la filosofía política por autores como Marx, habría establecido la *labor* como carácter diferenciador del hombre con los otros animales (1993, pág. 103) dejando al hombre moderno “con la penosa alternativa entre la esclavitud productiva y libertad improductiva”. Una alternativa franqueable únicamente con la tecnología, si el deseo es alcanzar la libertad y romper la cadena de la labor (Arendt H. , 1993, pág. 116). De la misma manera, habría cimentado la idea de una sociedad de laborantes y de consumidores, en donde se difuminan cosas tan humanas como el dolor y el esfuerzo. Usando palabras de Adam Smith, Arendt advierte del peligro de una sociedad atrapada en un proceso interminable y deslumbrada por la abundancia ya que ésta no es capaz de reconocer la futilidad de esta vida, que sólo perdura el tiempo que dura la *labor* (1993, pág. 142).

Otra modificación que realiza la modernidad sobre la versión platónica de la política se vincula con la temporalidad. Si el “filósofo artesano” *produce* una comunidad fiable y con leyes inmutables, en la modernidad también se “produce historia” en la medida en que puede llegar a obtener *productos* finales como, por ejemplo, una “sociedad sin clases”. Ello lleva a pensar en que “el final del proceso histórico” puede ser construido “del mismo modo que la mesa” (1993, pág. 92; 2008b, págs. 91-92)¹²⁵.

Lo delicado de esta visión remasterizada de Platón se encuentra en que con ella se da lo que es propio de la fabricación: *la violencia*.

Pensar en la política o, mejor, en la historia, como en un inmanente proceso de fabricación es lo que liga sólidamente a Platón y a Hobbes, quienes, anexionando el actuar político a la racionalidad teleológica de la *techne*, potencialmente habrían introducido el elemento de la violencia en los asuntos humanos [pues] éste va implícito en la relación medio-fin que caracteriza, el uso violento y «manipulador» del material del que debe tomar forma el objeto fabricado (Forti, 2001, pág. 238).

La introducción del elemento de la violencia en la visión moderna de la *política* acontece al convertir la *fuerza* en el único *medio* para “transformar la acción en producción”. En ese punto, a la *acción* se le

¹²⁵ Esta visión se precisaría en la teoría de Marx en planteamiento sobre la superestructura ideológica en donde los “asuntos políticos-históricos” se basan en la distinción entre “lo que se pretende ser y lo realmente es” (Arendt H. , 2005b, pág. 455).

otorga “un fin y un final: la obra”, pero además de ello el autor —o productor— termina por insertarse en una red de intenciones o actuando *sin intenciones*, de manera que el resultado del uso de la fuerza nunca es de antemano una responsabilidad exclusiva del actor (Arendt H. , 2006b, págs. 456-457). Esta admisión de la violencia en la concepción de la *política* sólo se habría hecho en la modernidad. Ni siquiera en la inversión platónica donde se interpretaba “la *acción* como construcción”, la *violencia* —a pesar de ser reconocida como medio para conseguir un producto— había sido glorificada.

El vínculo *política y violencia* en la modernidad se instala en la convicción de que “el hombre únicamente puede conocer lo que hace, que sus capacidades pretendidamente más elevadas dependen de la fabricación y que por lo tanto es profundamente *homo faber* y no *animal rationale*”. En ese ajuste, “todos los medios para perseguir fines reconocidos” se validan y justifican en la esfera política (1993, págs. 247-249)¹²⁶.

Esta admisión, según advierte Arendt, la habrían asumido filósofos de la *política* como el propio Maquiavelo quien, en la lógica de consecución de fines, llegó a justificar la *violencia* bajo el argumento de que todos los medios son válidos si existe un fin supremo como la república, el principado, o la unificación del Estado¹²⁷ (2003b, págs. 148-150). Pero tal y como habría sido admitida en la filosofía política también puede considerarse como la simiente en algunas de las revoluciones desde el siglo XVII. En la Revolución francesa, por ejemplo, se habría generado destrucción con el *fin* de fundar una nueva sociedad y *para* alcanzar algo llamado libertad —que no liberación—. Aunque revoluciones como éstas tienen una “enorme importancia” en la historia de la humanidad, en la *polis* griega se habrían forjado “al margen de la esfera política en sentido estricto”, básicamente porque no tenían *poder* (2009, pág. 22).¹²⁸

¹²⁶ Del arraigo de esta creencia, se encuentra el uso de proverbios populares como el que “quien desea un fin debe desear también los medios” o el de que “no se puede hacer tortilla sin romper un huevo” (Arendt H. , 1993, págs. 248-249)

¹²⁷ Sobre esa base, Arendt llega a considerar a Maquiavelo como un consejero de la tiranía.

¹²⁸ Algo que se puede vincular -aunque obviamente no sobre el mismo concepto de *política* de Arendt—es el famoso planteamiento de Karl Von Clausewitz quien señaló en el siglo XIX que la guerra era la consecución de la política con otros medios (1996, pág. 48).

6.4.2 La ficción de la *libertad* y el fin de la condición humana

Como se ha visto, la convicción que sobre la *política* se tiene en la actualidad nace en el seno de una *filosofía* distante de la vida política que, al adoptar el valor de fabricación propia de una combinación del *homo faber* con el *animal laborans*, introduce teóricamente la *violencia* como medio válido para alcanzar un (in)determinado fin.

En estos términos, la idea que se obtiene en torno a la *política* es la de un proyecto por terminar que debe orientar y guiar las relaciones entre hombres. De hecho es allí en donde nace aquella idea de *Estado* que, como un dios artificial y omnipresente, gobierna y administra todo en procura de la realización de tal proyecto. Una idea que la propia Arendt atribuye al monoteísmo y a la traslación al hombre de la omnipotencia divina¹²⁹, y con la cual se admitiría con facilidad el gobierno del “dios” Estado como una forma de “dominio del hombre sobre el hombre por medio de la violencia” (Arendt H. , 2005a, pág. 52; 2006b, pág. 63). En este dogma, el poder de tal *dios* se atribuye a la *fuerza*, su fin, a la estabilidad y se admite la *violencia* como instrumento, la *ley* como su soporte. Dicho lo anterior, el Estado se confirma como *medio* para alcanzar el proyecto recurriendo al *poder*, que desde entonces se adhiere al del uso de la *fuerza* y de la *violencia*¹³⁰.

Sobre este credo en torno a la política, el *Estado* llega a ser definido o como “una comunidad humana que reclama el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio determinado”, o como una entidad que “mantiene la pretensión de monopolio del uso legítimo de la fuerza física en el cumplimiento de su fin” (Weber M. , 2000, pág. 83).

En medio del vínculo entre Estado y violencia, el *poder* se concibe como *probabilidad* de usar la segunda *para* “imponer la voluntad en una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”¹³¹ (Weber M. , 1979, pág. 43). Con ello, *poder* se establece como sinónimo de *violencia*, aunque se matice la diferencia entre ambos en una visión de legitimidad y de libertad vinculada a la idea de soberanía y autogobierno.

¹²⁹ En unas de sus nota señala: “sería pensable que las teorías políticas de Europa terminaron en teoremas del puro poder porque la filosofía europea partió del hombre y del único Dios” (2006b, pág. 53)

¹³⁰ Sería en la idea del Estado en donde se hace posible, lo que para la polis era antagónico, el concepto de violencia política.

¹³¹ Una posición que plantea la definición de lo que se ha dado en llamar “suma-cero” debido a que en ésta se admite el *poder* en contraposición de quien/que no lo tiene. Esta definición fue debatida ampliamente por personajes como Stuart Mills y Talcott Parsons (Giddens, 1997, pág. 218 y ss).

La idea de libertad que soporta el *poder* —concebida en el aislamiento y el solipsismo del *cogito* cartesiano— se ve vinculada con la voluntad en una correlación similar a la de *querer* y *actuar*. Esta convicción, siguiendo la lectura crítica de Arendt, trasciende como un sinsentido para el mismo, debido a que, visto desde el dominio del *cogito* sobre el cuerpo, la *voluntad* sólo puede aspirar a *querer* en la medida en que lo hace en la soledad; el hombre o el *otro* no cuenta con la realidad práctica del *puedo*. Por ello, como se verá más adelante, la *voluntad* en la modernidad es impotente para alcanzar un *poder* genuino quedando atrapada en la opresión del *quiero* y en la ansiedad del no *poder* (2003b, págs. 169-174).

Este dilema es políticamente riesgoso ya que en el mundo fenoménico del *espacio público* no se proponen salidas al ejercicio mismo de la *libertad* más que el de negarla en principio, o el de alcanzarla “al precio de la libertad [...] de todos los demás” (2003b, pág. 174)¹³².

Rousseau habría intentado resolver esta disyuntiva entre libertad y voluntad en el propio fin de la acción proveniente de un *proyecto colectivo*, sólo que para hacerlo identifica la libertad política con la ficción de la llamada, *voluntad general*. Con ella admite, en primer lugar, que la libertad del *hombre* singular está sometida a la libertad de los demás y, en segundo lugar, que la voluntad nada tiene que ver con la ficción de la libertad.

La representación de la *voluntad general* termina siendo algo así como la existencia de dos (o más) voluntades diferentes que no sólo, no dialogan al estar en ámbitos distintos y no compartir el mundo, sino que además se encuentran en un conflicto constante. Un conflicto que se expresa con claridad en el dicho común de que “la libertad individual, llega hasta donde comienza la libertad del otro”. De la ficción de *voluntad general* se engendra la de representantes/ representados por la cual se *puede* alcanzado lo definido en la primera haciendo “efectiva” la impotente idea de libertad particulares.

Sin embargo, en vez de resolver la disyuntiva, ésta se complejiza. Esta *voluntad general*, en la semblanza de la “voluntad divina”, termina por ser constitutiva de un “cuerpo político” al que deben someterse las libertades particulares de sus miembros. El resultado final de aquella ficción es la búsqueda de la *unidad* en un cuerpo político que termina por acabar la

¹³² Acogiendo el análisis de Kalyvas, el mito de la *soberanía* para Arendt “es una de las causas determinantes de la tragedia y el horror” de la política actual pues ella se vincula, o bien a la coerción o bien a la destrucción de la pluralidad (Prior Olmos, 2009, pág. 107).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

pluralidad al excluir “por naturaleza, todo proceso de confrontación de opiniones y el de su eventual concierto” (2003b, pág. 171). Los hombres no sólo deben estar en la *unidad*, sino que también deben ser invisibles y mudos. Por ello, Rousseau habría alcanzado a sostener que en un Estado ideal «los ciudadanos no tienen comunicación los unos con los otros»; que, para evitar que se organicen facciones «cada ciudadano debe pensar sólo sus propios pensamientos»¹³³ (2003b, pág. 176).

La *unidad* —diferente de la *unión*— con la que se pierde la libertad individual suprime precisamente la dinámica del *espacio público*, lleva al abandono de la *política* y suprime el *poder* efectivo, frente a lo cual sólo queda la *violencia* y, si se quiere, al modo de ver de esta investigación, “una práctica social genocida”. Lejos ha quedado la realidad mundana y cotidiana de los hombres para la definición del *poder*, mientras la *violencia* se erige como un instrumento necesario para la *política*. El artificio del Estado entra así en la cadena medio/fin propia de la actividad del *homo faber*.

Como lo resume Carl Schmitt, el fin de la *violencia* en la perspectiva moderna se vincula con el objetivo de la *política*, a tal punto que el concepto de Estado es definido según el monopolio del uso de la fuerza (1999, pág. 49). Dicho de otro modo, la *violencia* se afirma como condición ineludible de cuestión *política*, en tanto se piensa en la *necesidad* de guiar y controlar las relaciones para sostener el proyecto de un Estado. No obstante, la guía y el control llevan implícita la búsqueda de una *unidad* que, en la supresión de la *pluralidad*, mantenga la estabilidad, la seguridad y la paz tan buscada en la vida contemplativa. Dicho lo cual, la *pluralidad*, en este proyecto político, se presenta como un obstáculo, y la *unidad* como el ideal a ser seguido.

Aquel “potencial revelador” de la obra de Arendt realizado en la crítica de la filosofía política moderna se encuentra en la reflexión que realiza en torno a la trinidad *Estado, poder, violencia* dentro de la cual se habría fraguado la idea de una vida política vinculada a un *proyecto* que debía ser alcanzado en la *dominación* y el *control*¹³⁴. El problema es que en

¹³³ Arendt desarrolla los elementos fundamentales de su discusión en torno a la “libertad política” en el ensayo *¿Qué es la Libertad?* (2003b, págs. 165-184) y posteriormente, en su libro *Sobre la revolución* (2009, págs. 76-151)

¹³⁴ Este se convertiría en un punto de comparación entre la filosofía política clásica y la moderna para Arendt. Según la interpretación de Abensour, mientras para Arendt el objeto de la primera sería la visión de la *polis* fundamentada en la libertad, el objeto de la segunda sería el valor de un Estado cimentado en la coerción (Abensour, 2007a, pág. 101).

dicha visión de la *vida política* la filosofía moderna opta por “adentrarse en la solidez de la quietud y el orden”, a partir de la cual intenta encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la *política* real que se fundamenta precisamente en la fragilidad de los asuntos humanos.

El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer (Arendt H. , 1993, pág. 242).

Para Arendt, como lo demuestra la experiencia frente al totalitarismo, esta visión moderna de la *política* ha permitido un “colosal crecimiento de los medios de violencia y aniquilación” que, lejos de ser promovido por el desarrollo de la técnica y de la tecnología, se cuece en la inserción teórica y aceptación práctica de la violencia en el *espacio público*, en donde la tecnología sólo ha permitido el “progreso de las posibilidades de aniquilación recíproca” (1997, pág. 94).

En la interpretación del recorrido crítico realizado por Arendt sobre la filosofía política moderna, se consolida aquella intuición inicial en torno a la ausencia de un “suelo común” en los regímenes totalitarios. En la experiencia de éstos, se habrían desvelado las condiciones ontológicas sobre las que el hombre se encuentra y *vive* una vida *sin* política. Una “vida” cimentada en una experiencia de muerte, de control y de dominación justificada precisamente en los presupuestos de una filosofía, en donde *libertad* y *política* se instalan como términos contrarios, en donde *poder* y *violencia* se piensan como análogos, y en donde se prioriza la vida íntima (*oikos*) sobre la vida pública propia de la *polis*.

Construir el discurso de una vida *sin* política implica ver viable una vida común establecida sobre leyes inmutables y en el que se desdibuja la línea entre estructuras administrativa de un Estado y la esfera pública¹³⁵. En ese discurso, la política

se desnaturaliza en su cualidad específica y se convierte en la actividad de un aparato técnico, orientado a gestionar preferiblemente intereses privados y particulares [...] Cuanto más avanza la modernidad, tanto más

¹³⁵ Pero también en la vida privada en asuntos tales como la tendencia sexual o la decisión sobre la escuela de su hija/hijo. Ver *Reflexiones sobre Little Rock* (Arendt H. , 2007, págs. 185-202) En este ensayo se realiza un análisis interesante sobre la problema principal de la población negra. En términos muy generales, a donde apunta esta autora es señalar precisamente que el gran conflicto de esta población fue haber mantenido la cuestión de la segregación en el ámbito de lo puramente social, como si se tratara de un asunto vinculado a la conciencia individual. Por esta razón, ni las leyes abolicionistas ayudaron a ocultar esa “exclusión tácita”.

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

se aleja de la política auténtica y tanto menores se hacen las posibilidades del actuar político libre y plural (Forti, 2001, pág. 355).

Establecer una distancia entre filosofía y *polis* sólo fue el comienzo, pues considerar la política desde el punto de vista de la filosofía lleva a considerar la pluralidad desde la experiencia de la soledad y “despojar de autenticidad todas las experiencias que no han sido logradas en la soledad” (Arendt H. , 2006b, pág. 444).

En la reflexión sobre la *filosofía política* en la modernidad se plantea una especie de desafío para la supervivencia del hombre porque con ella la única opción que se tiene es mantener la inserción de la violencia en el *entre* de los hombres destruyendo aquel espacio que nos une y nos separa. Sin embargo, esta crítica, lejos de quedar en el catastrofismo, debe comprenderse como parte del esfuerzo de la autora de reconciliarse con el mundo. De allí que éstas no son sino reflexiones realizadas en medio de un ejercicio de exaltación de la *condición humana* y de sus posibilidades para habitar el mundo.

6.5 Vida política versus violencia

Gran parte del legado de Arendt se puede estimar en el incesante esfuerzo por reconocer el hecho esencial de la *vida política* o la cualidad cardinal por la cual podía existir un espacio público y en cuya ausencia la violencia se insertaba *entre* los hombres. Su crítica a la concepción *política* de la modernidad puede interpretarse como un camino para identificar lo que ha sido dejado de lado. Para esta investigación, este camino es perceptible en “el otro lado” de aquel potencial revelador del que hablaba Abensour en el que se revaloriza el sentido de la *política* teniendo como guía la condición humana fundada en la *libertad* y la *pluralidad* y lejos de cualquier idea de *dominación* y de *fuerza*.

Para esta reflexión, Arendt toma como referente la experiencia única de la *polis* en donde *libertad* y *política* coinciden y “se relacionan entre sí como dos caras de una misma moneda”, y en donde se encontraba “la esencia y el ámbito de lo político” (Arendt H. , 2003b, pág. 161; 1993, pág. 69). Una experiencia referida por Homero, Heródoto, Tucídides, Sócrates y Aristóteles mucho “antes de que el hombre de acción y el hombre de pensamiento se divorciaran” (Amiel, 1996, pág. 59).

Tomar esta experiencia como referente para revalorizar el sentido de la *política* no puede interpretarse como un intento por diseñar o fundar un

nuevo proyecto de *filosofía política*, así como tampoco, por recuperar dicha filosofía. La forma adecuada de interpretar este ejercicio es como un esfuerzo por *reactivar* la experiencia de la *polis* para repensar nuestros tiempos¹³⁶.

6.5.1 Natalidad, pluralidad y concertación

La mencionada reactivación de la experiencia griega de la *polis* habría comenzado en su estudio sobre la *vida activa* al identificar la *acción* como actividad exclusiva del hombre. Este estudio lo habría hecho a la sombra de la idea aristotélica del *zoon politikon*¹³⁷, que de ninguna manera puede ser interpretada como un pronunciamiento sobre la *naturaleza* del hombre, no sólo porque ésta es “indescifrable” (Arendt H. , 1993, pág. 24), sino porque “*el hombre*” no tiene “algo político que le pertenezca a su esencia”, porque en realidad “*es a-político*” hasta que se presenta ante los *otros*. Sólo es allí cuando tiene la posibilidad de acceder a la *vida política* (1997, pág. 46).

Amparada en esta idea, Arendt presenta la *política* como *potencia* que puede emerger debido a que “el hombre tiene las virtudes y condiciones físicas y psíquicas necesarias para convivir con otros” (Rus Rufino & Arenas-Dolz, 2013, pág. 106). Sin embargo, estas virtudes — consignadas por Aristóteles en el término (*zoon*) *politikon*—no son suficientes para construir una ciudad. La forma activa de construirla se encuentra en la *zoon lógon éjon* (Arendt H. , 1993, pág. 40) que significa “dotado de lenguaje” (2006b, pág. 716) o *palabra razonada* y con la cual es posible el enriquecimiento del espíritu mutuo por medio de la *verbalización*.

De esta forma, la política como potencia sólo podrá emerger en la acción y la palabra. En este punto se podría estimar localizado en la obra de Arendt aquel hecho esencial o la cualidad cardinal de la *vida política*. Sin embargo para esta investigación el señalamiento en la acción y la palabra

¹³⁶ La reactivación de esta experiencia por parte de Arendt se habría realizado a la sombra del Aristóteles (Amiel, 1996, págs. 48-52; Paredes, 2007) quien, en sus escritos, parece haber reflexionado sobre la realidad política en la antigua Grecia en un momento en el que la *polis* habría comenzado a perder la vitalidad y a ser reemplazada por “un cambio de paradigma político y social” (Rus Rufino & Arenas-Dolz, 2013, pág. 91).

¹³⁷ En la interpretación de los textos de Aristóteles se asume que “el hombre es una especie política, un ser gregario que se agrega en una comunidad ordenada bajo un dispositivo de mando y obediencia” (Rus Rufino & Arenas-Dolz, 2013, pág. 106).

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

es tan sólo la puerta de entrada hacia tal identificación¹³⁸, pues detrás de ella se encuentra la revalorización de la idea de *libertad* o de lo “lo infinitamente improbable”.

Dentro de tal idea se tiene que partir por considerar las cuestiones políticas lejos de aquella trinidad *Estado, poder, violencia* y asumir que “las cuestiones estrictamente políticas” se forjan en la indeterminación y la contingencia donde acontecen (Arendt H. , 2008b, pág. 43), pues la política no es necesaria donde hay estabilidad o certidumbre, sino precisamente donde hay diversidad de intereses, porque existe un *inter-est*.

Libertad y política no pueden plantearse como opuestas; la relación entre ambas es de coexistencia. Sin la posibilidad de iniciar algo nuevo, la *política* es innecesaria, y sin *política* el hombre es condenado a no *Ser «humano»* en la medida en que se somete al aislamiento. “La política queda definida en la obra filosófica de Arendt como un medio de revelación”. Lejos de ser pensada en medio de fines y medios, la acción política es “algo que constituye un ámbito de apariencias” en donde la acción conjunta de los hombres “revelan lo que son y cómo quieren que sea el mundo. En síntesis la *política* es literalmente “*fenomenal*: abre un espacio de apariencias en que los hombres pueden mostrarse a sí mismos y mostrar sus acciones en público” (Beiner, 1987, págs. 35-36).

Sobre esta concepción de *política*, la idea de *vida política* en Arendt parece presentarse como una especie de paradoja ante las convicciones de la modernidad, ya que son precisamente la incertidumbre y la contingencia las que proveen la *pluralidad* en donde la *vida* (política) puede asegurarse. Una *vida* que fenomenológicamente hablando se encuentra en el espacio público, en el encuentro de las irrepetibles singularidades del hombre, en una suerte de revelación colectiva que trasciende el tiempo de la propia acción y palabra. La *vida política* que se presenta en el *espacio público de aparición* es un lugar frágil, inestable e incierto que coincide con el mundo caótico de la caverna en Platón.

No obstante, para Arendt tal estado en el *espacio público* es aparente, ya que la seguridad se garantiza precisamente en la pluralidad, en la espontaneidad, debido a que sólo en ella se puede organizar de antemano “a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa”

¹³⁸ Aunque este aspecto se vincula directamente con la tesis que será sostenida en la tercera parte de esta investigación es necesario dejar el debate por ahora en porque en el centro de actividad se comprometen instancias más profundas del espíritu vinculada a la ética de la reflexión.

(1997, págs. 45-47). Como lo habría advertido Tucídides, nuestro mundo común sólo admite ser visto “desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista en un flujo de argumentos totalmente inagotable” (2008b, págs. 59-60).

Por ello en esta visión de la *vida política*, los acuerdos o actos generales representan precisamente lo opuesto a esta actividad; representan la unidad en una sola perspectiva y frente a ella cabe preguntarse ¿para qué necesitaríamos re-unirnos si tenemos ya *entre* nosotros una sola perspectiva?¹³⁹. La realidad del mundo no requiere de esos pactos para considerarse cierta y segura; para la re-unión sólo es necesario la multiplicidad de espectadores, con su “variedad de aspectos” y puntos de vista (1993, pág. 58; 2008b, pág. 152; 1997, pág. 67). En esta variedad es en donde la actividad política cobra *vida*, y sin *ser* un fin en sí misma ni algo inevitable puede ser considerada “el modo más razonable de organizar la pluralidad de inclinaciones y necesidades que conforman nuestra herencia biológica” (Rus Rufino & Arenas-Dolz, 2013, pág. 110).

Para Arendt, la potencialidad de organización emergente de la *vida política* es el *poder*, cuya forma no es de acuerdo o pacto, sino de concertación, *consentimiento* o asociación en la pluralidad. El *poder* sólo puede surgir de la iniciativa del hombre, sólo que éste no puede actuar solo, sino en relación o referencia a otros ¹⁴⁰. Seyla Benhabib ve en esta idea un “modelo asociativo” del *espacio público*, forjado en

una mirada fenomenológica relativa, al levantamiento de la conciencia y la construcción de coaliciones [que] está abierto en ambos extremos: ni el quién de los participantes o el qué de la conversación pueden ser definidos [...] Todos los que están dispuestos a ejercer el valor público y tomar parte en la actividad recíproca de los iguales políticos son miembros de la esfera pública asociativa; todas las relaciones de poder asimétricas, y no sólo los asuntos estrechos de la «política» pueden ser temas de conversación (2000, págs. 112-113)¹⁴¹.

¹³⁹ La afirmación concreta que hace Arendt dice así “el debate público sólo puede tener que ver con lo que -si lo queremos destacar negativamente—no podemos resolver con certeza. Por otra parte, si lo pudiéramos resolver con certeza, ¿para qué necesitaríamos re-unirnos?” (Arendt H. , 2008b, pág. 152).

¹⁴⁰ Dice Arendt, tener iniciativa y actuar sólo “sería una perogrullada si no hubiera siempre algunos miembros de la comunidad determinados a no tenerlo en cuenta” como son los tiranos y criminales que actúan en “función de la meta final que se hayan puesto” (2002a, págs. 434-435)

¹⁴¹ Cabe señalar que este modelo de *espacio público*, siguiendo a Benhabib, también existiría en la obra de Arendt, el *modelo agonista*. Éste correspondería a un “espacio de apariencia en que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia son revelados, desplegados,

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Frente a la concepción moderna del *poder* —fundada en la *ficción* de la *voluntad general* y de su disyuntiva— Arendt lo piensa como una “acción concertada” sobre la que converge la pluralidad. Por ello, éste no puede ser propiedad de individuo o grupo alguno. De “pertenecer” a algo, éste sería de un grupo, pero sólo porque es gestado *entre* los hombres en plural. Si no puede ser poseído, tampoco puede ser almacenado o reservado, porque su existencia puede llegar a ser tan efímera o durable como la *unión* de grupo (Arendt H., 2005a, pág. 60).

La gestación del *poder* acontece en la *pluralidad* de acciones y de palabras, en el enriquecimiento del espíritu mutuo por medio de la *verbalización*. El *poder* sólo se construye en la realidad conjunta de la palabra y el acto, lejos del vacío de las primeras y sin la presencia de hechos brutales, donde la palabra no se usa para ocultar, donde los actos *crean* relaciones y nuevas realidades (1993, pág. 223). El valor de esta afirmación será clave para comprender la tesis que se desarrollará en la tercera parte de esta investigación en la que se observará la trascendencia de la narratividad en la vida política, o en su ausencia.

Sólo que para llegar a ello es necesario continuar ampliando el carácter del *poder* y un aspecto fundamental para hacerlo es negar la vinculación del *poder* con cualquier idea de *acuerdo*, *pacto*, *alianza*, *contrato*, etc., debido a que en tales sustantivos se inscribe el sentido de dictamen, decisión o la aceptación deliberada de una empresa común. El *poder* como *consentimiento*, si bien se puede manifestar en una *ley* o en la institucionalidad de un Estado, se encuentra y valida únicamente en el recíproco reconocimiento de los hombres que viven en una comunidad esto es, en el denominado *consensus iuris*. Lo que les confiere poder a estas leyes o instituciones¹⁴²

es el apoyo del pueblo, que, a su vez es sólo la continuación de ese consenso originario que ha llamado a la vida instituciones y leyes [...] Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se consolidan y se derrumban tan pronto como el poder vivo del pueblo no se encuentra tras ellas y las sostiene. Es lo que pensaba

compartidos con los demás”. Benhabib, piensa que Arendt llega a defender un espacio basado “más en la competencia que en la colaboración; individualiza a aquellos que participan en él y los separa de los demás” (2000, págs. 112-113; 1992, págs. 73-77; 1996, pág. 16). A pesar de la presencia de este modelo agonista en la obra de Arendt, sería el asociativo el que prevalecería..

¹⁴² Este apoyo dado a las instituciones políticas puede implicar una división del *poder*, pero no su mengua. Incluso, si éstas cuentan con la legitimidad “la acción recíproca de poderes con su contrapeso y equilibrio es incluso propensa a generar más poder, al menos mientras dicha acción recíproca sigue viva y no termina estancándose” (1993, pág. 223).

Madison, cuando decía que todos los gobiernos reposan en último término en la «opinión» (Arendt H. , 2005a, pág. 56).

Esto es importante porque en Arendt el poder como *consentimiento* brota de la admisión razonada tras la reflexión¹⁴³ que de ninguna forma caduca con la declaración de un pacto o un acuerdo. En estos últimos, sólo podría haber *poder* si ese asiento prejurídico, del que habla Ricoeur, es y sigue siendo admitido por la reflexión del individuo. De allí que la pluralidad en el *consensus iuris* no se agota y se comprende como una especie de cauce temporal del antagonismo surgido en la misma diferencia. Con esta idea no es aceptable ni que el poder se encuentra radicado en quien manda ni que la obediencia sea el fundamento de cualquier cuerpo político.

Estas convicciones se vinculan “a la secular idea de la ciencia política que, desde Platón y Aristóteles, nos dice que todo cuerpo político está constituido por gobernantes y gobernados, y que los primeros mandan y los segundos obedecen” (2007, pág. 72). Lo delicado de esta “falacia perniciosa” es que en esta idea se suplantán otras “nociones antiguas” más proporcionadas o “ajustadas de las relaciones entre los hombres en la esfera de la acción concertada”.

Según estas nociones, la acción realizada por una pluralidad de hombres es desarrollada primero por “iniciativa de un «dirigente»” y luego con el “cumplimiento, en que muchos convergen en lo que se convierte entonces en una empresa común”. Se trata de una visión en donde quienes son partícipes de un proyecto, incluido el “dirigente”, son iguales. Éste tan sólo es un “*primus inter pares*, primero entre iguales” (*isonomía*)¹⁴⁴, y quienes le siguen lo que hacen es *apoyarle*, y no “obedecerle” y en este

¹⁴³ Este elemento es fundamental en la lectura de Arendt de su concepción sobre los Derechos Humanos dado que dicho reconocimiento recíproco de los hombres carga consigo el hecho de que vivimos con personas con derecho a tener derechos, y por tanto, iguales y libres de aparecer en el mundo de las apariencias.

¹⁴⁴ La *isonomía* en la experiencia de la *polis* se comprendía como igualdad entre ciudadanos era fundamental para las cuestiones públicas en la asamblea. Una visión distante de cualquier idea de gobierno presentada como eje central de los asuntos políticos Frente a esta idea de la igualdad, la representación es antipolítica y se puede considerar una nueva ficción vinculada al cuidado de los intereses que unos elegidos aceptan por encargo de los electores. En tanto, los representantes se convierten en simples seguidores de instrucciones de quienes lo eligen, la “representación” se reduce a una actividad “especializada” que es pagada de la misma manera que lo hacen los abogados con sus clientes (Arendt H. , 2005a, pág. 56).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

apoyo es en donde se encuentra el valor de la *responsabilidad personal* en la vida política.

La *obediencia* sólo la posee, como en el caso del niño o del esclavo, quien está inerme o es indefenso. Sin el apoyo de sus iguales y sólo con la *obediencia*, el desamparado e indefenso sería el *dirigente*¹⁴⁵. Bastaría ver qué pasaría si las personas actuaran de forma *responsable* y le quitaran el apoyo a un dictador “para ver qué arma tan eficaz podría ser esa actitud”. Se trata en definitiva de una de las muchas variantes de acción y resistencia no violenta —como el poder que encierra la *desobediencia civil*— que se están descubriendo en nuestro siglo”. Así las cosas,

en asuntos de política y moral no existe eso que llamamos «obediencia» [...] Mucho se ganaría si pudiéramos eliminar el pernicioso término «obediencia» de nuestro vocabulario moral y político. Si pensáramos a fondo en estos temas, podríamos recuperar cierto grado de confianza en nosotros mismos e incluso de orgullo, esto es, recuperar lo que en otros tiempos se llamaba la dignidad o el honor del hombre: no quizá de la humanidad, sino del hecho de ser humano¹⁴⁶ (Arendt H., 2007, pág. 73).

Si el fundamento del *cuerpo político* fuera de *obediencia*, un rebaño de ovejas conducido por un pastor, constituiría su ideal. Su realidad en el mundo moderno se halla en el reemplazo de la política por la burocracia, en la que sólo se observa un gobierno de nadie, esto es, “la forma menos humana y más cruel de gobierno” (2007, pág. 60).

Así pues, la concertación o el *consentimiento* del que brota el *poder* se ha de pensar como la aceptación deliberada de una empresa común forjada —y no definida— en el pluralismo de acciones y de palabras, pues sólo con ellas se “funda *un juntamente* y con ello el *entre*, donde brota el poder” (2005b, pág. 155).

Dado que el poder germina en la *acción* y de la *palabra*, y que éstos son imprevisibles e irreversibles, tampoco se le puede adjudicar fin de ningún tipo al *poder*, entre otras razones porque, dada la inestabilidad del espacio donde se forja (*espacio público*), éste jamás se realizaría plenamente. Por no estar supeditado a fines, el *poder* no requiere de

¹⁴⁵ “Incluso en una organización estrictamente burocrática, son su orden jerárquico fijo, tendría mucho más sentido observar el funcionamiento de los «engranajes» y las ruedas como elementos de apoyo en general a una empresa común que en nuestros términos habituales de obediencia a superiores” (2007, pág. 73).

¹⁴⁶ Para Arendt, sólo en la religión es posible considerar que un adulto *obedece* a un Dios, y en ese sentido la relación entre un dios y el adulto se corresponde a la de un adulto y un niño (2007, pág. 73).

justificación, sino de legitimidad, la cual se deriva de la reunión inicial entre los hombres, más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. Así la diferencia entre legitimidad y justificación está en la temporalidad. Mientras la primera “cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado [...] la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro” (Arendt H. , 2005a, pág. 72).

La visión del *poder* en la modernidad es peligrosa para Arendt, ya que ésta no contempla la *condición humana*, y el *poder* como “fenómeno propiamente humano” implica afirmar, en primer lugar, que “sólo los hombres tienen poder, que el hombre concreto como individuo es siempre impotente y, en segundo lugar, que ese poder —tal como surge entre los hombres— está limitado por los hombres, y *no* por la naturaleza” (2006b, pág. 62). Si el *poder* fuera más que la potencialidad de estar juntos, si pudiera poseerse como la fuerza o aplicarse como ésta en vez de depender del acuerdo temporal, la omnipotencia sería una concreta posibilidad humana. Porque el poder, como la acción, es ilimitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza (Arendt H. , 1993, pág. 223). Su única limitación es la existencia de otras personas. Sin embargo, dicha limitación no es accidental, ya que este *poder* humano responde a la condición de la *pluralidad* y se cuece en la actividad política.

6.5.2 La experiencia antipolítica

Al dar inicio a este capítulo se indicaba que en los testimonios de quien vive una experiencia de *violencia* se advierte la presencia de algo inhumano, de algo que no puede ser testimoniado. Una “laguna”, en términos de Agamben, que es necesario escuchar si se quiere comprender el acto violento. Según se interpreta la obra de Arendt, su esfuerzo se concentra precisamente en redescubrir aspectos de aquel *vacío* entre los seres humanos que habrían permitido la instalación de la *violencia* en los tiempos modernos y observados en los regímenes totalitarios.

Dicho vacío, vinculado inicialmente a la ausencia de vida *política*, la obligarían a hacer frente a las convicciones fundadas en la llamada filosofía política moderna. En la confrontación de estas convicciones con la experiencia de la *polis*, parece reconocer que el vacío vincula las condiciones que hacen *humano* al *ser* «humano»: la natalidad y la pluralidad.

Creemos que desde estos dos elementos se puede comprender la afirmación de Arendt sobre la violencia como la “experiencia más

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

antipolítica que pueda existir [pues] significa que desapareceremos del mundo de las apariencias y que dejaremos la compañía de nuestros semejantes, que son las condiciones de toda política” (2005a, pág. 91). La violencia implica la desaparición —no necesariamente física— de los hombres en el *espacio público* y con ellos, de la *vida política*. Y parte del repudio que nos genera la violencia implica ese hecho porque en ella se hace evidente el alejamiento del hombre de la colectividad, es como si nuestra presencia en el mundo fuera acompañada por el reconocimiento de la mortalidad efectiva del grupo al que pertenecemos¹⁴⁷.

De esta forma, la *violencia* no se torna *antipolítica* porque se vincula a la muerte del hombre, sino porque la muerte es una condición relacionada con la *desaparición* y el alejamiento del hombre de su propia condición, la cual, como se ha dicho, se halla en el *estar en* presencia de *otros*. Quizás lo intestimoniable o la laguna en los relatos de los sobrevivientes (víctimas y victimarios de la violencia) se encuentra en la desorientación a la que llevan los hechos mismos, si se tiene en cuenta que lo que en ellos se evidencia es precisamente la ausencia de comunidad, de grupo.

La *violencia* es un asunto humano, que exige la comprensión en el lugar mismo en que se hace presente el hombre. Por esta razón considera que la forma de hacerle frente en la modernidad a su presencia en el mundo tiene dos grandes inconvenientes.

El primero lo ubica en el abandono de las posibilidades humanas debido a la presencia de un “árbitro final” de la acción que, para el caso de la modernidad, se encuentra en un “serio y complejo artículo ofrecido en la tómbola de supersticiones de nuestra época” llamado *progreso*. A partir de este artilugio las acciones humanas como actividades propias del *homo faber* son previsible, por lo que la *violencia* es percibida como el único modo de transformar una inevitable continuidad cronológica hacia un fin tan ambiguo como el *progreso*. El riesgo que tiene esta forma de leer la *violencia* es que la acepta sin ninguna limitación en el amparo de un supuesto *continuum* del *progreso*, además de implicar una “irresponsable” actitud ya que aleja las hipótesis sobre los actos humanos y la *violencia* cada vez más de la realidad (2005a, págs. 46 y 32-33).

¹⁴⁷ Esta afirmación se hace, reinterpretando la referencia de Arendt en torno a la desaparición de hombre con su muerte, frente a la cual el repudio e indignación parecen hacerse consciente en el hecho de “nuestra propia muerte es acompañada por la inmortalidad potencial del grupo al que pertenecemos” (2005a, pág. 92).

El segundo gran inconveniente lo establece la dogmática moderna del instinto o bestialidad, y de la racionalidad en donde las ciencias han tendido a considerar el *comportamiento violento* como algo *natural*¹⁴⁸. Sin negar la realidad de que los *actos violentos* puedan estar vinculados a afectos como la rabia, no se puede afirmar de ellos que sean bestiales o irracionales.

Es sin duda posible crear condiciones bajo las cuales los hombres sean deshumanizados —tales como los campos de concentración, la tortura y el hambre—pero esto no significa que esos hombres se tornen animales; y bajo tales condiciones, el más claro signo de deshumanización no es la rabia ni la violencia sino la evidente ausencia de ambas (Arendt H. , 2005a, pág. 85).

La presencia de rabia o de otras emociones humanas no hacen de la acción un hecho irracional, de la misma manera que su ausencia no causa ni tampoco promueve la racionalidad. Intentar curar al hombre de estas emociones *naturales* “no sería más que deshumanizarle o castrarle” (2005a, págs. 85-86).

La *violencia* ni puede ser leída en relación a “artificio” alguno ni puede ser circunscrita a condición alguna. No obstante, el trasfondo de las limitaciones del hombre para comprender la presencia de *actos violentos* se encuentra en el hecho de que éstos siempre se adscriben a la idea del *poder político*, y en esa correlación se presenta una especie de repugnancia generalizada “a tratar la violencia como a un fenómeno por derecho propio” (2005a, pág. 48).

En medio de su posición frente a las convicciones modernas de la política y sus propias reconsideraciones, Arendt cuestiona la coexistencia entre la *violencia* y el *poder* al interior de su planteamiento sobre *política*. Esta cuestión se observa con claridad en las revoluciones y las guerras en donde la violencia ha desempeñado un importante papel, ya que ésta habría sido admitida siempre en el intento de destruir una situación para instaurar otra mejor. Frente a ello, la Revolución francesa es el mejor ejemplo. Sin embargo, en dicha experiencia también se pudo apreciar que la *vida política*, y el germen del poder en la acción y la palabra, sólo fue

¹⁴⁸ Este carácter, se convierte en un argumento más para destigmatizar la idea de que la violencia es irracional, pues “siendo por su naturaleza un instrumento es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. Y dado que cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que estamos haciendo, la violencia [sigue] siendo racional sólo mientras persiga fines a corto plazo” (2005a, pág. 107).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

posible cuando se superó la violencia. Se ha de admitir por tanto que “la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones”, pero “ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto” y sólo en esferas en donde es posible que emerja el *poder* (2009, pág. 22).

Dicho de otro modo, de la *violencia* revolucionaria sólo se puede aceptar que sea un instrumento de reforma de una situación, pero no se puede aceptar que lo cree o lo mantenga¹⁴⁹. De hecho, la transformación de un Estado por la violencia sólo es una interrupción, ya que sin contar con *poder* y la concertación dicha revolución “tiende a traicionarse a sí mismo al caer exactamente en lo que rechazaba al principio, o al ser reabsorbidos por los mismos mecanismos que intentaba fracturar (2009, págs. 298-299).

En la *praxis* de las revoluciones se podría observar que *violencia* y *poder* no sólo son incompatibles, sino que además que son excluyentes: cuando se hace presente la primera, se destruye a la segunda (2005a, pág. 54). La razón fundamental se halla en la potencialidad del hombre. Mientras el *poder* requiere de la agrupación de hombres, la segunda no lo hace, pues su única relación con el hombre es de carácter instrumental. Dicho de otra forma, mientras el poder “precisa de números con los que se contabiliza la fuerza de la opinión o la concertación”, la *violencia* puede prescindir del número, ya que descansa en la fuerza de sus instrumentos (Arendt H., 2005a, pág. 57).¹⁵⁰

En esa distancia se encuentran tres diferencias adicionales. La primera, relacionada con el *modo* y por la cual se puede advertir que, mientras la forma extrema de *violencia* es de uno contra todos¹⁵¹, la del *poder* es todos contra uno (2005a, pág. 57). La segunda distancia se

¹⁴⁹ Es necesario señalar que Arendt no cree que los términos *revolución* y *violencia* sean sinónimos porque mientras el primero admite el valor de la *Libertad* y de *pluralidad*, el segundo, parte precisamente de su exclusión. De igual manera considera equívoca la idea de que las revoluciones surgen de la miseria o de la necesidad, pues éstas surgen de la vida política y no de tales asuntos íntimos.

¹⁵⁰ La exclusión mutua entre poder y violencia, ha generado importantísimas críticas al planeamiento de Arendt, bajo el argumento de que en ella se “condena a la impotencia al poder”(Habermas J., 1977; 1987, pág. 465) o cae en una “utopía ingenua”. No obstante es necesario apreciar que estas críticas no hacen “sino reiterar la manera tradicional de concebir la política en términos de un proyecto o de una obra por realizar, que se impone sobre la realidad intentado dominarla” (Quintana, 2012, pág. 55).

¹⁵¹ El mejor ejemplo de esta situación es el totalitarismo que con las armas en manos de una persona se determinó la aniquilación de millones de personas.

encuentra en su soporte. Mientras el *poder* requiere de legitimidad —pues germina en el consentimiento—, la «violencia» requiere de una justificación que se relaciona con el fin y su cumplimiento. De esta forma, cuando no existe tal *legitimidad* se recurre a la *violencia* que al final resulta impotente pues de ninguna manera con ésta podrá obtenerse el “apoyo y el freno” que la concertación provee al *poder*.

La tercera diferencia, y quizás las más importante, se vincula al sentido de la *fuerza* como *potentia*. La *violencia* tiene la potencialidad de coacción, de intimidación, mientras que el *poder* tiene la fuerza de exponer el acuerdo concertado de un grupo que se mantiene unido en la pluralidad. Es obvio que la fuerza y la violencia como técnicas son eficaces para el *control social*, pero la *violencia* no se puede glorificar como solución de todo pues si eso fuera cierto, como dice Arendt, la venganza sería el máximo logro de la evolución humana (2005a, pág. 108). Por ello, la opción que encuentra el hombre está en la *política*.

Establecidas estas diferencias, se vería con claridad por qué para Arendt *poder* y *violencia* se excluyen mutuamente: donde hay poder, la violencia no existe, y donde no hay violencia, el poder subsiste (2005a, pág. 77). Sin embargo, en medio de esta afirmación, esta autora no puede negar que en la *praxis* las diferencias se desvanezcan o mejor, que el *poder* y la *violencia* se combinen o puedan ser parte de un mismo fenómeno (2005a, pág. 54). En la historia éstos han sido, son y serán fenómenos frecuentes e inseparables a tal punto que es inusual un *poder* que emerja de forma *pura* en ausencia de la *violencia*¹⁵² (Quintana, 2012, pág. 53). De hecho es necesario recordar que en la experiencia del totalitarismo se observa una línea casi imperceptible entre un supuesto *poder* originado en el consentimiento y la *violencia* pura.

Frente a la realidad que imponen los acontecimientos, se plantea la cuestión sobre una posible contradicción, ya que mientras se afirma la exclusión mutua entre *violencia* y *poder*, se reconoce que en la *praxis* ambas pueden aparecer de forma combinada. Para esta investigación, Arendt no observa esta situación como una contradicción, sino más bien como un conflicto a ser resuelto en la *vida* política y más concretamente en la *vida del espíritu* en forma de resistencia al mal que deja la violencia.

¹⁵² Otro ejemplo de ello son las guerras antes del siglo XIX, las cuales se presentaban como extensión de la política, como una acción colectiva para resolver disputas que no podían serlo por la palabra. El carácter instrumental de la *violencia* que se ejercía en estas guerras, se presentaba como una *acción* aparentemente concertada solo para favorecer o el logro o la pérdida de *poder* sobre espacios vitales (2003b, págs. 19-20).

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

7. Conciencia y ética de la reflexión

Yo, Salvatore Mancuso¹⁵³, me presento ante ustedes ilustres compatriotas, Honorables Senadores y Representantes de la República, investido por mis compañeros de Causa del Movimiento Nacional de Autodefensas, como Jefe del Estado Mayor. Soy creyente en Dios, en el Dios de la Esperanza, del Amor y del Perdón, hombre de empresa y padre de familia, arrojado a las desgarradoras fauces de la guerra, como les sucedió a millones de colombianos indefensos, golpeados y agredidos por los profetas armados del caos, la violencia y el terrorismo que azota de forma impiadosa a la familia colombiana [...] Reclamamos, y en medio de la zozobra esperamos desolados e infructuosamente, que el Estado colombiano cumpliera su deber constitucional de recuperar el orden, defender las vidas y propiedades amenazadas por la subversión. Ante la falta de respuesta del Estado, nos vimos forzados a cambiar sobre la marcha nuestros instrumentos de trabajo, por las armas y en nombre de todos los azotados por la violencia, resistir y enfrentar la guerra declarada a Colombia por los terroristas. Se trataba de defender nuestras vidas, nuestra dignidad y nuestro territorio

Así nacen, Señoras y Señores, de forma espontánea y en legítima defensa propia y de nuestras comunidades, los grupos de Autodefensa, empujados al abismo de la guerra por el vacío de poder y la barbarie, que se extendió como un incendio por casi todo el país. Nosotros, nos resistimos a creer durante mucho tiempo, que el Estado renunciara, como lo hizo, al elemental deber de garantizar la vida, la libertad, la honra y los bienes de los colombianos [...] El juicio de la Historia reconocerá la bondad y grandeza de nuestra Causa. La historia será tan implacable con la subversión armada, como su presente lúgubre y huérfano de apoyo popular. Tras cuatro largas décadas de prepotencia inclemente y mesianismo terrorista, las guerrillas sobreviven en sus madrigueras, presas de su arrogancia, tras haber dejado pasar el tren de la Historia. La subversión, se alimenta del ego demencial de sus líderes encanecidos, anacrónicos y extraviados, que pretenden someternos por las armas.

¹⁵³ Jefe Paramilitar de las Autodefensas Unidas Campesinas «AUC». Autor confeso de múltiples asesinatos selectivos de líderes y de masacre como la Mapiripán, de El Salado (2000). Imputado por la autoría de la Masacre de El Aro (1997).

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Gracias al sacrificio de muchos colombianos valientes, la Nación marcha hoy por otros rumbos, caminos de Paz y Democracia, de respeto a la Vida, a la Libertad y a la Dignidad de los seres humanos.

Testimonio Salvatore Mancuso (T.34)
Comandante de las Autodefensas Unidas de Colombia «AUC» (2004)

Veinte años atrás, cuando circunstancias dolorosas y traumáticas me enceguecían y en la medida en que el Estado y los sucesivos gobiernos y las asociaciones políticas tradicionales no cumplieron con su tarea histórica de gobernar y defender la vida, honra y bienes de todos nosotros, fui impulsado por el Estado a tomar las armas y convertirme, en mala hora, en un actor del conflicto político- social armado de nuestro país. Lo hice orientado por principios humanos y políticos supuestamente bien intencionados y altruistas, pero permisivos y laxos con el uso de la violencia y de la ilegalidad que hoy juzgo totalmente equivocados y que en aquella época me sugerían falazmente que el fin justificaba los medios. Hacer justicia, haciendo injusticia. ¡qué gran error! El mismo en el que cayeron nuestros victimarios! Que tragedia para tantas víctimas! [...] Qué tragedia para nuestro país que han sufrido en carne propia y padece aún los desvaríos de conflicto armado y el sacrificio de tantas vidas sobre el maligno altar de la perversidad ideológica, de la intolerancia política y del crimen atroz puestos al servicio de causas, que puede que sean nobles e idealistas en sus orígenes pero que la práctica de la guerra contamina y degrada por la ciega y desmedida ambición de victoria y de poder.

Testimonio Salvatore Mancuso(T.35)
Excomandante de las Autodefensas Unidas de Colombia «AUC» (2013)

Cuando sientan que hablo en primera persona les ruego entiendan que realmente les estoy hablando en nombre de todos los excombatientes que en el pasado comandé. Mi corazón alberga pesares y angustias que no tendría ningún derecho de expresar aquí, ante ustedes. Si no fuera porque la sinceridad me obliga y la verdad es un compromiso sagrado asumido ante ustedes y sus familias y seres queridos, aguijoneado como estoy por dolores y remordimientos que navegan en las aguas atribuladas de mi memoria, imágenes que pugnan por salir a la luz, palpitaciones que sacuden mi alma con los ecos de lamentos y gemidos. Alma mía, maltrecha de tanto andar a tumbos por la vida, cegada en sus mejores años por la inclemencia de soles lacerantes, y lunas solitarias y gélidas de filosas pesadillas. Ulular de vientos devastadores y mareas que inundan las orillas de ríos anegadas por las sangres de los muertos. Navegando río arriba hacia las madres de todas las heridas, son los recuerdos del horror los que alientan mi regreso a la tierra del combate del despojo y del horror

[...] No vive impunemente quien acompañó con su mirada aquel infierno, las malezas de la conciencia aletargada entrelazadas con la derrota de lo bueno, la humillación amarrada a la arrogancia del fusil, la quimera de la falsa victoria conquistada sobre la ofrenda del manso cordero, de la tierra sometida emancillada (*sic*) sobre aquél paraíso convertido en campo de batalla donde no hubo más derrotado y esclavos que quienes gritamos «triumfo!!» cuando debimos haber implorado perdón. Sin embargo, hoy estoy aquí, a pesar de todo, a pesar de mí, por ustedes y por mí, porque la vida nos ha preservado del olvido y también porque, sobre todas las cosas visibles o invisibles, urge buscar la paz y más que buscarla, construirla, y más que construirla, entregarla y recibirla, porque sin guerras es posible y humano vivir es necesario vivir. Porque no hay guerra justa ni digna que nos pueda devolver la vida. Ofrendaría mi vida para devolver la vida de todos aquellos que perdieron la vida por nuestras manos.

Sin embargo sería inútil, porque aún así, no volverán. La vida necesita de la vida, de todas las vidas, la vida llama a la vida y por eso estoy aquí, porque la vida nos convoca, la justicia nos reclama. El perdón es el puente por donde se nos ha invitado a caminar y yo quiero caminar ese camino del perdón, no porque lo merezca, no porque sea una deuda que ustedes tienen conmigo. Nada de eso, sólo yo, sólo nosotros quienes fuimos combatientes, equivocados combatientes, en mala hora combatientes, acudimos hoy río arriba a la memoria, hacia las fuentes de toda curación, hacia el manantial de toda bendición, el amor de ustedes, el perdón de ustedes que no supimos merecer, pero sí queremos merecer, por nosotros, por ustedes, por Colombia [...]

Me trajo hasta aquí, hasta ustedes, cumplir la palabra que bajo juramento le juré a Dios cuando arrepentido en el momento mismo de entregar el último fusil, juré que el resto de mi vida sería para curar todas las heridas de todas las víctimas que en la primera parte que en la primera parte de mi vida causé, que en el fragor de mi tremendo error provoqué. Cometiendo entonces el ominoso pecado de tomar la vida del prójimo en mano, creyendo equivocadamente que luchaba y me alentaban de tomar las armas; que juzgué las armas de la “Patria y la Libertad”. Qué equivocados estábamos!!! [...] una y mil veces «perdón». Un millón de veces «perdón»; infinitas veces «perdón». Toda la vida, toda la eternidad, «perdón».

Testimonio Salvatore Mancuso (T.36)
Ex comandante de las Autodefensas Unidas de Colombia

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

¿Cómo es posible que en tan sólo nueve años un ser humano pase de justificar los peores actos de violencia, a pedir perdón a las víctimas de sus asesinatos? Aunque el testimonio es del mismo asesino y hace referencia a las mismas situaciones, ¿qué lo lleva a enfrentar el mal que ha dejado con la violencia y a pedir perdón por sus actos? ¿Cómo es posible que la valoración de sus acciones cambie?

Cuando se piensa la violencia *desde* el acontecimiento particular se puede observar que aquellas razones sobre las que se encontraba sentido asesinar, matar, torturar, violar, etc., pueden cambiar su valor. A pesar de ello, las hipótesis que se han forjado para afrontar dichas acciones parecen no contemplar la variabilidad del sentido así como tampoco la implicación de la temporalidad sobre el sentido de la acción tanto para víctimas como para victimarios o espectadores.

Para Arendt, el cambio de sentido sólo es posible en el esfuerzo de comprender, de reconciliarse con el mundo y los actos de violencia y es en éste en donde se puede llegar a plantear la resolución del conflicto entre *poder* y violencia si se tiene en cuenta que la *comprensión* obliga “a un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere” (2006a, pág. 26). Éste es el vínculo inestimable entre la comprensión y la política, por el cual se engendra el significado de nuestras acciones “en el proceso mismo de vivir en tanto en cuanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y sufrimos” (2005b, pág. 373)

Para esta investigación, en interpretación de la obra de Arendt, aquel vacío reconocido hasta el momento en la “abrazo ciego de una doctrina” en la que se suprime la pluralidad y se agota la vida política, se vincula con la potencialidad del hombre de enfrentar el *mal* y posicionarse frente a él. Creemos que Arendt continúa explorando el camino en esta dirección a partir del proceso judicial seguido al Teniente Coronel de las SS, Otto Adolf Eichmann.

7.1 Banalidad del *mal* y ética de la responsabilidad

Durante el proceso judicial de Eichmann, Arendt corrobora y profundiza en la intuición señalada en 1945 sobre la responsabilidad personal de quienes estuvieron vinculados al Holocausto. Desde ese instante tuvo claro que la maquinaria de la muerte funcionó y fue manejada por personas que en ningún momento podrían ser tenidas por sádicas o anormales. Eran personas tan normales como las que formaban

parte del pueblo alemán, en cuya complicidad exterminaron y desaparecieron seres humanos de la misma especie (2005b, págs. 153-166).

Durante el juicio en Jerusalén esta intuición se corroboró. Eichmann era un ser humano absolutamente *normal* que justificaba todas sus acciones en una organización ideológica cuyo mandato provenía de instancias diferentes a él mismo¹⁵⁴ (2008a, pág. 30). No obstante, lo que llamó la atención de Arendt no sólo era aquella lógica monstruosa que contradecía el mandamiento “no matarás” y que coincidía con el análisis realizado en *Los orígenes del totalitarismo*, sino la facilidad con que aquél “asesino de escritorio” aceptó en el proceso judicial y sin la más mínima dificultad, “un conjunto enteramente distinto de reglas”. Éste sabía que “lo que antes era su deber ahora era definido como un crimen, y [aceptó ese] nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla de lenguaje” (2008b, pág. 109)¹⁵⁵. Pero, aunque utilizaba las reglas como su defensa, parecía no comprender el alcance de su contenido. Para Arendt, tal incapacidad era evidente no sólo por la deficiencia y contradicción de los argumentos de Eichmann, sino porque usaba frases hechas y palabras vacías propias de un “lenguaje burocrático”.

Habría sido en esa afasia en donde Arendt observó con claridad la ineptitud de este hombre para *pensar* de forma autónoma.

Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal (Arendt H., 2008a, pág. 76).

¹⁵⁴ Los rasgos de Eichmann también se corresponden a los presentados por Arendt sobre Himmler en el mencionado ensayo *Culpa Organizada y Responsabilidad Universal*, en el que el retrata al mayor asesino de la época como un simple padre de familia (2005b, págs. 161-162). También se puede ver anticipada a este análisis en *Los Orígenes del Totalitarismo* (2006a, págs. 470-472)

¹⁵⁵ Un asunto que se deja entrever también en la declaración final que hizo, el comandante de Auschwitz, Rudolf Hoëss, antes de morir: “La opinión pública puede pensar que soy una bestia sedienta de sangre, un sádico perverso y un asesino de millones de personas. Pero nunca va a entender que este comandante tenía un corazón y que no era malo” (Boff, 2010). Él, a pesar de reconocer que sus actos eran criminales, declara su inocencia bajo el argumento de haber cumplido órdenes.

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

En la defensa de Eichmann no presentó “ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos” que justificaran los actos monstruosos. “Lo que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino incapacidad para pensar”. Este hombre era diligente en las rutinas, pero lejos de ellas se veía indefenso y cuando recurría a “su lenguaje estereotipado” sólo podía observarse su “manifiesta superficialidad” (2008a, pág. 30). En su afasia no podría mostrar ningún “interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido” (1993, págs. 306-307) y por ello, se puede decir “con palabras llanas” que Eichmann nunca supo lo que hizo. “Únicamente la pura y simple irreflexión [lo habría predispuesto] a convertirse en el mayor criminal del tiempo” (2008a, pág. 418).

Sobre esta observación se pudo plantear que, si simplemente los soldados nazis se hubieran puesto a pensar en lo que hacían, la maquinaria de la muerte no se habría puesto en marcha. Si el comandante de Auschwitz hubiera atendido sus dudas, quizás el exterminio de seres humanos se habría dificultado. El exterminio de más de seis millones de seres humanos en los campos de concentración se habría dado por la admisión irreflexiva de una ley de Hitler en la que se le exigía a la voz de la conciencia que dijera “debes matar”. Bajo el imperio de esa ley y una conciencia negligente, se habría ocultado cualquier sentido del *mal*.

Esta incapacidad no sólo correspondía a los asesinos de escritorio, sino también a víctimas como los *Sonderkommandos* (“comandos especiales”), quienes se convirtieron en cómplices de los asesinos de su propio pueblo¹⁵⁶. Eichmann como muchos nazis, *Sonderkommandos* y miembros de la sociedad, no supieron jamás lo que se hacían porque sencillamente nunca pensaron en ello.

En esa realidad, Arendt no sólo localiza la responsabilidad de los hombres *normales* que permitieron el exterminio de hombres, sino que advierte el *hecho* de que el mal se había normalizado, banalizado, durante la aplicación de la Shoah. Este *hecho*, denominado por ella “banalidad del mal”, focaliza su atención en la lasitud con que los hombres habrían convivido con el *mal*. Lo *banal* no era el genocidio como muchos lo

¹⁵⁶ Los *sonderkommandos* eran prisioneros en los campos de concentración que colaboraban con la SS en trabajos de diversos tipos relacionados con el proceso de exterminio. Trabajos que iban desde la clasificación de la ropa, pasando por la extracción de dientes, hasta asistentes en experimentos médicos y manejo de los hornos crematorios, entre otros.

interpretaron, sino la naturaleza y las razones que expusieron los ejecutores de las acciones. En estos términos, la *banalidad del mal* se ha de comprender como un fenómeno de los actos criminales vinculado a una extraordinaria superficialidad del hombre y que puede ser imputado “a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente” (2008b, pág. 109).

Los nazis, si bien no eran incapaces mentales, ya que habían puesto todas sus capacidades mentales al servicio de la política del exterminio, *en* su incapacidad para deliberar habían instalado el *mal* en el mundo. Con esta observación, Arendt da cuenta de una realidad notoria que contradice “nuestras teorías sobre el mal” (2007, pág. 49). Éste no se encuentra en ninguna facultad o “mala voluntad”, sino precisamente en la carencia de la voluntad y de pensamiento (2002a, págs. 29-40).

Aunque desde la experiencia narrada en los testimonios de los asesinos de campo y de escritorio era evidente y notoria, la tesis no fue comprendida por quienes vieron en ella un intento por exonerar a Eichmann de su responsabilidad durante el proceso judicial. Para estos críticos admitir la incapacidad de pensar implicaba negar la intención criminal (Bernstein R. , 2007). Sin embargo esta deducción, que parte de la convicción en la que se equipara el *mal* con la *mala intención*, no es contradictoria con visión de Arendt, pues la inexistencia de una *mala intención* no implica negar el *mal*, sino admitir el hecho de que ni siquiera la propia intención se encuentra presente¹⁵⁷.

Con la observación de la *banalidad del mal*, aquella idea del *mal radical* indicada en *Los orígenes del totalitarismo* deja de tener una connotación metafísica y pasa a tener una inclinación *práctica* situada en actividades de la mente como *pensar* y *juzgar*. Si bien, en un principio Arendt afirmaba que el *mal radical* era “lo que no habría debido suceder”, con lo que no era posible la reconciliación, y frente a lo que no se podía “pasar de largo en silencio” (2006b, pág. 7). Tras su observación al proceso judicial de Eichmann, ella reconoce con mayor claridad que nunca que la eliminación del espacio público —que como se vio se vinculaba a la extinción de la espontaneidad, la natalidad y la pluralidad— se vinculaba a la actividad íntima de la mente de cada ser humano.

¹⁵⁷ “La convicción de que la culpa requiere malicia y premeditación llevó a que la mayoría de lectores [a concluir] que Arendt negaba la culpa porque negaba la malicia y la premeditación [...] pese a que ella con frecuencia repetía que Eichmann era culpable, y estaba convencida de que merecía ser ahorcado” (Bernstein R. , 2007).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Esta afirmación no sólo trasciende la intuición inicial del “mal radical”, sino que frente al *mal* dejado por la violencia establece al *hombre concreto* como suelo y fundamento de la introducción del *mal* en el mundo. A partir de ahora, y recurriendo a las palabras de Ricoeur —con quien coincide— se ha de afrontar el hecho de que el *mal* es algo “humano, demasiado humano”¹⁵⁸ (2004, pág. 14).

Es un asunto tan humano que si el hombre es quien lo introduce, también es quien puede evitarlo. Ejemplo de ello fueron personajes como el sargento Anton Schmid —quien optó por no ser parte de la maquinaria de la muerte y fue más allá de lo legalmente permitido por el gobierno de Hungría para impedir la muerte de mil personas¹⁵⁹—, Giorgio Perlasca —continuator del trabajo de Schmid—, Oskar Schindle —quien salvó más de 1.200 judíos en Auschwitz-Birkenau—, Raoul Wallenberg —diplomático sueco que expidiendo pasaportes especiales canceló cerca de 40.000 deportaciones a campos de concentración—, o el español Ángel Sanz Briz quien en su calidad de Encargado de Negocios en Budapest del gobierno de Franco, protegió y salvó a cerca de 5.200 judíos expidiendo documentos falsos en cerca de tres años. Estos seres humanos, entre muchos otros, se habrían detenido a pensar en el sentido de sus acciones y a pesar de poner en riesgo sus propias vidas, habrían desechado la Ley homicida de Hitler.

Pero para Arendt, antes que héroes eran ejemplo de que el ser humano puede elegir siempre y en las condiciones más extremas¹⁶⁰, de que el *mal* es tan sólo *una tentación* y su introducción en el mundo es *responsabilidad* de hombre concreto. Para Bernstein, ésta es la principal lección de *banalidad del mal*.

Uno no tiene que ser un monstruo, un sádico o una persona viciosa para cometer actos terribles y malvados. Las personas normales en su vida diaria, «los ciudadanos decentes», incluso líderes políticos respetables,

¹⁵⁸ En este punto se comienza a ver una preocupación similar entre Hannah Arendt y Paul Ricoeur en torno a su mirada del *mal*, de la acción humana, y de la política.

¹⁵⁹ Ingenió una serie de trucos legales e ilegales para salvarle la vida. Logró evacuar algunos judíos tras resucitar un decreto de 1923 con el que se reconocía la nacionalidad española a judíos expulsados por los Reyes católicos en 1492. También trastocó pasaportes individuales para hacerlos familiares. Con ello se calcula que logró salvarle la vida a más de cinco mil personas

¹⁶⁰ Dice Arendt, “la lección de esta historia [la del sargento Schmidt] es sencilla y al alcance de todos. Desde el punto de vista político, nos dice que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero *algunos no se doblegarán*, del mismo modo que la lección que nos dan los países a los que se propuso la aplicación de la Solución Final es que «pudo ponerse en práctica» en la mayoría de ellos, pero no en todos (2008a, págs. 339-340).

que están convencidos de la rectitud de su causa, pueden cometer actos monstruosos. Las condiciones burocráticas y tecnológicas de la modernidad hacen de esto un fenómeno mucho más plausible y peligroso. Pero, como enfatiza Arendt esto no mitiga la culpabilidad y la responsabilidad de quienes cometen estos actos. Arendt desea que afrontemos honestamente la «paradoja» de que si bien las personas normales pueden cometer acciones horribles incluso sin intenciones deliberadas, son sin embargo completamente responsables de estos actos y deben dar cuenta de ellos (Bernstein R. , 2007).

En el reconocimiento de esta posibilidad que recaía en la *responsabilidad personal* y la *conciencia moral*, era posible desconfiar de las nuestras teorías sobre el *mal* y sobre la *violencia*.

7.1.1 Culpa y responsabilidad personal

En la interpretación que representa la *banalidad del mal*, la comprensión de la violencia se centra en la *responsabilidad personal* que posee cada individuo por tener la capacidad de pensar acerca de la bondad y la maldad de las acciones. Paradójicamente una de las grandes críticas que se hizo a este planteamiento fue el hecho mismo de que en él parecía exonerarse a los criminales al declararlos incapaces de pensar. Y se dice “paradójicamente” porque este planteamiento se refiere por completo a la *carga o responsabilidad* que tiene el hombre cuando inicia algo nuevo, cuando aparece en el mundo con sus actos y palabras.

De esta forma, mientras la crítica al planteamiento de la *banalidad del mal* se hacían a la sombra del precepto metafísico de la intencionalidad por el cual el mal se vincula la acción, al hombre, Arendt advertía el simple hecho de que tal vínculo era el hombre mismo y que su capacidad de pensar en sus propias acciones era el que lo insertaba o no en el mundo. Un aspecto que, como señala la autora, está presente en los propios procesos judiciales, y en eso, “las cuestiones legales y las morales no son en absoluto las mismas, pero guardan cierta afinidad entre sí porque unas y otras presuponen la capacidad de juzgar¹⁶¹” (2007, pág. 53).

Sin embargo, en el escenario de los procesos judiciales de posguerra este rasgo común, tanto para la evaluación de la culpabilidad como para la observación de la responsabilidad moral, tenía una complejidad particular

¹⁶¹ Continúa Arendt con las siguientes cuestiones “¿cómo podemos distinguir el bien del mal al margen del conocimiento de la ley? Y ¿cómo podemos juzgar sin habernos visto en la misma situación?” (2007, pág. 53).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

ya que aparentemente existía un *consentimiento* en torno a la Ley de Hitler. En esos términos, la ley *habría* tenido el *poder* de la unión, y aparentemente, sobre tal consentimiento habrían sido asesinadas millones de personas en la Solución Final. En tales circunstancias, ¿cómo definir el vínculo entre la capacidad de *juzgar* de individuos plenamente identificados con acciones plenamente establecidas? ¿Cómo establecer la culpabilidad y la responsabilidad?

Para establecerla, durante el proceso judicial al ex oficial tanto la Fiscalía como la Defensa recurrieron al argumento de la “pieza del engranaje”. En la acusación como en la defensa se asumió respectivamente que sin el trabajo burocrático de Eichmann no hubiese sido posible movilizar la maquinaria de la muerte y que resistirse a la maquinaria hubiese sido inútil y no hubiese cambiado en nada el resultado final. Pero ser parte de una maquinaria, para Arendt, resultaba ser una falacia a la hora de establecer la *carga* o *responsabilidad* que el hombre tiene que asumir por su acción.

Mientras el fiscal, en su afán de hacer de Eichmann un “chivo expiatorio” del gobierno alemán de aquella época (2008a, pág. 416), desatendía el necesario vínculo directo entre actor y acción, la defensa admitía la peligrosa hipótesis de la “culpa colectiva”. Ésta última corresponde a una falacia más en la que, o bien se identifica a un sólo hombre como causante de la actividad de un grupo, o bien se mengua la trascendencia de los actos criminales al dispersar sus implicaciones en el hecho de que dichos actos coincidían con los de un grupo. En cualquiera de estas dos opciones, se instalaba un argumento mayor relacionado con “culpa colectiva” en el que ya sea como chivo expiatorio o como parte de un grupo se asume la posibilidad de una culpa generalizada. Pero esta es otra falacia mayor, si se tiene en cuenta que en ella el sentido de la culpabilidad se pierde.

La *culpa* de Eichmann, igual que la de cada uno de los alemanes que permitió la puesta en marcha de la maquinaria de la muerte, no fue por ser parte de un sistema establecido, sino porque, como el ex oficial mismo lo afirmó, *él* había ayudado y tolerado “la comisión de los delitos de los que se le acusaba” (2008a, pág. 358). A pesar de no haber sostenido en sus manos “el instrumento fatal”, era culpable porque no se había detenido a pensar sobre la maldad de las acciones que realizaba y esa era la *carga* por la cual el ex oficial, como uno de los miembros de la sociedad que apoyó y participó en la maquinaria de la muerte, tenía que responder. En eso consistía para Arendt la “grandeza del procedimiento judicial”, pues es en

éste en donde “una pieza del engranaje puede recuperar su condición de persona” (2007, pág. 151).

La observación de la *culpa* en el proceso judicial clarifica precisamente aquella dimensión práctica de la *carga* que el hombre debe asumir sobre su iniciativa y que trató de ser definido en su planteamiento sobre la *banalidad del mal*.

En el proceso judicial, la culpa parte por reconocer la revelación del *quién* de la acción o el vínculo inevitable entre la acción y el «yo», y a partir de allí obliga al segundo a asumir ante los otros la *carga* de quien *es* en la acción. De allí que la *culpa* no se refiera a “intenciones” o “potencialidades”; en ella no importan ni los accidentes, ni las circunstancias que impulsan al hombre a actuar como un criminal “por cuanto media un abismo entre la realidad de lo que tú hiciste y la potencialidad de lo que otros hubiesen podido hacer” (2007, pág. 151).

El análisis de la situación legal en los procesos judiciales también era transferible al ámbito de la moral y en ella “la respetable sociedad europea, no sólo en Alemania” también debía reconocer la *carga* de haber aceptado vivir en medio de asesinos y de muertos (2008a, pág. 185).

El apoyo de la sociedad no había sido resultado de la imposición de una ley por parte del gobierno del Tercer Reich, ni de la ausencia de un buen *sistema de valores*, así como tampoco porque “las viejas pautas sobre lo correcto e incorrecto” no estuvieran enraizados en su conciencia. El apoyo a la *ley asesina* se habría dado en la sencilla aceptación de categorías como, por ejemplo, la de los privilegios. Gracias a ellas se había comenzado a “embotar las conciencias” hasta facilitar el abrazo de un “orden nuevo” de valores, “no sólo horriblemente nuevo, sino también y sobre todo un *orden*”.

Era como si la moral, en el momento mismo de la degeneración total en el seno de una nación antigua y civilizada, se revelara retrotraída al sentido original de la palabra como un conjunto de *mores*, costumbres o maneras, que pudiera reemplazarse por otro conjunto sin más dificultad que la que entrañaría a cambiar las formas de urbanidad en la mesa de todo un pueblo (2007, pág. 70)

En la aceptación personal de estas categorías, se había introducido como *costumbre* una nueva ley que proclamaba como mandamiento *matarás* “a gente inocente que no es potencialmente peligrosa” (2007, p.

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

69) lejos de cualquier consideración militar o de utilidad¹⁶². Éste es el hecho que lleva a Arendt a pensar que el significado moral de lo sucedido no sólo se entiende calificando el hecho como *genocidio*, ya que, si fuese así, la violencia *pura* podría equipararse a la distintas experiencias de la historia antigua de la humanidad y de las civilizaciones modernas (2007, pág. 69). Lo ocurrido en el *genocidio* sólo se puede entender cuando se considera al interior del conjunto de categorías aceptadas por cada uno de los seres humanos de la época y con las cuales cerraron los ojos para admitir la violencia pura. El asesinato no sólo no tenía consideración militar, sino que era realizado por un “nuevo tipo de delincuente [...] que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*”¹⁶³ y que comete sus “delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad” (2008a, pág. 403)¹⁶⁴.

Por ello, el seguimiento y la aceptación de una legalidad asesina planteaban la “mayor dificultad moral e incluso jurídica, del caso”. Si bien, el fiscal señalaba que el acusado, como cualquier “«persona normal» debía tener conciencia de la naturaleza criminal de sus actos”, aunque Eichmann había sido ciertamente *normal* en tanto en cuanto “no constituía una excepción en el régimen nazi” (2008a, pág. 46). De hecho, quienes no admitieron la *nueva* costumbre de matar habían sido lo “anormales”; los seres excepcionales o “considerados irresponsables por la mayoría”. Y, sin embargo, en ese orden inverso, ellos habían sido los únicos que habían manifestado tener conciencia, que se habían atrevido a “juzgar por sí mismos” (2008a, pág. 46) al rechazar el *nuevo orden*.

Esta situación desvelaba una importante cuestión ética, ya que quienes habían sido “responsables” ante el mundo e irresponsables ante la ley habían rechazado precisamente los *mores* vigentes. Mientras que los *no* partícipes se “preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz

¹⁶² Es importante sembrar la cizaña de que esta afirmación tiene una interesante réplica en el orden legal mantenido durante décadas en Colombia que respaldan acciones “anti-subversivas” y “anti-terroristas” como por ejemplo el Estatuto Jurídico para la Seguridad Nacional (1978-1982), de Defensa de la Democracia (1986-1990), de Defensa de la Justicia, (1990-1994), o el Estatuto Antiterrorista que el Presidente Álvaro Uribe intentó mantener como parte de su política de Seguridad Democrática. Esta situación es aún más evidente a nivel mundial, después del 11 de Septiembre del 2001 tras los supuestos “atentados” al World Trade Center y al Pentágono en los Estados Unidos de América

¹⁶³ Que significa, “el enemigo de la humanidad”.

¹⁶⁴ En este punto, Arendt realiza un crítica frente al Juicio de Eichmann y la postura del fiscal, representante del Estado de Israel, quien acusaba al exoficial de crímenes contra el “pueblo judío” (*hostis judaeorum*) y no, por crímenes contra la “humanidad” (2008a, pág. 381).

consigo mismos”, la conciencia de los asesinos y sus cómplices funcionaba “de manera automática”, como si la actividad de la conciencia fuera la de aplicar reglas “aprendidas o innatas” a diferentes casos particulares “de modo que toda nueva experiencia o situación estuviera ya prejuzgada y sólo tuviéramos que ejecutar lo que ya tuviéramos aprendido o poseído de antemano” (2007, pág. 70).

Dicho lo cual, parecía evidente que aquella *carga* que intentaba ser definida en el proceso judicial, y a pesar de no tener soporte legal previo, no descansaba en el seguimiento de unas reglas, sino en un compromiso personal con el mundo que habitaba, responsabilidad sobre los actos que lo introducían en él. Este último aspecto es sobre el que Arendt establece la diferencia entre *culpa* y *responsabilidad*. Mientras que con la primera se admite que cada *ser humano* tiene a su cargo las propias acciones a partir de su posibilidad de pensar y de juzgar, en la *responsabilidad* no sólo se admite tal posibilidad como su fundamento, sino que dicha carga se hace extensible al mundo que comparte con otros.

Allí está la hondura sobre la que se diferencian los criterios legales de los morales, pues en la estimación de la *responsabilidad personal* no sólo se sitúa al hombre en el centro de la acción con la que aparece en el mundo — tal y como se hace con la culpabilidad—, sino que admite como valor principal el hecho mismo de su aparición en el mundo, de su trascendencia en la idea de una temporalidad en el que el acto no se disuelve, sino que se regenera. Ya no sólo se trata de admitir la *carga* como en el caso de la *culpa*, sino de advertir en ella el “asunto práctico” de hacerse *cargo* de la aparición en el mundo en la acción, y de advertir el riesgo que se tiene *Ser* en un mundo habitado por *otros*.

Por ello, a la *responsabilidad personal* no se puede renunciar, si se quiere continuar perteneciendo al mundo. Éste, dirá Arendt,

es el precio que pagamos por el hecho de que no vivimos nuestra vida encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes, y que la facultad de actuar, que es, al fin ya al cabo la facultad política por excelencia, sólo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana (2007, pág. 159)¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Es importante vincular esta afirmación con la reflexión realizada con anterioridad a 1968 en la que afirma que “sea cual sea la postura que uno adopte frente a la cuestión de si es el hombre o el mundo lo que está en juego en la crisis actual una cosa es segura: la respuesta que sitúa al hombre en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre” (1997, pág. 57).

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

La *responsabilidad personal* que identifica Arendt se proyecta en la *vida política*, debido a que en ésta se advierte el compromiso constante del hombre con la realidad que vive. La irreflexión junto con el alejamiento de esta realidad puede introducir más daño en el mundo que cualquiera de los instintos que tenga el *ser humano* (2008a, pág. 418). El mal no es nunca radical, aunque sí pueda ser extremo en tanto carece de profundidad y sentido.

Es precisamente ese sentido de la *responsabilidad personal* que involucra en el ámbito legal y moral a una comunidad y al hecho de *estar* en ella, en donde Arendt también reconoce la *responsabilidad política*. Ésta última ya no se presenta, como la primera, en la *necesidad* de hacerse cargo de la inserción individual al mundo, sino en la obligación de afrontar y enfrentar el *mal* que ha aparecido y aparece en el mundo en nombre de un “colectivo” llámese generación, comunidad o quien hable en nombre de éste (i.e. el gobierno). La responsabilidad política por ello puede considerarse como una “responsabilidad vicaria” al ser inexcusable por el hecho de vivir en una comunidad.

En tanto que la *acción* sólo puede actualizarse en presencia de nuestros “semejantes”, la *responsabilidad política* no es otra cosa que el intento de “poner el tiempo a hora” o de “renovar el mundo” al que llegamos y al que dejaremos. Se adjudica, o bien porque los miembros de un colectivo se hayan mantenido al margen de las acciones perjudiciales, o bien porque la acción individual de los miembros de esta comunidad no hubieran podido impedir dichas acciones (2007, pág. 57), y siempre responde a la necesidad de comprender lo sucedido, de profundizar en la historia fragmentada que llega a los miembros de la comunidad comprometida, para recuperar su sentido y asumir en la condición humana de la pluralidad en un mundo que lo permite.

A manera de resumen, la *responsabilidad política* corresponde a algo así como al deber que tienen los miembros de una comunidad de asumir en el *espacio público* una posición *pública* sobre el *mal* realizado a través de acciones *concertadas* que prevengan de alguna forma de perjuicio masivo. Pero esta *responsabilidad política* sin ser distante de la personal, sí es diferenciable, pues ella no se aplica y no se puede aplicar en el debate moral —y jurídico—. Ésta sólo se aplica a la vida de lo público, pues —para hacer mayor claridad a la posición arendtiana— “en el centro de las consideraciones morales de la conducta humana reside el yo; en el centro de las consideraciones políticas de la conducta está el mundo” (2007, págs. 155-156).

Aclarada la inserción de la responsabilidad política en la responsabilidad personal en la lección del proceso de Jerusalén en torno a la banalidad del mal, es necesario observar que frente a los hechos, tanto eran culpables personas como Eichmann, como eran responsables aquellos que voltearon la cara para no ver, y que sin participar directamente en la infraestructura de la muerte, apoyaron la política de la *Solución Final*¹⁶⁶ (2008a, págs. 415-416). Frente a lo anterior e invirtiendo su sentido, también se puede llegar a afirmar que en dicha sociedad los culpables en la *praxis* no fueron *responsables* -fueron irresponsables—al no juzgar por sí mismos las consecuencias de sus propias acciones.

Con el reconocimiento de la responsabilidad personal, Arendt ubica o establece también aquella instancia en donde se resuelve la aparente contradicción sobre el *poder* y la *violencia*.

Ambas pueden aparecer de forma combinada; sin embargo, el conflicto de estas dos opciones excluyentes se dirime en la vida política, y en concreto con la intervención de la *responsabilidad personal*. Ésta no se puede vincular a alguna forma especial de estructura o referente moral, ya que no depende de *usos y costumbres*, sino que está sujeta a las consideraciones que cada *quien* haga a *partir de y sobre* sí mismo en apertura constante con el mundo que habita (2007, págs. 155-156).

La *ley criminal* de Hitler no reemplazó a un grupo de leyes por otros. Tampoco estableció su propio *consensus iuris*, ni creó una nueva legalidad. Pudo “imponerse sin el *consensus iuris*, porque prome[tió] liberar a la realización de la ley de toda acción y voluntad humana; y promet[tió] la justicia en la tierra porque promet[tió] hacer de la humanidad misma la encarnación de la ley” (2007, pág. 60; 2006a, pág. 620). La *política* se reemplazó por la burocracia y se consolidó la forma menos humana y más cruel de gobierno. La *responsabilidad personal* se diluyó por el acallamiento de la voz de la conciencia y la violencia sustituyó al poder.

El fenómeno de la *coordinación* que permitió el Holocausto y, con ella, la normalización del asesinato había sido posible por el *desvanecimiento de la conciencia moral* y por la disolución de la *responsabilidad personal* (2005b, pág. 162) que la primera implica. Será a partir de esta consideración en donde Arendt observará la necesidad de

¹⁶⁶ En este punto se hace importante la observación que Arendt realiza sobre el papel de los consejos de decanos judíos en la destrucción de su propio pueblo y a quien les señala como “cómplices de las matanzas” a cambio de concesiones de los nazis. Para la autora, ellos no sólo voltearon la cara, sino que organizaron a su pueblo y colaboraron para ayudar a las deportaciones fatales (2008a, págs. 173-175).

indagar en torno a la conciencia y desde este interés iniciará el estudio de las actividades de la mente o del espíritu como “componentes subjetivos de la ética” (Bueno Gómez, 2010). Un estudio en el que una vez más será necesario repensar las convicciones de la modernidad, pero esta vez sobre la cuestión ética y el vínculo de ésta con la vida política.

7.1.2 Conciencia moral y la cualidad del «entre»

En el planteamiento de Arendt sobre la *banalidad del mal* se afirmó que el *hombre es suelo y fundamento* de la introducción del *mal* en el mundo, de tal forma que el mal dejado por los actos de violencia es un asunto humano ligado, desde la propia emergencia del *Ser*, a la responsabilidad personal.

Pero la responsabilidad personal se ha de observar como un acto *reflexivo*, como una actividad “a *partir de y sobre* sí mismo”, por tanto involucra una disposición vinculada con el hecho de que el hombre ha de convivir consigo mismo y de que el hombre mantiene un “contacto con uno mismo, esto es, [que entabla] ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento”. Es en este acto reflexivo en donde se establece la línea entre aquellos que “quieren pensar y, por tanto, han de juzgar por sí mismos, y quienes no quieren hacerlo” (2007, pág. 71); entre quienes se resisten a la aparición del *mal* en el mundo y quienes lo permiten.

La mencionada “disposición” sería, en la reflexión de Arendt, en primer lugar, donde se atiende la *voz de la conciencia* frente a un *mal* que, antes que cualquier definición ontológica, debe ser declarado como una *tentación* (2008a, pág. 219) y que por tanto corresponde al estado de un hombre que, mientras percibe la tendencia o posibilidad de actuar de cierta manera, sabe que no debe ceder a ésta posibilidad. Y, dicha cesión, por no hablar de la decisión, siempre es libre y por tanto no se vincula a ninguna obligación. Siguiendo la interpretación de Mary McCarthy, no es lo mismo “verse tentado a verse forzado”, esto es que “«si alguien te apunta con un arma y dice: Mata a tu amigo o te mataré, te está tentando, y eso es todo». Y aunque una tentación en la que uno se juega la vida pueda ser un eximente legal no es una justificación moral” (Abensour, 2007a, págs. 50-51)). Por ello no se puede confundir una obligación con un deber moral.

Esto es importante para el estudio posterior de Arendt sobre la cuestión ética porque el *mal* es ubicado entre la conciencia y la tentación, siendo la primera la que resuelve sobre la segunda tras la actividad del espíritu que involucra atención y confrontación por, y con el mundo.

Recuerda Arendt que la tentación siempre se encuentra presente dentro de un sentimiento de soledad, de aislamiento y por ello el primer poder que la conciencia sacó del mundo fue la religión. Pero no lo hizo por sus normas dogmáticas y tiránicas, sino porque el verdadero «*homo religiosus*» no conoce la soledad, pues en este sentimiento el hombre siempre se confronta con algún dios y por ello, abandona la soledad. Es en este estar juntos, en el que le llega la voz de Dios y obedece a Dios, pero no como se *obedece* a la propia conciencia, sino a la manera como unos hombres obedecen a otros, ya sean estos otros hombres o ángeles (2006b, pág. 431).

Por lo anterior, en las referencias prácticas a la conciencia siempre se suele indicar como la “voz de la conciencia” y con ella se alude a un ámbito de decisión personal que no involucra ningún desarrollo particular de la inteligencia, sino a la capacidad, o incapacidad, de oponer el juicio propio a situaciones como las vividas en la sociedad de la Europa nazi (2007, pág. 55). La *voz de la conciencia*, o lo que Arendt admitirá en términos de «*conciencia moral*», corresponde en la vida cotidiana a ese “*darse cuenta de*” que se habita un mundo *entre* personas (2007, pág. 96) y recordemos que ese es el valor fundamental para la *vida política*.

Según se interpreta en esta investigación, la conexión que advierte Arendt en su planteamiento sobre la *banalidad del mal* entre *conciencia* y *vida política* tiene un inestimable valor para reconocer la cualidad del espacio *entre* los hombres, porque *lo vaciado del entre* de las personas es precisamente la conciencia. Sin ella, se habría instalado *práctica social genocida* en la Alemania del Tercer Reich.

No obstante, para sostener ello es necesario indicar la dimensión práctica de la conciencia moral y su participación en el mundo de las apariencias. Lo primero que se ha de señalar es que el sentido de *conciencia moral* sólo puede ser entendido como *expansión* de la idea moderna focalizada en la *conciencia de sí mismo*. La diferencia está en que, mientras en la primera hay un «yo» dispuesto a pensar y juzgar por sí mismo, en la segunda dicho «yo» se conoce a sí mismo por la *introspección* (2007, págs. 95- 96)¹⁶⁷. La *conciencia moral* es posterior a la conciencia del sí y, a diferencia de la última, cuenta con el recurso de la experiencia en el

¹⁶⁷ Siempre que habla Arendt de conciencia, lo hace para referirse a la que aquí se especifica como conciencia moral. Tal especificación se ha hecho para diferenciarlo del valor epistemológico que en la modernidad se le ha atribuido a la *conciencia de sí mismo*.

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

mundo. Un recurso que es el único que le permite pronunciarse sobre el *mal* y por el cual el *quién* se hace cargo de sí mismo en el mundo.

Por ello, la conciencia siempre se pronuncia en negativo. Siguiendo a Kant, lo que la conciencia hace es amenazarnos con el “desprecio de nosotros”. “Y aquellos que temen el desprecio de sí mismos o la autocontradicción son de nuevo aquellos que viven consigo mismos; encuentran evidentes por sí mismas las proposiciones morales, no necesitan de la obligación”. Por esta razón, el problema fundamental del pronunciamiento moral (“verdad moral”) debe ser siempre puramente negativo. Ésta no tiene nada que ver con la acción y no “dice nada más que «Lo que sufriría antes que hacerlo»” (2007, págs. 97-100).

De igual forma, con la *conciencia* moral, cada hombre anuncia el hecho de que pertenece a una comunidad. “En la conciencia —dice Arendt— se anuncia que yo pertenezco al *entre*, y su voz es en el mejor de los casos la voz de la «humanidad» [...] y en el peor de los casos - propiamente, siempre—es el conjunto de todos los usos, leyes y acuerdos que precisamente tienen validez” entre los seres humanos. De allí que quien “no obedece a la conciencia, se excluye del reino de la política y del *entre*” (2006b, pág. 172).

En otro sentido, la *conciencia* sólo es posible en la preexistencia del *espacio público*, de tal forma que si éste desaparece en la “dispersión de los hombres”, también desaparece la *conciencia*. La destrucción del espacio puede ser visto como el contexto por el cual el hombre no logra diferenciar entre el *bien y mal*, ya que al perder la conciencia de su participación en el mundo deja de ser consciente de lo que *hace* en éste (2008a, pág. 156).

Éste es el punto en donde, coincidiendo con la intuición mencionada en *Los orígenes del totalitarismo*, se “mata a la persona moral”; y se mata porque se elimina cualquier posibilidad de decidir entre las mejores opciones, pues no hay opción y por tanto no es posible ninguna decisión de aquella *conciencia*. En otros términos, la persona moral muere cuando su actividad íntima (pensar, juzgar) deja de mediar en sus acciones. Aquella *lógica de pensamiento ideológico* se estima ahora como una especie de sedativo con el que el hombre disuelve las dudas que surgen “frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y hechos en virtud de su misma existencia” (2007, págs. 161-162).

7.1.3 *Ética de la responsabilidad en la vida política*

El planteamiento sobre la *banalidad del mal* abre un camino alternativo para la comprensión de la violencia de nuestros tiempos. No obstante, la apertura de este camino implicó -y actualmente, implica— transgredir gran parte de los cimientos de la filosofía en general y de la propia *epistemología* moderna. El reconocimiento de la *responsabilidad personal* y de la trascendencia que tiene la conciencia moral en la *vida política* desestabilizan todas y cada de las convicciones mejor consideradas sobre el estudio y la observación de las acciones humanas, incluida la de los actos violentos.

Por ello, la polémica desatada por su planteamiento en torno a la *banalidad del mal* no es para nada insulsa e inestimable. Esta discusión, catalogada por el historiador Anson Rabinbach como la “más amarga disputa pública entre los intelectuales y estudiantes relacionada con el Holocausto que jamás ha tenido lugar” (cit en Ezra, 2007, pág. 141), sólo parecía reflejar el hecho de que aquella crisis moral en la que se comprende lo ocurrido en el Holocausto también se encontraba vigente en la sociedad que intentaba juzgar lo ocurrido.

Tras publicar su artículo en el *New Yorker* en 1963¹⁶⁸ surgieron múltiples críticas. La presentación poco rigurosa de los hechos, la supuesta valoración exculpatoria de Eichmman que ha sido mencionada, y el señalamiento de responsabilidad de aquellos judíos que irónicamente, disfrutaron del “favor” de los nazis a cambio de no ofrecer resistencia al Programa de Exterminio, fueron las críticas más aguzadas en torno a la obra. No obstante, la objeción que había llamado más la atención de Arendt —no sólo porque provenía de su gran amigo Gershom Scholem, sino por su alcance en el ámbito de la ética¹⁶⁹— se vinculaba precisamente con la última objeción y en particular con la reflexión que hace sobre la actitud de los líderes y de los miembros de los Consejos Judíos que proporcionaron los datos de su comunidad a los nazis.

Frente a esta reflexión, Scholem pregunta “¿quién de nosotros puede decir hoy qué decisiones deberían haber tomado en aquellas

¹⁶⁸ El artículo fue publicado en cinco artículos sucesivos a partir del 16 de marzo de ese año. Dos meses después se publicaron en un libro bajo el nombre en inglés *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*.

¹⁶⁹ Scholem, afirma que el análisis presentado en el libro de su amiga era frívolo, “inimaginablemente inapropiado” y producto de una “voluntad de demagógica exageración” que tenía por fin atacar y desacreditar al Zionismo y a sus líderes (Ezra, 2007, págs. 141-145).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

circunstancias los dignatarios judíos, o como queramos llamarlos?”¹⁷⁰ (2005d, pág. 142). Para Arendt, el trasfondo de esta pregunta era inquietante porque lo que se ponía en duda en éste era precisamente el derecho a *juzgar* (2007, pág. 50; 2008a, pág. 428). En esta crítica se preguntaba ¿quién era ella para *juzgar*?¹⁷¹.

Se trataba de un argumento que incluso el mismo Eichmann había utilizado cuando el tribunal le insistía en que habían existido otras alternativas a las conductas criminales que realizó. Frente a lo cual el ex oficial señalaba que cualquier afirmación sobre lo que había podido, o no hacer, eran “leyendas de posguerra construidas retrospectivamente” y por personas que no sabían cómo habían sido las cosas (2007, pág. 50).

En esta situación, el problema fundamental que detecta Arendt se relaciona con una de las “más relevantes cuestiones morales de todos los tiempos, a saber, la naturaleza y función del juicio humano” (2008a, pág. 428), pues frente a “legalidad” de los actos cometidos por los criminales nazis e incluso frente a la opinión generalizada, la capacidad de juzgar y su relevancia se convertirían en “la cuestión ética más importante” (2007, pág. 50). Y dice:

este problema alcanza mayor gravedad cuando recordamos que quienes fueron lo bastante «arrogantes» para confiar tan solo en su propio juicio eran seres idénticos a aquellos otros que siguieron fieles a los viejos valores y se guiaron por sus creencias religiosas (2008a, pág. 428).

De esta forma, las críticas y los reclamos en torno a su reflexión sobre el proceso judicial de Eichmann no hacían sino afianzar lo que ella había visto en éste y lo “incómodo que estamos cuando nos enfrentamos a cuestiones morales”.

Existe en nuestra sociedad un extendido temor a juzgar que no tiene nada que ver con la exhortación bíblica «No juzguéis y no seréis juzgados», y si ese temor se expresa en términos de «arrojar la primera piedra» es que toma esa palabra en vano. Pues detrás de la reticencia a juzgar se oculta la

¹⁷⁰ Al respecto le responde a Scholem, “he dejado clara mi posición y, sin embargo es obvio que tú no la entendiste. Dije que no había posibilidad alguna de resistencia, pero existía la posibilidad de no hacer nada. Y para eso uno no tiene necesidad de ser un santo, sino sólo de decir: «No soy más que un simple judío y no tengo ganas de desempeñar ningún otro papel». Que esas personas o algunas de ellas merecieran o no la horca, como tú señalas es una cuestión completamente diferente” (2005d, pág. 147).

¹⁷¹ De hecho, por haber juzgado la catalogaron de *arrogante e irresponsable*, pues según se interpretaba ella se presentaba en su libro como una intelectual que, por encima de todos, había observado el juicio y al propio Tribunal de una nación entera.

sospecha de que nadie es un agente libre, y de ahí la duda de si todo el mundo es responsable o se puede esperar que responda por sus actos. En el momento en que se suscitaban cuestiones morales, aunque sea de pasada, quien las suscitaba se verá enfrentado con esa temible falta de autoconfianza y, por ende, de orgullo, así como con una especie de falsa modestia que, cuando dice «¿Quién soy yo para juzgar?» quiere decir en realidad: «Todos somos por el estilo, igual de malos, y quienes intentan, o hacen ver que intentan, ser medio decentes, son santos o hipócritas y en ambos casos deben dejarnos en paz» (2007, pág. 51).

Arendt como testigo del juicio de Eichmann había tenido que meterse en el hecho concreto y juzgar nuestra forma de juzgar. De alguna manera, en su actitud y disposición frente al proceso judicial, ella recordaba a aquellos seres *anormales* o *excepcionales* de la guerra y de la preguerra que habían tenido que “confiar tan solo en su propio juicio” para hacer frente al argumentario u orden de la época, pues lo que había encontrado en el juicio era una especie de renuncia a *juzgar*. Éste era el centro del debate moral que permitió el horror en el Holocausto y que, como ser veía en el debate sobre su planteamiento, se mantenía vigente aún después del éste.

En el proceso judicial y después en el debate, lo que Arendt comprendió fue que la *seguridad moral* se habría resquebrajado y lo que quedaba era “pensar sin barandillas” (2008b, pág. 170):

La cuestión que se imponía era la siguiente: la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, al margen de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los «condicionan» frente a él? (El mismo término «conciencia» [*conscience*] apunta en esta dirección, ya que significa «conocer conmigo y por mí mismo», una suerte de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento) (2002a, pág. 31)

En ese “pensar sin barandillas” es en donde desarrolla¹⁷² —quizás a manera de propuesta— la llamada «ética de responsabilidad», ética de la reflexión o ética subjetiva para el “enjuiciamiento de las acciones” humanas (2006b, pág. 132).

¹⁷²Arendt en 1951, cuando publicaba *Los Orígenes del Totalitarismo*, ya había estimado el valor de esta responsabilidad.

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

La *ética de responsabilidad* fue planteada por primera vez a principios del siglo XX, por Max Weber en su obra *El político y el científico* tras identificar que, en el oficio del *político*, el seguir en la convicciones asumidas como únicas, válidas y absolutas podía llegar a generar resultados desastrosos e incluso contrarios al fin sobre el cual se planteaba la acción que, recordemos, es concebida desde la racionalidad. A partir de allí, reconoce que la *formalización* de la *ética* en unos fines de la acción tenidos por *buenos*, no sólo traía resultados negativos —pues ni siquiera se podía preguntar por los resultados que generaban las acciones realizada conforme a éstos—, sino que también convertía a dichos fines, en medios para argumentar las peores acciones posibles (1975, págs. 174-177).

En medio de esta situación, Weber concluye que el político de profesión vive siempre en medio de “dos éticas”; o bien opta por lo que él llama una “ética de la convicción”, o bien sigue una “ética de la responsabilidad”. Si elige la primera, el político no se hace cargo de las acciones y responsabiliza a todos -excepto a él mismo—de los resultados de la acción, mientras que si opta por la segunda, rechaza el principio en el que se admite que de la afirmación de lo bueno, resulta algo bueno y de lo malo, algo malo¹⁷³.

Enfrentada a la vida política y a la cuestión ética que se planteaba, en medio de la crisis moral, Arendt habría reactivado el valor de la *ética de la responsabilidad* en la acción humana. Sólo que su posición no se localizaba en la alternativa del hombre frente a dos “formas morales”, sino en que el vínculo con la vida política se daba sólo era posible desde una *ética de responsabilidad*, llamando “buena una acción cuando ésta, con independencia de todos los motivos, encaja en «el mundo», se adapta a él realiza en él lo pretendido” (2005b, págs. 131-132).

El camino de la *ética de la responsabilidad* no se ha de asumir como el planteamiento de una *filosofía moral*. Aunque el camino que empieza a horadar Arendt deja un importante planteamiento en torno a la cuestión

¹⁷³ Siguiendo a Raynond Aran, Weber no quiere admitir que “el moralista de la responsabilidad no tenga convicciones, ni que el moralista de la convicción no tenga sentido de la responsabilidad. Lo que él sugiere es que, en condiciones extremas, ambas actitudes pueden contradecirse y que, en último análisis, uno prefiere la afirmación intransigente de sus principios y el otro sacrifica sus convicciones a las necesidades del triunfo, siendo morales tanto uno como otro dentro de una determinada concepción de la moralidad” (1975, pág. 60). Cabe señalar que en *Economía y Sociedad*, obra anterior a la mencionada, Weber aunque no plantea esta oposición, sí observa diferencia entre un funcionario y un “jefe político”, y al primero le atribuye la acción propia de una ética de la *convicción* “sin cólera ni prejuicio”, mientras que al segundo le endilga seguir el principio de la responsabilidad (1979, pág. 107).

ética y al problema central sobre el *mal*; su planteamiento se ha de pensar como un esfuerzo por aterrizar la *ética* a la vida misma, a la praxis (Cotkin, 2007, págs. 465-468). Su posición se resume así:

La moral tiene que ver con el individuo en su singularidad. El criterio de lo que está bien y lo que está mal, la respuesta a la pregunta «¿Qué debo hacer?», no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean, ni de un mandamiento de origen divino o humano, sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir conmigo mismo. Ese vivir conmigo mismo es algo más que conciencia, más que la conciencia de mí mismo que me acompaña en todo lo que hago y en cualquier estado en que me halle. Estar conmigo mismo y juzgar por mí mismo es algo que se articula y actualiza en los procesos de pensamiento, y cada proceso de pensamiento es una actividad en la que hablo conmigo mismo acerca de todo aquello que me afecta. Al modo de existencia presente en ese diálogo silencioso conmigo mismo lo llamaré ahora *solitud*. Por consiguiente, la *solitud* es algo más y algo diferente de otras formas (2007, pág. 113)

La renuncia a pensar evidenciada tanto en *proceso judicial* a Eichmann como en el debate en torno a la *banalidad del mal*, introducen a Arendt en la cuestión ética (2007, pág. 50) distante de la concepción moderna del término y cercana a la visión kantiana en donde se advierte que “«nosotros mismos somos jueces de la revelación [...]» es decir, donde la moral es un asunto estrictamente humano”, y donde la conducta moral depende “primariamente del trato del hombre consigo mismo” (2007, pág. 89).

Creemos que la deriva que lleva su estudio (inconcluso) sobre *La vida del espíritu* corresponde con la necesidad que impuso la experiencia del Holocausto de tener lo que Ricoeur denominará en su filosofía una “*visión ética del mundo*” como “el esfuerzo por comprender cada vez más íntimamente la libertad y el mal a la luz recíproca con que se esclarecen mutuamente. La grandeza de la visión ética del mundo consiste en llegar lo más lejos posible dentro de esa dirección” (2004, pág. 10).

7.2 *Cogito*, conciencia moral y actividades del espíritu

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Detectar el valor de la responsabilidad personal y la trascendencia de la conciencia moral en la vida política habría llevado a Arendt a intentar comprender la pragmática del pensamiento y del Juicio en el que el hombre se pronuncia sobre la maldad de los actos. Para responder a cuestiones como: “¿qué «hacemos» cuando no hacemos nada sino pensar?” (2002a, pág. 34), o como estas otras: “¿Qué es lo que hacemos cuando pensamos? ¿En dónde nos encontramos cuándo lo hacemos?”, o como: “¿qué nos hace pensar?” (2002a, pág. 215), Arendt emprende su conocido e inconcluso estudio sobre las actividades de la mente o del espíritu¹⁷⁴.

Lejos de cualquier interés epistemológico o de un “cambio de dirección” hacia el estudio de la *vida contemplativa*, su estudio sobre las actividades mentales se ha de asumir como una continuación del estudio sobre la *vita activa* y como parte de su esfuerzo por comprender el mal que deja la *violencia* de nuestros tiempos. Este estudio sólo es una profundización de las cuestiones originarias. Parafraseando a Julia Kristeva, cuando a la sombra de Nietzsche, Arendt yuxtapone “«mundo sensible»” con “el «viento del pensamiento»” alcanza una “mutación radical” de su concepto de «vida» pues éste ya no es “ese proceso vital ni esa trampa de la reificación intrínseca a la condición humana”, sino “una experiencia de la vida como pensamiento, y del pensamiento como vida” (2001, pág. 201).

Pero como se ha señalado, en esta experiencia de vida se ve comprometida la una “ética de la responsabilidad” que se distancia de las “respuestas tradicionales que la «ética» [...] había ofrecido frente a la cuestión del mal”, y que se habrían dado a la sombra de las respuestas modernas sobre el “pensar” tan consagrada en la modernidad a “la ciencia, del conocimiento organizado” (2002a, págs. 32-34). Sólo que tal compromiso es apreciable en la reflexión sobre la clausura del «yo» que nos propone el *cogito cartesiano* y desde el cual la modernidad ha definido cuestiones fundamentales de la política como la libertad y la voluntad.

7.2.1 Origen de la clausura del«yo» en la filosofía moderna

La filosofía moderna se consolida en el siglo XVI con el llamado “giro copernicano” con el que se modificó la visión del hombre y del cosmos. Cerca de un siglo después de que Nicolás Copérnico (1473-1543)

¹⁷⁴ *The Life of Mind*, traducida al castellano como *La Vida del Espíritu* empezaría a ser escrita en 1974 y sólo tres años después se harían públicos los dos primeros capítulos. “*Thinking*” sería publicado el 21 de noviembre de 1977 en *New Yorker*.

desvirtuara el sistema ptolemaico, René Descartes (1596–1650) en un esfuerzo por desvelar la verdad «primera y única» hace frente a la cuestión del pensar y del sentir. En una versión reducida del acontecimiento intelectual, después de advertir las equivocaciones sobre opiniones tenidas como verdaderas y de las afirmaciones construidas desde ellas, el filósofo francés emprende la búsqueda de los “principios fundamentales” para “dar firme asidero a algo inalterable y permanente en las ciencias”. Para alcanzar el primer “pensamiento claro y distinto” decide “derribar todo desde sus cimientos” (1990, pág. 17) utilizando como método la *duda*. Es allí, donde el filósofo inicia lo que Luis Villoro llama “la *catharsis*, una depuración de la razón por ella misma” (1995, pág. 56).

De esta forma, la duda, y con ella la desconfianza, es el único camino para llegar a un conocimiento firme y seguro a través de la propia razón. A partir de allí, lo que en un primer momento comienza ser aplicado a aquellos juicios (prejuicios) tenidos por indiscutibles, en un segundo momento se traslada a la experiencia obtenida a través de los sentidos. Es en esta segunda etapa de negación de la experiencia sensible en donde se radicaliza la duda, llegándose a plantear la dificultad insalvable —en el conocido “argumento del sueño”— de no saber si siempre estamos soñando. Sin embargo, en tal estado habría observado que “aún en el sueño” en la experiencia interior, “todo lo claro y distinto es verdadero”. Allí, el filósofo francés se encamina a buscar la respuesta *en sí mismo*, sólo que como “investigador puro de la certeza” se encuentra *dudando* hasta de la esfera interior, bajo la ficción de un dios engañador o de un *genio maligno* que mantendría al hombre en un engaño sistemático.

Con este argumento Descartes invierte la dirección del método. “Si antes la razón ponía en cuestión la validez de los juicios no verificados, ahora un juicio inverificable pone en cuestión la validez de la razón” (Villoro, 1995, págs. 64-67). En este punto de radicalización de la duda es en donde el filósofo francés, con una deducción *lógica* se encuentra con el principio de la filosofía moderna, el *cogito*: a) si se piensa que se duda de lo que se piensa, b) no se puede dudar de que se está pensando.

En el *cogito* Descartes habría visto aquel primer pensamiento “claro y distinto” (la verdad) que estaba buscando. Pero esta verdad primera corresponde a un pensamiento autoevidente y autoverificable que no plantea relación alguna con las vivencias extramentales, o del mundo sensible. Sólo que este *gran hallazgo* cartesiano, si bien se da, por un lado, en medio de la *duda* de toda experiencia de los sentidos, también se da, por

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

otro lado, bajo la orientación del prejuicio sustancialista correspondiente a una idea clásica con la que no se admite la existencia de *la nada*¹⁷⁵.

Bajo este presupuesto la existencia de todos los seres del cosmos sólo es posible explicarla en el reconocimiento de un *soporte* de atributos y propiedades. De tal forma que si se observa un atributo como, por ejemplo, *pensar*, hay que suponer un soporte o una sustancia para admitir la existencia. Es por ello que, en medio de la duda radical y ante la imposibilidad de no *Ser* «nada», Descartes asume el *cogito* como propiedad de una sustancia¹⁷⁶, por lo cual deduce que si el «yo» piensa, *ergo*, el «yo» existe. Allí es donde *se tropieza* con el *sujeto* ya que frente a la afirmación “*cogito ergo sum*” se ve instado a explicar “¿qué soy yo?” en un momento en donde aún dudaba de la existencia de las cosas externas, incluido su cuerpo y sus sentidos.

Éste es un momento fundamental para la filosofía moderna ya que en medio de la duda radical o absoluta y a la sombra del prejuicio sustancialista se consolida la escisión entre la experiencia mental y la sensible, y sobre ella, se define tanto la identidad del «yo», como el sentido y el valor de la «verdad». Tras definir el *cogito* como propiedad de una sustancia, Descartes se enfrenta a la imposibilidad de negar que tiene hambre, dolor o sed (Descartes R. , 1998, págs. 103-106) y por tanto, se ve conminado a buscar el atributo principal de las sustancias sobre la que se tienen dichas experiencias. El atributo lo identifica en la extensión (*res extensa*), tras concluir que la materia no puede existir sin ocupar un lugar en el espacio.

Por lo anterior, mientras que se afirma la *res cogitans* como la primera verdad *clara y distinta* —y en ella se soporta la existencia del «yo»—, el cuerpo como *res extensa* es entendido como “todo aquello que está determinado por una figura”, se circunscribe a un lugar, llena un espacio es percibido por los sentidos y “es movido de muchas manera, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toque” (Descartes R. , 1990,

¹⁷⁵ Sobre esto dice Descartes, “Examiné atentamente lo que era yo, y viendo que podría imaginar que carecía de cuerpo y que no existía nada en que mi ser estuviera, pero que no podría concebir mi no existencia, porque mi mismo pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía – comprendí que yo era una sustancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, sustancia que no necesita ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material” (1998, pág. 21).

¹⁷⁶ “Comprendí que yo era una sustancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, sustancia que no necesita ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material; de suerte que este yo -o lo que es lo mismo, el alma— por el cual soy lo que soy es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él” (1998, pág. 22).

pág. 31). Por ello, sobre el prejuicio sustancialista, se afirma que el pensamiento es la propiedad principal de una sustancia (*res cogitans*) y que la extensión es el atributo principal del cuerpo (*res extensa*).

En esta diferenciación y escisión se establece el ingreso a la llamada subjetividad. El «yo» pasa a ser lo que en la antigüedad era el *subjectum*, esto es, lo único real, lo presente, y en ese *giro* el *sujeto* empieza a ser definido en la idea de que es una sustancia que puede “representar la cosa puesta al frente” es decir, el *objectum* (objeto).

Éste es el inicio del problema de la filosofía moderna mente-cuerpo y desde el cual han sido planteadas amplias cuestiones y, con ellas, “amplias respuestas”¹⁷⁷ que siguiendo a Dennett (2000), siempre se habrían alineado en una “alternativa pendular” en la que, o bien admiten la diferencia entre experiencia mental y la experiencia no mental o corporal (*dualismo/tri-ismo*), o bien el pensar corresponde a una actividad física cuya dinámica hace parte de la fisiología humana (*materialismo*). Se trata de un problema que, recurriendo a las palabras de Karl Popper en torno al tema, “contiene el problema de la libertad del ser humano [...] y contiene el problema de la situación del ser humano en el mundo físico, en el cosmos físico” (1997, pág. 82).

Y es precisamente porque contiene el problema de la *libertad* y de la situación del hombre en un mundo que comparte con “otros” que Arendt observa como “problemáticas” aquellas creencias “respecto de la vida psíquica y las relaciones entre alma y cuerpo” (2002a, pág. 54). Aunque no participa de ninguna manera en el debate interno de la *filosofía de la mente*, su reflexión sobre *la vida de la mente* o del *espíritu* no sólo es distante, sino que también es crítica frente al presupuesto cartesiano de *cogito*¹⁷⁸. Para ella este presupuesto habría llevado a una definición universal de la identidad del «yo» y a un planteamiento sobre el carácter de la «verdad» soportada en la *desconfianza*.

¹⁷⁷ Tres son las cuestiones que se pueden reconocer como centrales. En primer lugar, el de la naturaleza de los diferentes fenómenos, rasgos o propiedades de la mente; en segundo lugar, el de la relación o modo de correspondencia de los estados mentales con los del cuerpo, también conocido como el de la relación mente-cuerpo; y por último, el del conocimiento de los contenidos mentales de una «tercera persona» vinculado directamente con el conocimiento de «otras mentes».

¹⁷⁸ Unas consideraciones que si bien no están sistematizadas, merecieron un apartado importante de reflexión. (i.e. Capítulo VI de *La Condición Humana* y en primer capítulo de *La Vida del Espíritu*, en medio del debate sobre la “vita activa y la apariencia”)

7.2.2 Conciencia moral e identidad del «yo»

Esta crítica sobre la identidad del «yo» y del carácter de la «verdad» a partir de la duda y de la desconfianza tiene implicaciones para la asumir y pensar en la propia *natalidad* del hombre y la *vida política* del hombre, porque en la concepción del *cogito* moderno se habrían sentado las bases para aislar a la *conciencia* moral de la realidad. Un aislamiento procurado al situar la experiencia íntima de la mente como una actividad que *siente* “los sentidos”, esto es, como “mediadora” de los sentidos y por la cual “el hombre lleva su certeza, la de su existencia dentro de él” (1993, pág. 307), tiene certeza de la *conciencia de sí*.

Con ello, el valor de la *conciencia moral* que se gesta en el vínculo con el mundo de la apariencias y en la con-frontación con los *otros* es substituido por la *conciencia de sí* (Roiz, 2002, págs. 150-151), que sólo puede buscar alguna verdad en el aislamiento. En esta reclusión no sólo se desprecia la vigilia, sino que se define al *yo* en una autoconciencia lejana de la compañía humana; un *yo* solitario que “quizás únicamente en los sueños y en la locura [es] plenamente consciente del insoportable y terrible «horror» de ese estado” (Arendt H., 2002a, p. 96).

En la reflexión sobre el carácter “público” del espacio, Arendt habría dado cuenta de las limitaciones que tiene el *cogito ergo sum*, del que dice —en un pie de página— que contiene un error lógico. El correcto camino para ella era: *cogito, ergo cogitationes sunt*, con el que se advertía que aquel conocimiento mental expresado en la *conciencia* no demostraba que existiera el *yo*, sino que existía solamente la *conciencia* (1993, pág. 60). Al haber adoptado el *cogito ergo sum*, el hombre parece no tener un “puente entre la subjetividad más radical [...] y el mundo exterior de la vida”.

Esta falta de *puente* habría llevado al enclaustramiento de la *conciencia moral* en la *conciencia de sí* mismo. Pero esta adopción del *cogito* y el subsiguiente enclaustramiento de la *conciencia moral* no corresponde a una “ficción de ideas”, sino que es un “acontecimiento fáctico” iniciado en los albores de la modernidad con el descubrimiento de la Tierra, “cuyo desarrollo más decisivo dentro de esta ruptura fáctica lo constituye la subjetivización del pensamiento cognitivo” y que fijó una forma específica de tratar la “dimensión de realidad de la cosas desde el *ego*” (Prior Olmos, 2009, pág. 68).

En las referencias de Arendt sobre este asunto, la clausura del «yo» se habría forjado en la invención del telescopio que llevó a extinguir la diferencia entre el cielo y la tierra, y a afianzar la incredulidad frente al ver, tocar escuchar, etc. Lo que Galileo habría logrado con este invento fue

poner al alcance de un ser “atado a la Tierra” y de un cuerpo “atado a los sentidos” lo que hasta ese momento había estado “abierto a lo sumo a las inseguridades de la especulación e imaginación”. Según su interpretación, en la que se intenta reivindicar el mundo sensible, fue en este “moderno punto de vista” y en el desafío que le impuso a nuestros sentidos, donde el hombre asumió un universo cuyas cualidades sólo se conocían por la “manera en que afectan” a los “instrumentos de medida” (1993, págs. 288-289), un conocimiento alimentado por las matemáticas modernas gracias a las cuales se liberó “de los grilletes de la experiencia sujeta a la Tierra” mientras su poder de cognición se libraba “de los grilletes de la finitud”.

En una reflexión directa sobre la valoración moderna de la *lógica* como camino para alcanzar “la verdad”, Arendt señala que tal liberación se hizo a manera de *formas* no intelectuales que, lejos de interesarse por las apariencias, se admitían como representaciones de datos sensoriales, que sólo servían para construir “modelos idénticos a las estructuras mentales humanas” en los que se vertió todo lo que “el hombre no es” (1993, págs. 293-294), todo lo que no se presta “a la normal expresión del discurso y del pensamiento” (1993, pág. 6).

Con esa posibilidad de reducir las *formas* de aquello que ya se encontraba distante de la *tierra*, “la existencia de la vida orgánica y de la misma Tierra” comienza a ser vista desde el punto de *vista universal y absoluto*, que respectivamente quería decir “válido más allá de nuestro sistema solar” y “un solo tiempo espacio, movimiento y velocidad” (1993, pág. 298). Así es como, según Arendt, la ley universal se adopta como *válida* “más allá del alcance de la experiencia del sentido humano”, “más allá de la memoria humana” e incluso, “más allá del comienzo de la existencia de la vida orgánica y de la misma Tierra” (1993, pág. 291). En contraposición, la experiencia concreta del mundo sensible adscrita a su temporalidad particular se nomina y reduce despectivamente bajo el término de *relativo*, como opuesto a lo absoluto.

Según la lectura de Arendt, la *ruptura* fáctica apenas comenzaba. Mirar la Tierra a través de un instrumento inauguraba la popularidad del *homo faber* en la modernidad, pues había sido un artefacto producto de la fabricación el que lo habría llevado a identificar la traición de los sentidos y que con Descartes lo llevó a considerar la experiencia íntima y aislada como lugar de certeza. En este episodio histórico en donde parecían oponerse la mente y los sentidos, el único ganador fue un aparato.

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Fue como si se hubiera convertido en verdad la predicción de Demócrito en el sentido de que una victoria de la mente sobre los sentidos sólo podría terminar en la derrota de la mente, con la diferencia de que ahora la lectura de un aparato parecía haber obtenido una victoria tanto sobre la mente como sobre los sentidos (1993, pág. 302).

Interpreta Arendt que aquel terreno en el que el instrumento “ganó” sobre la mente y los sentidos fue la *confianza*. La duda que fundamenta la actividad de pensar habría sido acogida por Descartes como un método, un instrumento técnico para “producir” aquella *verdad* que antes de la modernidad se encontraba en el ámbito de la inteligibilidad y de las relaciones humanas. A partir de allí, la filosofía cartesiana y con ello, la época moderna comenzaría a ser *acosada* por dos pesadillas a saber: a) “que todo es sueño y no existe la realidad” y b) “que no es Dios, sino un mal espíritu, quien gobierna el mundo y se burla del hombre” (1993, págs. 304-306).

Con la primera, Arendt llama la atención acerca de la duda incesante sobre la vigilia —sobre la “realidad del mundo y de la vida humana” —ya que si “no se puede confiar en los sentidos, ni en la razón, ni en el sentido común, cabe perfectamente que todo lo que consideremos realidad sólo sea un sueño” (1993, págs. 304- 305). En tanto el entendimiento dejó de abrirse a toda la verdad y la visión humana dejó de ser capaz de verlo todo: la inteligibilidad, “lo claro y lo distinto”, dejó de ser demostración de *verdad* (1993, pág. 303),¹⁷⁹ incluso frente a las relaciones humanas. El mejor ejemplo de la pesadilla de la desconfianza se encuentra en “la representación cartesiana de un Dios que nos engaña” en la cual se encarna el *miedo* a la seguridad que da la mente (2006b, pág. 123).

Mientras tanto, y con la segunda pesadilla, Arendt llama la atención sobre la *desconfianza* sembrada en un hombre que “si bien tiene el concepto de verdad es incapaz de alcanzar verdad alguna, de estar seguro de algo”. En esta última pesadilla, de amplias implicaciones para la concepción de una ética moderna, el hombre no habría acabado con la *aptitud* por la verdad, la realidad, la fe, o por la aceptación ineludible de que éstos son testimonios de los sentidos, sino que habría perdido —en medio de los descubrimientos y la duda— la seguridad que le acompañaban, “la certeza que anteriormente” iba en ellas. A partir de

¹⁷⁹ Quizás es allí en donde se tropieza Kant con el *noúmeno* que al final no es cognoscible y a la que se accede sólo por medio de la moral.

entonces, se creyera en lo que creyera, se sintiera lo que se sintiera, el hombre asumió que siempre se encontraba en un error y con ello la certeza de la verdad se difuminó. Sobre la condición propia del *Ser* «humano» se consumó la perversidad, en una especie de espíritu malo, un dios engañador en estado de impureza constante.

En el relato que construye Arendt sobre la filosofía cartesiana, aquel terreno ganado a la mente y a los sentidos, por gracia de los instrumentos y la técnica, el hombre cayó damnificado: sin “certeza en la verdad” y con un celo sin precedente por la veracidad¹⁸⁰. Lo único que quedó fue la existencia de «una verdad» y la convicción de *una realidad objetiva* que no fue sometida al desafío, al que sí fue sometido la mente y los sentidos.

En la acogida de estos ideales es en donde cambian los principios morales, en consonancia con las necesidades de los científicos, quienes al estar organizados para “encontrar caminos y medios con los que atrapar a la naturaleza [a través de] experimentos e instrumentos” con los que intentaban desentrañar los secretos, prescribieron

las normas de conducta y los nuevos modelos de juicio. Si antiguamente la verdad residió en la especie de «teorías»¹⁸¹ que desde los griegos significó la mirada contemplativa del espectador interesado en —y que recibía— la realidad que se revelaba ante él, ahora la cuestión del éxito se impuso y la prueba de la «teoría» se convirtió en prueba «práctica», funcionara o no funcionara” (1993, pág. 306).

La *desconfianza*, y no la *duda*, se habría convertido en el principio de la filosofía y de la ciencia moderna y, dado su “liderazgo” en la Ilustración, también de la moralidad. Aquel *cogito, ergo sum*, para Arendt, no surgió en Descartes de una autocerteza del pensamiento, lo cual lo habría dignificado, sino “que era una mera generalización de un *dubito ergo sum*” (1993, pág. 306). Una deriva *lógica* que terminó por desplazar las “viejas cuestiones metafísicas” hacia “una gran variedad de introspecciones” con

¹⁸⁰ Se trata de un relato que, como se ve, sitúa al autor de las nuevas ideas en la invención de Galileo y no en Descartes. Para ella, fue el acontecimiento de la invención del telescopio los que cambian el mundo, y no las ideas (Arendt H. , 1993, pág. 300).

¹⁸¹ En otro ámbito Arendt advierte de esta paradoja, “si por lo tanto, la ciencia actual apunta en su perplejidad a los logros técnicos para «probar» que tratamos con un «auténtico orden» dado en la naturaleza, parece que ha caído en un círculo vicioso, que cabe formular así: los científicos formulan sus hipótesis para disponer sus experimentos y luego usan dichos experimentos para comprobar sus hipótesis; durante toda esta actividad está claro que tratan con una naturaleza hipotética” (1993, pág. 313).

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

las cuales se inició un camino para encontrar el aparato sensual o cognitivo, la conciencia y los procesos psicológicos y lógicos.

De la mera certeza lógica de que al dudar de algo conozco un proceso de duda en mi conciencia, Descartes sacó la conclusión de que esos procesos que prosiguen en la mente del hombre tienen certeza por sí mismos, que pueden convertirse en el objeto de investigación en la introspección (1993, pág. 306).

Sólo que la preocupación por la *introspección* o por la *mente* no se relacionaba con el estado del hombre, sino que centraba su interés en el contenido cognitivo de la conciencia. Esa sería en realidad la esencia de la *cogitatio* cartesiana en donde el *cogito* significa *cogito me cogitare*, que llevó a establecer lo que antaño era *objetum*, en *subjetum*. Se llega con ello al “subjetivismo radical” (2002a, pág. 72).

El interés en la introspección se centró en la producción de la certeza por parte de la mente, pues al fin y al cabo en dicha actividad “se habría hallado” o fabricado hasta la propia *existencia* del «yo». Pero, en realidad lo dado en este proceso de introspección no habría sido la conciencia de sí, sino el *funcionamiento de la conciencia* en donde era viable encontrar la verdad. Dicho funcionamiento constituía el lugar en donde se podía asegurar “una realidad mundana dada a los sentidos y a la razón” y es en éste y sólo en este mecanismo en donde se podría confirmar “fuera de duda la realidad de las sensaciones y del razonamiento; es decir, la realidad de los procesos que se dan en la mente” (1993, pág. 307). Tras darse cuenta de que un *proceso* se desencadenaba dentro de sí mismo,

la mente de este hombre —para seguir en la esfera de las matemáticas— ya no considera que «dos más dos son cuatro» como una ecuación en la que dos términos se equilibran en una evidente armonía, son que entiende dicha ecuación como expresión de un proceso en el que dos más dos se convierten en cuatro con el fin de generar posteriores procesos de suma que finalmente llevarán al infinito (1993, pág. 310).

Tras Descartes, la *razón* pasa a *ser consciente* de las consecuencias y el racionamiento como actividad, se convierte en “cálculo de las consecuencias”. Este procedimiento pasó a ser asumido como “una función del cerebro, con el resultado de que los instrumentos electrónicos sirven mucho mejor para cumplir estas funciones” (1993, pág. 346). En este cálculo sobre la razón, acontece para Arendt una “deriva moral” al despreciar el *sentido común* de las relaciones humana a favor de una

«verdad» científica fundada en el *sensus privatus* que Kant habría llamado «*Eigensinn* lógico» (Arendt H. , 2003a, pág. 120).

En tanto el propio pensamiento se admite como una “fábrica de cálculos” («*calculator*»), el hombre no tiene otro criterio, sino el sentido interno: en términos de placer y de dolor. Pero esta afirmación no se inclina a ninguna visión propia del hedonismo antiguo que valoraba al placer como sentido central de la existencia. El criterio moral se *produce* en el dolor y el placer ya que, siguiendo el razonamiento de la introspección, en éstos “me doy para mí” en la medida en que “estoy dentro de mí”.

Dado que el conocimiento sólo proviene del sentido *producido* al interior, la matemática se convierte en su ideal más elevado, pero ya no como conocimiento de “formas ideales dadas fuera de la mente, sino de formas producidas por una mente que en este caso particular ni siquiera necesitó el estímulo -o, más bien, la irritación—de los sentidos por objetos distintos a ella misma” (1993, pág. 307). La valoración de la acción humana se había terminado por ajustar a estas directrices.

La acción de los científicos, puesto que actúa en la naturaleza desde el punto de vista del universo y no en la trama de las relaciones humanas, carece del carácter revelador de la acción, así como de la habilidad para crear relatos y hacerse histórica, factores que juntos son la fuente de donde surge la plenitud de significado que ilumina a la existencia humana. En este aspecto existencialmente de suma importancia, la acción se ha convertido además en una experiencia para unos pocos privilegiados, y esos pocos que aún sabe lo que significa actuar tal vez sean menos que los artistas, e incluso su experiencia más rara que la genuina experiencia del mundo (1993, pág. 348).

El sentido interno termina siendo sobrevalorado y el razonamiento se convierte en un ejercicio de cálculo desvincula del mundo (2006b, págs. 499-500). Con éste se acepta el “juego de la mente consigo misma”, sólo posible cuando se cierra a toda realidad y únicamente se «siente» a sí misma. Al estar el hombre retirado del mundo, el razonar se convierte en una actividad en la que, para todos, “dos más dos es igual a cuatro”. Allí no hay espacio para el reconocimiento del otro. Sólo se acepta como válida la lógica en el cálculo endogámico del modelo.

Cuando la mente humana, con independencia de los sentidos, no cuenta ni con *el otro* ni con el *mundo* para tener certeza o seguridad, lo que le queda es el razonamiento lógico que tiene por premisa lo autoevidente. No se pueden *pervertir* las normas elementales de la evidencia que nos

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

dicen que dos más dos son cuatro. Por tanto, las verdades del razonamiento lógico se pueden establecer como seguras o ciertas cuando la “garantía mutua” del sentido común ha desaparecido (2006a, pág. 639). El problema es que esta verdad se encuentra vacía, pues no “revela nada”¹⁸². De allí que estas verdades, al igual que las experiencias, carezcan de significado. La razón y la racionalidad adquieren mayor relevancia que el entendimiento en los pronunciamientos morales porque, en primer lugar, dado que nadie interfiere en la *producción* de la *verdad*, “el hombre no tiene porqué hacer frente a nada ni a nadie sino a sí mismo” (1993, págs. 306-307), y porque, en segundo lugar, se admite que “no sólo soy, sino que tengo también un signo seguro de cómo debo comportarme” (2006b, págs. 499-500).

En definitiva, para Arendt, la deriva moral se consolida en la construcción según “el modelo del «sentido interno»” de una lógica que parte por la aceptación implícita de que “la mente sólo puede conocer lo que ha producido y retiene [...] dentro de sí”. Así, el pensamiento y su esfuerzo por entender el mundo es ahogado por el sentido interno provisto de un “exceso de introspección”, y a manera de colofón de la *conciencia moral*, el *sentido común* —lo que tienen en “común los hombres”— es retirado definitivamente como orientación del mundo, del mundo de la caverna. En su reemplazo se asume que aquello que tienen en común los hombres son unas estructuras de la mente o, como Clifford Geertz lo llamaría, una “unidad psíquica de la humanidad”.

Como se ve, la deriva moral, según nuestra interpretación de la reflexión arendtiana, se forja en la deliberación cartesiana gestada en el hecho histórico de la invención del telescopio. En ella, aquella *res cogitans*, afirmada por Arendt es una

criatura ficticia, sin cuerpo, sin sentidos y completamente desamparada, [que] no podría saber que existe algo como la realidad, ni sospechar la posible distinción entre lo real y lo irreal, entre el mundo común de la vigilia y el no-mundo privado de los sueños [...]. El *cogito ergo sum* es una falacia porque, como señaló Nietzsche, del *cogito* sólo se puede inferir la existencia de *cogitationes*; el *cogito* es sujeto de la misma duda que el *sum* (2002a, pág. 73).

Podría decirse que el *cogito* habría metido en la prisión de “la conciencia de sí” a la conciencia moral. En esta prisión, el «yo» se pierde en

¹⁸² Frente a ello dirá Arendt, “definir la consistencia como verdad, tal como hacen algunos modernos lógicos, significa negar la existencia de la verdad” (2006a, pág. 639)

la contemplación interior, del movimiento constante en la *mente*. De ahí que gran parte de la filosofía habría terminado en la epistemología, y esto explica por qué en su reflexión el hombre cada vez está más lejos de reflexionar sobre su propia existencia. Pero al mismo tiempo, en este exceso de la *conciencia de sí*, la visión sobre la *vida política* se agota antes de ser vida, ya que en ella no se buscan sentidos en referencia a un mundo común. Será esta *conciencia de sí* la que habría dado pie a la barbarie.

lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia marginal habitualmente sufrida en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez se ha convertido en una experiencia cotidiana de nuestro siglo (2006a, pág. 639).

La reflexión que Arendt hace frente a los presupuestos cartesianos termina precisamente confrontando el “subjetivismo radical” del *cogito*. Lejos de cualquier interés epistemológico y cerca de su interés en resolver en cuestiones morales que impone una “ética de responsabilidad”, emprende su estudio sobre las actividades de la mente con la cual sólo pretende aterrizar la *ética* a la *vida política*. Lo hace bajo la premisa que tales presupuestos frente al mundo ya no son convincentes, y han perdido su validez. Utilizando la reflexión de Nietzsche que advierte que si bien no se puede afirmar la muerte de Dios, lo que se ha de afirmar es que lo que ha muerto es el *pensamiento* tradicional de Dios, de la filosofía, de la metafísica y del positivismo (2002a, págs. 36-38). Este acontecimiento se pliega en la impotencia que, para comprender la experiencia y existencia del hombre, ofrece la distinción entre dos mundos, y la localización de las *verdades eternas*.

En medio de la *muerte* o pérdida de validez de dichas cuestiones, “por mucho que nuestras formas de pensar estén implicadas en dicha crisis, nuestra *capacidad* de pensar no está en juego; somos lo que los seres humanos han sido siempre: seres pensantes (2002a, pág. 38)”. Así, Arendt llega a una conclusión que podría equipararse a la de Descartes en los albores de la modernidad, sólo que a diferencia de él, la advertencia que hace es precisamente sobre la temporalidad de dicha afirmación. Esto es, Arendt reconoce precisamente la riqueza de la experiencia sobre las falacias metafísicas y epistemológicas para las actividades básicas del espíritu: el pensamiento, la voluntad y el juicio, actividades con las que el hombre se introduce y se hace cargo de su participación en el *mundo*.

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

8. El soporte de la conciencia

Yo estoy aquí obligado por la historia. Por defender una opción de vida. ¿Sabe por qué entré a las autodefensas? Porque yo que soy de una familia educada, con buena posición social, sólida económicamente. Porque me cansé del ELN y las FARC, de sus abusos en general, y de los de Ricardo Palmera [Simón Trinidad], en particular. Hubo un tiempo en el Cesar [Departamento] en el que nos tocaba ir de rodillas ante estos grupos guerrilleros a pedirles que no nos boletearan más, que no nos extorsionaran más, que no nos secuestraran más, que no nos asesinaran más, que no nos robaran más nuestro ganado, que nos dejaran vivir en libertad. Yo me armo y me defiendo. A mí no me dejaron opción.

Testimonio Rodrigo Tovar, alias “Jorge 40” (T.33)
Comandante Bloque Norte «AUC»

Y estando uno afuera [del grupo paramilitar] se da cuenta de muchas cosas. Cosas de que ya es tarde para uno arrepentirse. Ya igualmente tiene su conciencia, no tranquila pero sí está con la conciencia remota. Y sí, hay muchos casos que lo dejan marcado para toda la vida. Cosas de que nunca se van a olvidar [...] Y cosas mal hechas que se hicieron también. Pero eso sí, que la gente entienda que no les va a aparecer la familia ni mañana, ni pasado ni dentro de diez años, ni dentro de 50 años. Toca pedirle a las ánimas. Que no las van a encontrar. Si aparecerán mucho serán el 5%. De resto están las personas en los ríos, en el Magdalena y en el bajo Cauca.

Testimonio N.N. (T.26)
«AUC»

[En la masacre del Salado] hubo torturas, hubo muchas torturas para que la gente hablara. A veces las informaciones no son veraces, no son efectivas ni contundentes. Entonces las torturas eran para que algunos dijeran la verdad. [Durante la masacre] me dio dolor por una niña que los padres eran colaboradores de la guerrilla. Una niña como de seis años y fue asfixiada con una bolsa por orden de Rodrigo Mercado. Fue asfixiada, o sea menos mal no le dieron tiro ni nada. O sea, me dio vaina [pena], pero bueno esa es la guerra ¿no?

Testimonio Juan Vicente Gamboa, alias “Pantera” (T.24)
Paramilitar Bloque Héroes de Los Andaquíes, Cacique Nutibara «AUC»

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

En los testimonios siempre se revelan intenciones, justificaciones y dudas. Todos estos contenidos son elaboraciones mentales con las se busca una constante reconciliación sobre la forma en que el hombre ha aparecido en el mundo. En estos testimonios, la reflexión se hace obligatoria frente a la memoria porque frente a ella el hombre se convierte en testigo y tiene la posibilidad de hacerse cargo de sus propias acciones. De alguna forma, el hombre encuentra en el uso público de la *palabra* esa oportunidad en donde se plantea la conciencia que se ve forzada a reaparecer porque el recuerdo parece volver sobre la existencia del hombre actual.

Siguiendo el estudio de Arendt, la violencia y el *mal* que deja en el mundo no se puede prever debido a que la acción humana es incierta y contingente. No obstante, con ello no se admite condena alguna para el hombre pues, como se ha dicho, el hombre es quien lo introduce en el mundo y dicha potencialidad se subordina a la actividad la conciencia moral. El hombre tiene la posibilidad de resistir la tentación del mal por el movimiento de la conciencia moral.

La actividad de la conciencia, después de advertir su ausencia en los testimonios del proceso judicial a Eichmann y del debate en torno a su planteamiento sobre la *banalidad del mal*, se plantea como la siguiente instancia a abordar en su esfuerzo por reconocer el hecho esencial de la *vida política* ausente en los regímenes totalitarios. En el continuo cuidar de las cuestiones centrales de la *condición humana* (natalidad y la pluralidad), Arendt presenta un estudio sobre la *vida de la mente* o del espíritu en el que se parte por reconocer la presencia de tres actividades. La voluntad, el pensamiento y el juicio se han de comprender como movimientos continuos y constantes en los que el espíritu enfrenta la temporalidad de su existencia en el retiro (parcial) de la *acción*; movimientos con los que el hombre busca significado al mundo de las apariencias, se presenta en él como un particular y se pronuncia sobre él.

La diferencia de estos movimientos, según lo interpretamos, parte de su relación con el tiempo y con el mundo. Mientras que de ninguna forma se pueden asumir como niveles o instancias de un proceso, el pensamiento se vincula al pasado. Mientras el pensamiento mantiene su retiro total a la acción y escudriña en sus recuerdos, la voluntad y el juicio, aunque en el retiro, mantienen respectivamente los ojos abiertos al mundo de las apariencias en el presente y, de cara al futuro, lo valora.

Estos elementos de diferenciación plantean una absoluta distancia con aquella visión tradicional de la *conciencia de sí* fundada en un “yo interior coherente y cohesionado”. En la visión arendtiana, se plantea la idea de un

“yo múltiple, formado por tres facultades diferentes y enfrentadas entre sí, que en ningún caso podrían ser reducidas a una sola” (Prior Olmos, 2009, pág. 95). Son actividades que lejos de plantear sentidos últimos, criterios fijos o instancias reguladoras, tienen presente la fragilidad del *espacio público*, “la extrañeza no eliminable del mundo, la imposibilidad de una plena apropiación” (Quintana, 2012, pág. 55).

8.1 Pensamiento: memoria y coherencia

El dominio del *pensamiento* se encuentra en el retiro de la acción, en medio de la sustracción del mundo de las apariencias, pero ello no significa que la actividad se realice en el aislamiento o en la contemplación platónica, sino que se realiza cuando la acción se interrumpe. De esta forma, el pensamiento sólo es posible en un “detenerse –a- pensar” (Arendt H. , 2002a, pág. 101) y en aquella interrupción, *pensamiento* y acto se conciben como un mismo acontecimiento. No hay proceso; no hay ni acto previo ni posterior a la actividad. El pensamiento emerge del pensar como una “chispa que salta del diálogo de la soledad [y] cualitativamente, tiene tanto y tan poco en común con el acto de pensar como el roce de las piedras con el brillo de la chispa. Un pensamiento nunca puede «demostrarse», sólo engendrarse como la chispa (2006b, pág. 221).

En tanto no se estima como proceso, el pensamiento no es resultado del acto de pensar. Éste, a diferencia de la cognición, no produce resultados verificables, ni genera conocimiento de ningún tipo; no construye nada, ni tiene ningún carácter heurístico; tampoco produce definiciones, proposiciones prácticas o categorías, ni representa utilidad alguna para la sociedad, ni siquiera en su forma de manifestación. En definitiva, esta actividad no incide ni transforma el mundo, así como tampoco puede establecerse como lugar de especialización del hombre (i.e. “el filósofo”).

La negación de aquella utilidad, sólo reclamada en la sobrevaloración del *homo faber*, no significa que esta actividad sea irrelevante. Su trascendencia se encuentra en el carácter autodestructivo con el que se busca sentido y orientación en el mundo de las apariencias y con el cual *podría* dar inicio a algo. Se trata de una actividad que mantiene viva a la mente en la medida en que evita su “comodidad” en la continua generación de dudas sobre sí misma (2002a, pág. 40). Aunque no *crea* conceptos ni categorías, piensa *sobre* ellos, y *desde* ellos (Arendt H. , 2007, págs. 169-171).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Esto es posible porque —para Arendt¹⁸³— los conceptos, aunque identifiquen cosas, siempre esquivan las definiciones, y en esta apertura e inaprehensión, la actividad autodestructiva resquebraja las guías, y “socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética” (2002a, pág. 198). Cuando el “viento del pensar” sopla, “tiende a descongelar una doctrina, una definición, un concepto” (2007, pág. 174) y es allí en donde el *ser es liberado* para la acción.

Dado que en esta actividad acontece la *natalidad*, también es el lugar donde se revela el *quien* de la acción¹⁸⁴ (2006b, pág. 12). Sólo que, aunque esta actividad es exigible “a cualquier persona en su sano juicio con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener” (2002a, pág. 40), no todos están dispuestos a correr riesgo de la doble parálisis a la que obliga esta actividad. Doble parálisis porque en ésta el hombre ve interrumpidas las actividades cotidianas en el mundo de las apariencias y, en la actividad del pensar, se da cuenta “que aquello que servía como guía de actuación (doctrina, concepto, definición) ya no sirve frente a los casos concretos de la vida” (2007, pág. 174).

En medio de esta parálisis, el *pensamiento* encuentra su relevancia práctica en la posibilidad de reconciliarse continuamente con aquel mundo en el que habita gracias a que con éste se busca continuamente significados (2002a, págs. 40-41) o sentidos, el cual, aunque sea de forma efímera, se alcanza en al lograr un acuerdo consigo mismo en medio de las contradicciones (2007, pág. 178; 2002a, págs. 205-208).

El pensar, en efecto, se relaciona con la necesidad humana de hallar sentido y de orientarnos en el mundo en el que cada quien nace como extraño y nunca dejará de serlo por completo, pues tal extrañeza se relaciona con la diferencia irreductible de cada quien, con la pluralidad del mundo y la finitud de la existencia. Por eso el pensar nunca se contenta con sus resultados, y por eso los sentidos que halla no solo permanecen inciertos, sino que también se repiensen ya siempre de nuevo, en un

¹⁸³ Esta posición es importante para comprender el asunto de la narratividad pues es en la clausura en que son pensados los conceptos en donde la actividad narrativa se diluye.

¹⁸⁴ Se trata de una afirmación que va en consonancia con Heidegger, y a con la cual Arendt admite que en la experiencia íntima del pensamiento se halla la identidad de ser (*Seyn*). Con ello el pensamiento es entendido como el ser del hombre, en el sentido del ser que proviene del ser (*Seyn von Sein*) (2006b, pág. 12).

movimiento indefinido que deshace «cada mañana, como Penélope con su velo, lo que termina la noche anterior» (Quintana, 2012, pág. 58).

Sólo que resolver las contradicciones y hallar la reconciliación con el mundo a través del significado no corresponde a ninguna *verdad*. Asumirlas como paralelas es una falacia metafísica que “consiste en interpretar el significado según el modelo de verdad” (2002a, pág. 42). De hecho, y contrario a las convicciones de la modernidad, el *pensamiento* se aleja de la verdad en vez de acercarse a ella, pues la “verdad” siempre será el comienzo de la actividad, antes que ser el final. En el *pensamiento*, a la *verdad* se le otorga “el honor que le corresponde, o damos testimonio de que estamos afectados por ella” o también “nos entregamos a una especie de pensar en torno a la verdad que normalmente conduce al error” (2006b, págs. 474-475). En esta actividad nunca se alcanza la verdad y por ello sólo termina con el final de la vida”.

Por la constante destrucción de la verdad que se plantea en el *pensamiento*, en esta actividad no hay bahías, ni lugares estables; siempre existe un estado indefinido e transitorio en el que continuamente se deshace la labor realizada, para rehacerla (2007, pág. 167). La única instancia a la que se engancha es a la *memoria*, pero no para obtener algún tipo de seguridad, sino para regresar sobre ella una y otra vez en la búsqueda de orientación por el mundo. De allí que se puede afirmar del *pensamiento* que éste *es* memoria en tanto se mueve en el *recuerdo* y con ésta salta la mencionada *chispa* en el diálogo de la soledad.

Pero ello no significa que la actividad *pertenezca* al pasado, sino que discurre en la lucha entre dos fuerzas opuestas en donde el *pasado* no quiere perder terreno frente al futuro y se hace *presente*. Por ello, durante el desarrollo de esta actividad, la continuidad del tiempo se descompone en conjugaciones gramaticales del pasado del presente y del futuro (2002a, pág. 233). De lo que se deduce que el pensamiento no es atemporal, sino que por el contrario su aprehensión del tiempo es condición *sine que non* de sus posibilidades de existencia y de la singularidad del “yo pensante”. Esto último se ubica en esa hendidura entre el pasado y el futuro, y es allí en donde se interpretan “los instantes” y se actualizan los sentidos.

El valor de la memoria y del recuerdo para la cuestión ética se hace evidente. Antes de escribir *La vida del espíritu*, Arendt lo intuía así:

Los mayores malhechores son aquellos que no recuerdan porque no han pensado nunca en el asunto, y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos. Para los seres humanos, pensar en asuntos pasados significa

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

moverse en profundidad, echar raíces y estabilizarse de este modo a sí mismos, de forma que no se vean arrastrados por nada de lo que ocurra: el *Zeitgeist* o la historia o la simple tentación. El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites, puede llegar a extremos inconcebibles y arrasar el mundo entero. (2007, pág. 111)

Gracias a la *memoria*, que le sirve de contexto a la actividad del *pensamiento*, el hombre puede orientarse, dejando de lado el presunto limbo que implicaría el hacer y deshacer si la memoria no existiera. Pero, además, por la *memoria* el hombre puede dar firmeza a aquel mundo de las apariencias cuyo carácter es precisamente no ser firme (2007, pág. 167).

De alguna forma, lo que hace el *pensamiento* es buscar la estabilidad aunque nunca lo logre. Es por ello que con este movimiento de la mente no es posible establecer criterios o principios morales previos a la acción. A lo que puede llegar es a criticar y cuestionar una y otra vez creencias tenidas como incuestionables. Esta consideración, fundamental para la *ética reflexiva* de Arendt, coincide con la visión socrática según la cual lo único que sabe es que no sabe, es decir, que no posee verdad absoluta más que la que lo obliga a confrontarse con opiniones y prejuicios que no son estáticos.

La confrontación es posible en el *pensamiento* porque, aunque en el mundo de las apariencias el “yo pensante” se conozca como *uno*, en esta actividad hay algo así como la presencia de más de *uno*. Lo relevante de este *dos_en_uno* en el que se representa aquel diálogo se halla en la idea de que en la singularidad del pensar se encuentra *la diferencia* propia de este mundo de pluralidad, la cual sólo es posible porque el hombre vive *en* el influjo que provoca la propia pluralidad. Dicho de otra forma, en el *pensamiento*, la pluralidad atraviesa y divide al hombre convirtiéndolo en un *dividuum singularizado* (singularidad) y evitando que sea un *individuum* o ser aislado carente del influjo humano (Quintana, 2012, pág. 61).

La confrontación permitida por la pluralidad, además de permitir el diálogo del hombre consigo mismo, le otorga la posibilidad al hombre de hallar sentido siguiendo algo parecido al principio de no contradicción (2006b, pág. 424) en el que el hombre intenta ser coherente consigo mismo. No obstante, esta coherencia no se hace al interior de sistemas deductivos, ni desde proposiciones, ni por operaciones lógicas, ya que ello no sólo sería someterlo a premisas —cuyo carácter siempre es arbitrario—

(2006b, pág. 546), sino a disolver la “fuerza real” en la *praxis* de esta actividad¹⁸⁵.

Aquel diálogo que busca el sentido en la coherencia consigo mismo corresponde a un estado de *vigilia* en el que precisamente el “yo pensante” se ve obligado a superar el temor de la contradicción o aquel “miedo a romperse, a no permanecer como uno”, y que para Swazo fundamenta la actividad del pensamiento propuesta por Arendt (2002, pág. 237). La presencia de la contradicción y el temor frente a ella conminarán al hombre a decir qué *no* hacer. Se trata de una resolución en negativo por la que el hombre hará frente a la aparición del *mal*, pues por ejemplo, “¿quién querría ser el amigo de un asesino y vivir junto a él? Ni siquiera otro asesino desearía eso”.

Dicho lo cual, es posible señalar como principio de aquella *ética de la reflexión* el hecho de que “es preferible sufrir el mal que hacerlo” (2002a, pág. 210). Con base en este principio, el “yo pensante” supera la contradicción al alcanzar un acuerdo consigo mismo y tras evitar, con su inhibición, la posibilidad de cometer una injusticia.

En el retiro que ofrece el *pensamiento* el hombre puede mantener una especie de posesión del sujeto sobre sí, en el sentido de que la coherencia consigo mismo hace posible mantener la integridad del individuo, y definir el *quien* en la acción. En este sentido se plantea una base ética del sujeto ya que “es malo cada acto con cuyo agente yo no podría vivir”. Se trata de un esfuerzo del hombre por *Ser*, desde lo que “no quiero Ser”. De allí que, como advierte Laura Quintana:

El mal más terrible que pueda concebirse fue [es] cometido por «nadies»: por individuos que, al protegerse de los efectos disolventes y aporéticos del pensar, se volvieron incapaces de actualizar la diferencia en su unicidad y de constituirse en esas singularidades divididas, con ello, incapaces de volver sobre sí y sobre el hecho, incapaces de recordad, de moverse en la dimensión del pasado, de echar raíces, de encontrar algún obstáculo que pudiera detenerlos ¹⁸⁶ (2012, págs. 60-61).

¹⁸⁵ Además, se ha de recordar que es una de las críticas a las que Arendt llega en su reflexión sobre las limitaciones que impone al pensamiento moderno la convicción de la conciencia de *sí mismo* a partir de la deducción del *cogito cartesiano*.

¹⁸⁶ Esta visión de ninguna manera puede integrarse a la idea de la “estupidización” argumentada por la filosofía crítica de la Escuela de Frankfurt. Existen varios argumentos que pueden desmontar este paralelo, pero el primero de ellos a destacar podría establecerse en el discurso del predeterminismo forjado en la discusión sobre la masa y la sociedad de masas (Adorno & Horkheimer, 1969)

8.2 Voluntad: incertidumbre y libertad

Mientras el movimiento del *pensamiento* se da en la absoluta distancia del mundo de las apariencias, la *voluntad* y el *juicio*, aunque lo hagan en el retiro, sí se enfrentan a la realidad de este mundo. Con los ojos abiertos a ella, la *voluntad* se ha de comprender como *promotora* o *iniciadora* de la *revelación* del hombre y por ello, es un movimiento vinculado directamente a la *praxis* de la *libertad*.

En esa medida, para comprender el planteamiento sobre la *voluntad* es necesario recordar el carácter indeterminado del hombre quien, como *iniciador*, revela *quién es* cuando da “existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación” (Arendt H. , 2008b, págs. 163-164). En esta indeterminación, el movimiento de la *voluntad* se vincula con el acontecimiento de *Ser* en el mundo de las apariencias, de definición del ser frente a otros (*quién*) y por tanto, de hacernos cargo de *quienes* somos (2006b, pág. 747).

Con la *voluntad*, el espíritu o la conciencia amplía aquella vigilia que el *pensamiento* mantiene desde el recuerdo, y lo hace como proyección del *Ser*. En ese sentido, la *voluntad* parece tener “una libertad infinitamente mayor que el pensamiento, el cual incluso en su forma más libre, más especulativa, no puede escapar al principio de no-contradicción” (2002a, págs. 240-241). La profundidad de la *libertad* que tiene ésta sugiere un enfrentamiento al “puedo” como sentido real del “poder”, ya que en este movimiento se encuentra aquella potencialidad del *Ser* de revelarse una y otra vez en el mundo de las apariencias.

En la filosofía antigua, la *voluntad* era entendida como un “órgano del futuro” y sobre ella se negaba cualquier esencia¹⁸⁷ (2002a, pág. 248). Sin embargo, ni Aristóteles, ni Platón tuvieron en cuenta las voliciones debido a la percepción cíclica del tiempo y del movimiento que tenían y por la cual se aceptaba que “una persona era libre si podía moverse como gustase”, aunque estuviese sometido a al imperio de un eterno retorno (2002a, págs. 249-250). En la filosofía postmedieval, a la sombra del pensamiento cristiano y de su idea rectilínea del tiempo propia de la secuencia histórica de las escrituras, aquella idea que vinculaba la *voluntad* con el futuro cambia ubicando su sentido en la inacción y como potencialidad aneja a la *razón* (2002a, págs. 251-252).

¹⁸⁷ Esta referencia se hacía en términos como *Thelein* o “estar preparado”, *boulesthai* o “ver algo como (mas) deseable” (2002a, pág. 248)

De cara a estas acepciones, Arendt intenta comprender algo así como el origen del movimiento del espíritu que insta a la acción y a la proyección del *Ser*.

La perspectiva que ubica a la *voluntad* con la razón es descartada porque, si bien de ésta se puede admitir que dé órdenes, no se puede aceptar que de éstas se siga la obediencia. Pero si no es la *razón*, serán los deseos. Arendt considera que esta *fuerza* tampoco es válida porque, si bien ello es aplicable al incontinente que sigue sus deseos sin importarle la razón, en otras circunstancias ésta puede resistirse a los deseos y, por ello, el deseo no contiene esa fuerza que insta a la acción (2002a, pág. 289).

Aunque el *deseo* como condición necesaria del movimiento se descarta, lo interesante de esta opción es que *voluntad* y *deseo* no se corresponden. En el reconocimiento de esta diferenciación Arendt recupera el término aristotélico de *proairesis* y lo ubica como antecedente de la idea de *voluntad*. El valor de este término se encuentra en que con él se hace referencia a un *estado mental* precedente de la acción y que se vincula siempre a la “elección entre dos posibilidades” o a la “elección como preferencia de alternativas” (2002a, pág. 248 y 292). Lo relevante para Arendt de este término no es el hecho de la *elección*, sino el *estado* por el cual ésta emerge y cuya particularidad se halla en la presencia de un *antagonismo* natural que “violenta su deseo” cuando permanece continente y “violenta su razón” cuando le vence el deseo.

El valor de este *estado* de antagonismo está en el reconocimiento específico de un conflicto entre razón y deseo, y en que “la decisión entre ambos es una cuestión de «preferencia», de elección deliberada”. Frente a este conflicto, lo que intervendría sería la “*dianoia* o *phronesis*, que se ocupa de lo que está en nuestro poder, y por ello, se distingue de los deseos y de la imaginación, capaces de hacernos aspirar a cosas que nunca podremos alcanzar, como cuando, por ejemplo, deseamos ser dioses ” (2002a, pág. 292).

En la discusión sobre la *proairesis*, Arendt ubica un estado de tensión que vincula al espíritu con el futuro. Relacionado con “la verdad autoevidente, que no deja espacio a asentir o disentir”, y con las pasiones y apetitos con los cuales “parece como si la naturaleza nos quisiera deglutir a menos que la razón nos «obligue» a alejarnos” (2002a, p. 292), el espíritu se enfrenta a lo “que está en nuestro poder”.

La *voluntad*, como estado en conflicto, nos presenta la realidad de un hombre en continua contradicción y que los “filósofos profesionales” intentaron esquivar debido a que la vieron “siempre como una maldición”

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

(2002a, pág. 241). Sería en esta huida, e incluso temor, en donde se habría pasado de considerar la voluntad como una “condición política [...] y un hecho físico” a “una disposición *interior* en virtud de la cual un hombre podía *sentirse* libre [...] cuando en realidad era un esclavo o era incapaz de moverse”. En otros términos, se habría preferido sortear el asunto de la voluntad y el tema de la revelación humana (*libertad*) en terrenos seguros y estables, dejando de lado precisamente la contingencia y la incertidumbre que le son anejos.

Pero con esta crítica no se niega que la voluntad esté vinculada a la intimidad del hombre. De hecho esta actividad compromete al “yo” como unidad. Aquí se puede situar la pertinencia del pensamiento de Pablo de Tarso quien, aunque asocia la voluntad con el *querer*, lo que ve relevante en este acto es la pugna interna que atraviesa al hombre en una especie de escisión estructural “del que manan [rotos] sus actos y deseos y que impregnan [de mal] sus obras” (Prior Olmos, 2009, pág. 140). Por esta pugna San Pablo habría asumido la voluntad en la elección entre “el yo-quiero y un yo-no-quiero; esto es, y teológicamente hablando, entre la obediencia y la desobediencia” (Arendt H., 2002a, págs. 299-300).

La intuición de San Pablo, señalada por Arendt, dice que la *voluntad* es un *movimiento* que acontece en sí mismo, dado que es un estado que no depende más que de sí mismo y que “sólo a nosotros concierne, está en nuestro *poder*” (2002a, pág. 295). En la voluntad por tanto se encontraría la *potencialidad* de revelación, de natalidad del «hombre».

No obstante, situar el movimiento en medio de una tensión o contradicción, llevaría a asumir precisamente lo contrario, que la *voluntad* es impotente. Esta aparente aporía es resuelta desde la visión de Epicteto, quien habría situado dicho *poder* en el hecho de que ésta sólo puede querer lo que *es*, ya que su primera decisión siempre será “no querer lo que no puede obtener, y dejar de no-querer lo que no se puede evitar”. En esta idea, aquella aparente impotencia se niega al situar el *poder* del movimiento de la *voluntad* en la apertura a la realidad. Allí es en donde establece el que elige sobre el “yo-puedo” y en donde se encuentra su fuerza efectiva, la “fuerza” de la *voluntad*. Dice Arendt: “la realidad para *mí* adquiere su cualidad de ser realidad a partir de mi aquiescencia o consentimiento, el cual sólo puede borrarse por la misma voluntad” (Arendt H., 2002a, pág. 314).

La *voluntad* sólo posee su *poder* de cara a la realidad, pero aún así la tensión del movimiento se mantiene y sobre ella también se habría pronunciado quien para Arendt es el “primer filósofo de la voluntad”,

Agustín de Hipona. En su defensa de la Trinidad se habría enfrentado a la relación entre esta actividad y el *mal*. Lo que, en interpretación de Arendt, San Agustín alcanzó a divisar es que la voluntad reside en la capacidad misma de oposición. La voluntad *vive* o se mantiene activa precisamente en el desdoblamiento de “dos voluntades” o concretamente en la fluctuación entre que *querer* y *no-querer* (*velle* y *nolle*), en donde la contravoluntad (no querer) tiene la misma capacidad afirmativa que el querer.

Este *nolle* nada tiene que ver con querer -no—querer y puede ser traducido como yo-no—quiero, porque sugiere ausencia de voluntad. *Nolle* es tan activamente transitiva como *velle* y es también una facultad de la voluntad: si quiero lo que no deseo, no —quiero mis deseos y, del mismo modo, puedo no-querer lo que la razón me dice que es correcto. En cada acto de voluntad hay un yo-quiero-y-no-quiero implicado (Arendt H., 2002a, pág. 321).

Si bien frente a la fluctuación de la *voluntad* se podría establecer la idea de una causalidad entre estas “dos voluntades”, Arendt advierte que es algo justamente distinto, ya que si se intenta indagar la causa de la volición, esto nos llevaría a plantear la anterior y la precedente a ésta. Si bien los actos de la voluntad lo son porque se orientan a algo, éste último no es determinante. En otros términos, la genealogía de la *voluntad* no se puede asumir como su principal cualidad, ya que ésta corresponde más a un *hecho* que sencillamente se consume en su “facticidad contingente” (2002a, pág. 322), en la fluctuación de voluntades con independencia de si son “buenas o malas”. Y ésta es quizás la primera gran conclusión a la que llega Arendt en su estudio sobre la voluntad.

El carácter de este movimiento es coherente con la contingencia de la acción. Ella no decide nada, no elige nada, sino que, por dicha fluctuación y tensión, se impele a la *resolución*, la cual es -por decirlo de alguna forma—su *curación*.¹⁸⁸ Para Arendt, el “problema básico” de la *voluntad* es que,

¹⁸⁸ Advierte Arendt que Agustín y luego Duns Escoto, habrían pensado que esta *curación* sólo se alcanza en la “unificación última que se encuentra en el *Amor*” esto es, al atar el *espíritu* al objeto visible (2002a, págs. 335-336). Por esta unificación, el “alma pesa” (2002a, pág. 329) en tanto se encuentra atada al objeto sobre el que el *espíritu* se mantiene extasiado en un disfrute permanente. Según esto, la *voluntad* no puede alcanzar por sí misma el disfrute que proporciona el *amor* y lo único que puede hacer es “decidir cómo *usar* la memoria y el intelecto” referidos a un fin concreto. No obstante, la *voluntad* no sabe cómo usarlos y “siguiendo a Agustín, nunca está satisfecha, porque la «complacencia es la voluntad en reposo» y nada —ciertamente no la esperanza—puede aquietar el desasosiego de la voluntad, «salvo la permanencia», el tranquilo y duradero disfrute de algo presente” (2002a, pág. 335).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

mientras el pensamiento tiene el patrón de coherencia consigo mismo, esta actividad no “proporciona ninguna categoría para lo correcto y lo equivocado”, porque representa el querer en sí mismo” (2006b, pág. 751). En la vida de la mente, el “yo volente” se enfrenta a sí mismo en esa “monstruosa” perturbación del *querer y no-querer* que insta a una indistinguible y contingente *resolución* en el acto. Ésta es la única salida con la que sólo es posible interrumpir la tensión (2002a, pág. 339).

De allí la fuerza proyectiva de la *voluntad* y su vínculo de futuro. Ella representa para la conciencia aquella fuerza que, vinculada a la contingencia, *puede* (poder) promover la acción. No se trata de que la *voluntad* sea la causa de la acción, sino de que esta última sea la resolución de la *voluntad*; en palabras de San Agustín, “o bien, la voluntad es su propia causa, o no es una voluntad” (2002a, pág. 334).

De esta forma, este movimiento del *espíritu* se explica en términos de contingencia y no de causalidad (Prior Olmos, 2009), y éste sería —siguiendo a Escoto—, “el precio pagado muy gustosamente por la libertad”. A la sombra de él, Arendt asegura que en la *voluntad* “la contingencia no tiene asociación derogativa, sino que constituye un modo positivo del ser” (Prior Olmos, 2009, pág. 215). El hecho de que el hombre no tenga capacidad para predecir,

para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismos [que es la misma cosas] es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habilitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos” (1993, pág. 263).

Pero si bien de la *voluntad* no se puede afirmar la previsibilidad de la acción, sí se puede decir que en esta última la *voluntad* sí se proyecta. La cuestión es ¿qué se proyecta?, o lo que es lo mismo ¿qué quiere la voluntad?

Siguiendo la interpretación de Barthold, la respuesta estaría en que se sugiere un impulso al “saber-cómo” que implica un compromiso activo con una situación, con aquella realidad que impide a la *voluntad* ser impotente. Por ello es posible decir que el poder de la *voluntad* empieza en la atención (Prior Olmos, 2009, pág. 147). Mientras el significado se plantea en la motivación al pensamiento, para Arendt es la “búsqueda de conocimiento-como-experiencia” la que motiva la *voluntad*, es la génesis de

“nuestras preguntas por causas”. “¿Podría esta búsqueda de significado y el saber-cómo, provocado por la voluntad, mitigar nuestras tendencias hacia el mal?”. La respuesta que habría dado Arendt es afirmativa ya que la voluntad -siguiendo su lectura agustiniana sobre el *amor*—proyecta al hombre a “nuestro prójimo”(Prior Olmos, 2009, pág. 147).

El valor de la *voluntad* en el estudio de la conciencia se encuentra en la “fuerza vinculante” que representa, en la capacidad para “un[ir] la interioridad del espíritu con el mundo exterior” (Arendt H. , 2002a, pág. 362). Sólo de esta forma, la *voluntad* puede ser efectivamente entendida como fuente de la acción” (Arendt H. , 2002a, pág. 356). Aquella “conciencia tranquila” a la que se hace referencia en la cotidianidad se refiere siempre a aquel impulso resolutivo con el que la *voluntad* dota al *espíritu*; de hecho, ninguna conciencia puede estar tranquila en la inmovilidad de la acción.

Pero si es fuente de la *acción* del hombre, ello no significa que lo sea. La acción es sólo su redentora, y frente a ella, la voluntad podrá o no tener un nuevo conflicto. En este orden de ideas, el hombre es libre de activar sus facultades, de vivir en el conflicto, y es allí en donde la *libertad* alcanza sus límites. Aquí toma sentido lo que Arendt plantea al inicio de su segundo libro de *La vida del espíritu*, en donde señala que

la Voluntad, que se ocupa de proyectos, no de objetos, la que, en cierto sentido, crea la *persona* que es susceptible de ser alabada o reprobada y, en cualquier caso, tenida por responsable, no ya de su actos, sino del «Ser» completo, de su *carácter*” (2002a, pág. 245).

En este mismo sentido, tampoco es válido afirmar que la voluntad sea “mala”; lo malo es la carencia de *voluntad* debido a que sin ella el hombre no puede resistirse al mal al aislarse del mundo de las apariencias. Precisamente aquella idea de la “servidumbre voluntaria” presente en los totalitarismos se puede comprender en la “destrucción del la experiencia”.

De manera más general el hombre moderno experimentó, paradójicamente la pérdida de la experiencia, su empobrecimiento, la incapacidad de ahora en adelante, de verse afectado, de probar una experiencia, de elaborarla, de compartirla con otra, de comunicarla, de acogerla o de rechazarla según las normas del sentido común (Abensour, 2007a, págs. 189-203).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

La *voluntad* en la obra de Arendt puede interpretarse como el perno de la bisagra que une la *vida del espíritu* con la *acción*¹⁸⁹. Sin embargo, Arendt reconoce haber llegado a una especie de *impasse* teórico, en la medida en que se habría llegado a un “«abismo de pura espontaneidad», un “punto opaco” vinculada a la natalidad del hombre, que en la filosofía agustiniana seguida por Arendt “sólo puede ser solucionado o desechado por otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad del juicio” (Arendt H., 2003a, págs. 158-159).

8.3 El juicio y la apertura del pensar

Aquel *impasse* que Arendt parece observar en la contingencia que frente a la acción establece la *voluntad* no responde a ningún miedo a la natalidad y espontaneidad del hombre y al caos que se proyecte en el espacio público; responde a la supuesta “condena de ser libres” que impondría la *voluntad* si no hubiese otro movimiento en el que el hombre tuviera efectivamente en sus manos la posibilidad de elección.

En el contexto de la obra de Arendt, el estudio del Juicio es inconcluso. Sus reflexiones sólo se encuentran en escritos y referencias aislados, en los que se puede estimar una evolución sobre el concepto y la trascendencia de éste en la *vida política*¹⁹⁰. En esta profundización, siguiendo el análisis de Ronald Beiner (2003a, pág. 162), Arendt habría pasado de considerar a un *actor* que “dotado de sentido cívico” se preocupa por la *esfera pública* (2003a, pág. 162), a estimar un *espectador* que en un movimiento reflexivo intenta valorar su propia experiencia confrontándola con el sentido común. En esta última instancia, desarrollada fundamentalmente sobre la interpretación de la obra del Kant, es donde Arendt concreta la disposición moral y política del hombre,

¹⁸⁹ El valor de su discusión no parece haber tenido mucho eco, aunque autores como Paul Ricoeur, bajo sus propias inquietudes, también han estimado la virtud inaugural de una *acción*, siempre contingente. Sobre este valor de la Voluntad este autor francés plantea la que él mismo denomina “la eidética de la voluntad” con la que focaliza su interés de extraer a la experiencia humana los significados y la dinámica de la voluntad. Aunque en este instante es difícil establecer la injerencia real del pensamiento de Arendt en la filosofía de Ricoeur es posible observar con claridad el trabajo paralelo en muchas cuestiones que se entablan en torno al *mal*, la temporalidad y la narratividad.

¹⁹⁰ Para Beiner hay dos momentos en su estudio del Juicio. El primero circunscritos a su ensayo sobre *El Pensar y las reflexiones morales* (2007, págs. 161-186), y segundo, en sus escritos y notas que no iban a ser publicadas y que fueron compiladas en las *Conferencias sobre Filosofía política de Kant* (2003a).

y sobre todo, resuelve la aparente escisión entre política y moral (2003a, pág. 240) aterrizando la *ética* a la vida misma, a la praxis.

8.3.1 Retoma desde las contradicciones kantianas

A pesar de que las construcciones filosóficas de Kant y Arendt sean distintas, no sólo por su concepción de términos como *libertad* y *política* sino por sus inquietudes relacionadas con el *juicio*, existen algunos aspectos que las acercan, tales como la cuestión de la pluralidad, y la sociabilidad de un hombre ligado a la tierra que vive en una comunidad y que se encuentra dotado de un *sentido común* (Brunet, 2002, pág. 5).

Lo interesante es que estos asuntos habrían sido objeto de un especial interés por parte de Kant tras enfrentarse a la experiencia de la Revolución francesa, en donde vio problemas esenciales a los argumentos y referencias sostenidas en la *Crítica de la razón práctica*. Es interesante, porque serían asuntos sobre los que Arendt habría terminado reflexionando tras la experiencia de Holocausto, y en esa coincidencia la autora alemana habría realizado algo así como una *retoma* de la reflexión kantiana, en particular de dos aspectos vinculados entre sí: a) el de la condición privilegiada del *espectador* a partir de su temporalidad y b) el del principio de sociabilidad o publicidad por el cual se solventa la cuestión entre moral y política.

a. El asunto de la temporalidad es retomado por Arendt haciendo frente a una aparente contradicción que poseería la idea misma de *progreso* como devenir de la historia. Para Kant este prejuicio representa una *esperanza* necesaria que *guía* la acción del hombre, incluso hacia la propia guerra (2008b, pág. 42), cada acción del hombre estaría subsumida a una instancia superior y en esa medida cada momento de nuestra existencia es como una instancia anterior a una esperanza.

Esto es problemático por tres razones. En primer lugar, porque en tal vínculo se afirma que el momento actual es siempre provisional e imperfecto, lo que conduce a negar la posibilidad misma de progreso pues, así se realice la acción, nunca se llega a ningún lado. En segundo lugar, porque dado que cada instante representa tan sólo un estado provisional frente a lo que viene, el pasado no puede ser observado; y en tercer lugar, porque la Historia universal es situada en una *esperanza*, y al hacerlo, no sólo se prescinde de la historia particular de los hombres sino que a éstos se le otorga un papel de *espectador* “no-participantes” distantes de su temporalidad.

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

A partir de estas tres razones, Arendt advierte que, ante la idea del *progreso*, el hombre pierde su temporalidad y con ello, su singularidad y recordemos que para ella el hombre concreto es quien posibilita la Historia universal. En esa medida, dicha Historia sólo puede ser comprendida como un conjunto de narraciones de la vida particular de cada persona. En tanto la historia no tiene *telos*, el historiador sólo puede juzgar su devenir en la historia (*story*) de cada ser humano.

Es tarea del historiador descubrir, en cada período dado, lo nuevo imprevisto con todas sus implicaciones y sacar a relucir toda la fuerza de su significado. Debe saber que, a pesar de que su narración (*story*) tiene un comienzo y un fin, ésta se realiza en un marco más amplio, la historia (*history*) misma. Y la historia es una narración (*story*) que tiene muchos comienzos pero ningún fin (Arendt H. , 2008b, pág. 42).

Pero al margen de esta consideración sobre la problemática que tal idea de *progreso* presente en la lectura de la Historia, a partir de ella, Arendt encuentra una importante contradicción en la arquitectura de la filosofía moral y política kantiana en torno a su visión del hombre. Confrontado con la experiencia de la Revolución francesa, Kant habría visto que mientras el mandato moral proporcionado por la razón (práctica) en los revolucionarios puede ser reprochado, su acción es alabada por el espectador. Kant, preso de su propia contradicción, condena la acción de los revolucionarios, aunque luego defiende sus consecuencias con una satisfacción rayana en el entusiasmo (2003a, pág. 92).

La contradicción de fondo advertida en esta confrontación se encuentra en los principios a partir de los cuales se actúa y se juzga *el juicio* y que llevan a considerar al hombre, por un lado, como un *actor* que *actúa* predeterminado por la *razón* y, por otro lado, como un *espectador* (autónomo e independiente) que en la distancia observa y evalúa en la *acción* (espectáculo) (Brunet, 2002, pág. 26).

No obstante, el interés que despierta en Arendt tal contradicción está precisamente en la posición *privilegiada* que Kant le otorga al *espectador*, y en la necesaria sociabilidad que implica estar en dicha condición. Según la visión kantiana, el espectador goza de una situación privilegiada frente al *actor*, ya que éste sería quien tendría la clave para la comprensión final de los asuntos humanos por tener el privilegio de la temporalidad *desde* la que puede examinar sus actos del pasado para

darle sentido y reconciliarse con éste sin ningún tipo de pautas y en la mencionada imparcialidad.

En la concepción kantiana del *espectador* se desvela el sentido mismo del *sujeto histórico* y se trasciende aquella *idea abstracta* del *Ser* de la *especie* humana sometida a la *esperanza* perpetua del progreso. El *espectador* como *sujeto histórico*, lejos de cualquier ideal o verdad, puede buscar el sentido de sus acciones estableciendo vínculos con contextos más amplios. Para Arendt, el *espectador* no es protagonista de ninguna vida contemplativa, sino el protagonista mismo de la vida activa y, por tanto, de la *vida política*. “Kant está convencido de que el mundo sería un desierto sin el hombre, y para él un mundo sin hombres quiere decir sin espectadores” (2003a, pág. 116).

b. El otro aspecto importante en esta *retoma* se vincula precisamente al de la sociabilidad. Kant habría intentado solventar el conflicto entre *política* y *moral* forjado criterios entre actor y espectador.

Este carácter de *publicidad* o *principio de comunicabilidad general*, siguiendo a Arendt, habría sido reclamado por el propio Kant en *Hacia paz perpetua* como *máxima* para solventar la cuestión de lo justo y de lo injusto. “Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez” debido a que cuando el individuo particular las hace públicas sus “máximas privadas [léase, prejuicios]” son sometidas a examen (2003a, págs. 94-95). En este principio de publicidad o comunicabilidad es en donde para Kant se realizan las luchas contra las injusticias debido a que sobre éste se ponen a prueba, se testan y validan las máximas privadas.

Es por ello, rescata Arendt, que para Kant “la libertad [política] de palabra y pensamiento” implica algo mucho más que la simple consideración moderna de libertad de prensa o de información. Implicaba un derecho por el cual se hacía posible alguna forma de elaboración mental. “La facultad de pensar depende de su uso público, [ya que] sin la «prueba del examen libre y público» no es posible ni pensar ni formarse opiniones. «La razón -dice citando a Kant—no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación” (2003a, págs. 78-79).

8.3.2 La imaginación y la imparcialidad del espectador

Desde la valoración de la condición privilegiada del *espectador* y el principio de sociabilidad o publicidad que Kant afirma, Arendt se ve seducida por el contenido de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Tal seducción se vincula al carácter especial, *modus operandi* particular o propia manera de proceder que el filósofo alemán le otorgó a esta actividad. Un *modo particular* vinculado a la deducción y distanciado de aquel procedimiento inductivo tan popular en aquella época en el que se empezaba a observar las actividades de la mente en forma de operaciones y desde premisas lógicas.

De nuevo, para Arendt el interés en este punto se encontraba en que aquel modo tenía como cimiento el desinterés y la libertad del espectador. Este modo particular habría llevado a considerar al propio Kant al final de su vida una posibilidad de enfrentarse a la experiencia (estética) que la modernidad habría desperdiciado por el prejuicio de entender la *política* como un instrumento para alcanzar fines (2003a, págs. 17 y 33-39).

Kant habría observado el carácter especial del *juicio* cuando, en su estudio del *gusto*, identifica la diferencia entre *genio* y *espectador* y la preeminencia y “actividad noble” del segundo. Mientras el primero requiere de una imaginación productiva y originalidad que poseen sólo algunos, el primero, siguiendo a de Arendt, “no necesita «nada más» que el gusto” del cual no está privado ningún hombre. Una diferencia que implica la subordinación del primero al segundo, debido a que es el *gusto* el que inspira al genio y le permite expresar “«lo inefable del estado del alma» que ciertas representaciones producen en nosotros”¹⁹¹.

Aunque exista tal subordinación, el *genio* y el *espectador* coinciden en el mismo *espacio de apreciación*, en el que lejos de operaciones lógicas o de códigos y signos se observan a sí mismos como capaces de reflexionar y de alcanzar una elección sensible con validez universal por la cual, o bien el genio guía su producción, o bien el *espectador* es capaz de entender dicha producción (2006b, pág. 586). Se trata de un espacio relativo al *gusto* estético en donde ambos se *coimplican* para “llevar a la existencia objetos bellos” o para generar un espacio en el que tales objetos puedan aparecer porque en la validez de su elección “se tienen en cuenta” (2003a, págs. 118-119)

¹⁹¹ Kant explica que “para el arte bello [...] serían exigibles imaginación, intelecto espíritu y gusto y, en una nota añadida que “«las tres primeras facultades reciben sólo con la cuarta su unificación»” (2003a, pág. 117).

El gusto estético del dueño del establecimiento se muestra en la habilidad de elegir lo universalmente válido. No puede producir esto ateniéndose a su propio sentido, pues quizá los huéspedes elegirían otras comidas o bebidas, cada uno según su sentido privado (2006b, pág. 586).

En este espacio no hay ni “sentimientos privados” ni ningún “tipo de universalidad característico de la razón cognoscitiva”; sólo está presente un movimiento que es “capaz de lidiar con lo particular en su particularidad, pero que a pesar de ello pretende tener validez comunal” (Bernstein R. , 1991, pág. 262). Es precisamente el espacio esencial para la construcción de aquel suelo común esencial para la vida política.

No obstante, al advertir en el *gusto* la presencia de este espacio de apreciación y de *coimplicación* surge la cuestión en torno al modo en que el espacio se encuentra en un sentido tan privado y tan incomunicable como lo es este sentido.

En comparación con los otros sentidos, el gusto —junto con el olfato— se considera que es privado e incomunicable porque, en primer lugar, siempre involucra una afección o una perturbación directa, una sensación que no tiene conexión con el objeto y que tampoco puede ser recordada (2003a, pág. 123)¹⁹²; porque, en segundo lugar, en ellos se puede discriminar o establecer una relación “con lo particular *qua* particular”, ya que no comparten propiedades con otros objetos, como ocurre con la vista, el tacto y el oído en donde los objetos sentidos siempre comparten sus propiedades; y porque, en tercer lugar, con estos sentidos se hace presente de forma inmediata “el me-agrada-o-me-desagrada [...] No hay mediación del pensamiento o la reflexión [...] y es prácticamente idéntico al me-conviene-o-no-me-conviene” (2003a, págs. 123-124).

El gusto —y el olfato— es entonces un sentido subjetivo (privado e incomunicable), si se tiene en cuenta que aquella sensación del mundo de las apariencias *se hace presente* en nosotros mismos de forma directa, sobre un objeto particular y en medio de una elección inmediata sobre el agrado o desagrado. Por ello, cabe la cuestión sobre ¿cómo es posible la *coimplicación* en un sentido subjetivo, en el que “la cosa vista, sentida y tocada está anulada, o por lo menos, no está presente”?

¹⁹² Dice Arendt, “se puede reconocer el olor de una rosa o el sabor de un plato determinado si vuelve a sentirse, pero no se pueden tener presentes de la misma manera que se tiene presentes cualquier cosa que se haya visto o cualquier melodía que se haya escuchado, incluso cuando están ausentes; en otras palabras, existen sentidos que no pueden ser *representados*” (2003a, pág. 123).

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Para Arendt, la respuesta está en la *imaginación* y la *operación de reflexión* (2003a, pág. 120).

La *imaginación*, planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la facultad de juzgar*, es una facultad por la cual el hombre puede subsumir algo particular a un ámbito más amplio o de dominio mayor¹⁹³ despojando a los objetos de su condición sensible de objetos (2006b, pág. 742). De esta forma, el hombre puede *representar* “objetos que no están presentes” o hacer “presente lo que está ausente” al alcanzar una especie de “desensorialización” desde la que establece *distancia*, *partir de sí mismo*, con los objetos o acciones del mundo de las apariencias (2006b, pág. 664; 2003a, pág. 124). Esta *facultad* —considerada por ello como “ciega”— le otorga al hombre la posibilidad de percibir que *percibe*, y en la distancia de aquella “desensorialización” puede enfrentarse tanto a la experiencia propia de la mente (i.e. la conciencia¹⁹⁴), como a la de los objetos y acciones del mundo sensible.

La imaginación hace posible percibir que se *percibe* proporcionando al pensamiento sin imágenes («lo abstracto») una intuición procedente del mundo de las apariencias “que no sólo se haya referida a nuestros conceptos”, sino también a los juicios de *otros* (2002a, pág. 125). Este punto es fundamental para comprender el movimiento del *juicio* para Arendt, porque en esta posibilidad que otorga la facultad de la imaginación se desecha la idea de que sea en la razón en donde el hombre establece vínculos entre los hombres. En realidad es la *imaginación* la que permite la coimplicación, el influjo o la construcción de redes humanas

No es la razón ligada a sí misma, sino solamente la imaginación la que hace posible «pensar en lugar de cualquier otro», en consecuencia no es la razón, sino la imaginación la que constituye el vínculo entre los hombres (2006b, pág. 555).

El precepto, por ejemplo, de “ama tu prójimo como a ti mismo” es posible por la imaginación y no por la razón. Desde la razón no se puede

¹⁹³ Así, por ejemplo, en la imaginación trascendental es posible subsumir bajo reglas, o de distinguir si algo se encuentra bajo una regla, a partir de los llamados esquemas puros del entendimiento.

¹⁹⁴ De hecho, por ésta habría sido posible la deducción cartesiana del *cogito* en la medida en que ésta es la que hace consciente al hombre de que piensa. “Se produce en mí algo de lo que soy consciente, y en consecuencia soy [...] De acuerdo con lo dicho, no hemos de decir: yo siento (algo) y, por tanto, soy, sino: siento que siento y, por tanto soy” (2006b, pág. 720). Esto remite a la posición arendtiana del que el correcto camino de la reflexión cartesiana habría sido *cogito, ergo cogitationes sunt* en el cual sólo se acepta que existe la *conciencia* (1993, pág. 60).

plantear esta premisa porque “mi mismidad es cosa obvia para mí, lo cual significa que no tengo ningún sentimiento frente a ella” y en esa medida a partir de “mí mismo” no puedo deducir el “amar a otro” como me amo “yo”. Arendt advierte que es la imaginación la que hace evidente que no se ha de hacer a otro lo que no se quiere para uno mismo, porque con ella es posible imaginar el *desagrado* de que infrinjan algo a ti, al objetivar el dolor, mirarlo desde fuera pero siempre en referencia al hombre mismo (2006b, pág. 664).

En la medida en que con *la imaginación* el hombre puede percibir con distancia las experiencias íntimas y las del mundo de las apariencias, por ella también puede hacer frente a sus propios conceptos y prejuicios con *imparcialidad* y de manera *desinteresada*, lejos de los intereses del *ego*.

Al cerrar los ojos uno se convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente: el poeta ciego. Y así, al transformar lo que se percibe mediante los sentidos externos en un objeto para los sentidos internos, se comprime y condensa la variedad de lo dado por los sentidos, se está en situación de «ver» con los ojos del ente eso es, de ver el todo que confiere sentido a las cosas particulares. La ventaja del espectador radica en percibir la representación como un todo, mientras que cada actor sólo conoce su papel o, si debiese juzgar desde la perspectiva de la acción, sólo la parte del todo que le concierne. El actor es, por definición, parcial (2003a, pág. 127).

Pero dicha imparcialidad no es una cualidad de la imaginación, sino un hecho que provee al hombre de una sensación de agrado o de desagrado, de «placer», en el que el gusto *decide* “cómo este mundo — independientemente de su utilidad y de nuestros intereses vitales en él— debe parecer y sonar, lo que los hombres verán y oirán en él”; en otras palabras, una sensación en la que se “juzga al mundo en su apariencia y en su mundanidad” (2003a, pág. 127).

No obstante, esta sensación de agrado o desagrado aún no trasciende como *juicio*. Según el punto de vista de Arendt, para ello es necesaria la *operación reflexiva*. La *aprobación* o validez, como lo diría Kant, no proviene del objeto o acontecimiento que nos representa la imaginación, sino que se encuentra en el “*hecho* que lo juzguemos placentero” (2003a, pág. 127).

En otros términos, para Arendt, el placer o displacer que sentimos frente a algo o alguien no se encuentra en el objeto o sujeto del que tenemos la experiencia, sino en que para nosotros sea placentero. Se tiene

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

placer en lo que *se siente cuando, quien observa, se reconoce* o recrea en lo observa o sobre lo que llega a tener conciencia. Corresponde a esa idea en donde el hombre siente placer cuando está con sus amigos, no por como son los amigos, sino por como él es cuando está con ellos. Lo mismo es aplicable a las obras de arte o a cualquier otra sensación. “Si se relaciona esto con el conjunto de la naturaleza o el mundo, podemos decir que nos place que el mundo o la naturaleza nos agrade”. Por ello Arendt sostiene que el agrado o desagrado se encuentran en el “acto mismo de la aprobación” o en “el acto mismo de desaprobación” (2003a, pág. 129).

La elección sobre lo que agrada o desagrada compromete al hombre particular y en referencia a sí mismo juzga sentimientos contradictorios y simultáneos, como por ejemplo, sentir alegría porque ha muerto el asesino de su padre, o placer porque le den látigos y castigos sadomasoquistas, o puede sentir deleite en la aparatosa caída de otra persona¹⁹⁵. Frente a estos sentimientos, la cuestión ahora es: ¿Cómo se elige entre la aprobación y la desaprobación? Para Arendt “el criterio es, pues, la comunicabilidad y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común” (2003a, pág. 129).

8.3.3 El criterio de comunicabilidad

El criterio de la «comunicabilidad» (“*communicability*”), otra categoría más que retoma Arendt de Kant, se refiere a la confrontación o examen de las máximas privadas en el sentido común y que la autora alemana en *La condición humana* identificó inicialmente como la confrontación o careo del pensamiento en el *espacio público*, bien sea para establecer lo apropiado —propio de la vida pública—, o lo inapropiado —propio de la vida privada— (1993, pág. 61).

Esta definición inicial de Arendt se convertirá en un valor central dentro de su estudio sobre el movimiento del *juicio* debido a que es allí en donde advertirá el lugar de la complicación, o en donde, con ayuda de la imaginación, el hombre *presupone* “una comunidad de hombres” a quienes se ha de dirigir, que escuchará y que podrá escuchar (2003a, págs. 80-81). Gracias a la comunicabilidad, el hombre se presenta como un ser capaz de pensamiento crítico debido a que, a pesar de realizar todos los

¹⁹⁵ Pone como ejemplo Arendt, “«la alegría de un hombre pobre, pero de buenos pensamientos, por la herencia de su padre, amante, pero avaro para él»; a la inversa, «una profunda pena puede, sin embargo, placer al que la sienta [...], o cómo un deleite, puede además, placer (como el de las ciencias de que nos ocupamos); o cómo una pena [...] puede, por añadidura, desagradarnos” (2003a, pág. 128).

movimientos del espíritu en el retiro del mundo común de aparición, cuenta con una comunidad para reflexionar.

El criterio de comunicabilidad, con el cual el gusto trasciende al *juicio* o se valida la elección, puede representarse en el movimiento que posee una “cabeza de medusa”¹⁹⁶ en donde las serpientes, aunque se encuentren ancladas a una cabeza, no dejan de serpentear y mirar el mundo de las apariencias, en el que está presente la pluralidad humana. Sólo que, a diferencia del relato mitología y siguiendo la posición de Arendt, en tal movimiento el hombre no sólo es capaz considerar el punto de vista de otros, sino que evita convertirse en piedra por la fascinación de su propio pensamiento. La razón es que mirar y contemplar el punto de vista de los demás expande el pensamiento propio, y permite configurar y actualizar el discurso con el que podrá otorgar sentido a la experiencia.

En el estudio del *juicio*, la *comunicabilidad* se puede interpretar “como prueba de la capacidad de adoptar una «mentalidad ampliada» para colocarse en la posición de todos los demás” (Cascardi, 1996, págs. 115-116). Siguiendo la palabras de Arendt;

la facultad de pensar presupone la presencia de otros. Y esta facultad mental no es sólo lo que, en nuestra terminología, llamamos «juicio»; unido a éste se halla la idea de que los sentimientos y las emociones [...] tienen valor sólo en la medida en que «pueden ser generalmente comunicados» esto es, nuestro aparato anímico está, por así decirlo, unido al juicio. La comunicabilidad depende evidentemente de la mentalidad amplia; se pueden comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro, ya que en el caso contrario nunca se conseguirá, nunca se hablará de un modo comprensible. Al comunicar los sentimientos, los placeres y goces desinteresados, se expresan las *preferencias* y se eligen las compañías [...] Finalmente, cuanto mayor sea el abanico de hombres con los que uno se pueda comunicar, tanto mayor será el objeto (2003a, págs. 136-137)

La *mentalidad ampliada*, *pensamiento extensivo* o *mentalidad extensiva* sólo son posibles con la imaginación debido a con ella el hombre puede tomar “el lugar de otro (singular), de los otros (en su singularidad)” y reflexionar sobre el juicio propio con el desinterés propio del *espectador*. Es en otros términos la capacidad por la cual se puede considerar la

¹⁹⁶Se utiliza la metáfora de Paolo Fabbri, quien a su vez la adopta de Emile Benveniste para representar el lugar de interés de los lingüistas, es decir, cualquier proceso de significación (Fabbri, 1998, pág. 17)

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

experiencia particular más allá de la propia subjetividad; por la cual el hombre puede tener un “amplio modo de pensar” y *reflexionar* sobre sus propias convicciones o pre-juicios desde un punto de vista universal. Por este *pensamiento extensivo* que provee la *comunicabilidad*, el *juicio* puede apuntar a los *otros* en la medida en que a ellos se dirige en busca de la imparcialidad, pero al mismo tiempo permite colocarse en el lugar del otro, para volver la mirada hacia sí mismo. Al tener esta posibilidad, el *juicio* es *visto* desde un punto de vista o dominio general en el que están los *otros* (2006b, pág. 563).

Gracias a esta capacidad la *comunicabilidad* es exigible al propio *juicio* porque es en su presencia en donde se establece su validez. De hecho, según Arendt, el gusto podría ser definido como facultad de *juzgar*, lo que “hace comunicable nuestro sentimiento (como sensación) en una representación (no percepción) dada, sin intervención de un concepto” (2003a, pág. 132). Este punto será un aspecto fundamental para sostener, en la tercera parte de esta investigación, el valor de la narratividad en la vida política, ya que según se observará no son los conceptos que se pronuncian en un relato o texto los que nos permiten dar cuenta de una ética reflexiva y de un compromiso con el mundo, sino el uso de las palabras para articular las sensaciones privadas con los puntos de vista de los demás.

Por ahora es necesario seguir ampliando este aspecto. Al igual que Kant, Arendt creía que, por esta exigencia de la validez pública del *juicio*, el pensamiento (crítico) era dependiente de la expresión pública (la palabra), la que a su vez era dependiente de la *comunicabilidad*. Sin la prueba que genera la apertura —sostendría Kant— el pensamiento es inútil y, por ello, la compañía es indispensable para quien piensa. Pero recordemos que Arendt considera que por la comunicabilidad el hombre deja de estar aislado y entra en la comunidad (2003a, pág. 79), luego la libertad de palabra no se ha de considerar en el sentido de la expresión, sino en la posibilidad de su uso para imbricar los pensamientos propios con los juicios de otros, en otras palabras, con la posibilidad de formar una opinión propia.

Será por el criterio de *comunicabilidad* por el que el *juicio* se diferencia del *pensamiento*, ya que mientras el segundo se da en la soledad y sólo requiere del principio de no contradicción, el juicio requiere de la presencia de *otros*. Dicho de otro modo, por esta facultad, el *pensamiento* se convierte en pensamiento crítico y por tanto, en pensamiento político. En la trascendencia que implica subsumir el agrado o desagrado hacia un

dominio en el que se reconoce la presencia de otros puntos de vista, es en donde se resquebrajan las limitaciones de la subjetividad y de los prejuicios, y se hace realizable el pensamiento crítico.

Aunque Kant acepta este punto en su *principio de comunicabilidad general*, Arendt estima que esta posibilidad del *pensamiento extensivo* “parece ser uno y el mismo” que el pensamiento íntimo. No hay uno y otro, ya que dicho(s) pensamiento(s) se establece(n) con *lo* particular, con el hecho concreto y con el individuo concreto, aunque se haga como miembro de una comunidad o bajo su orientación (2003a, pág. 139). Por lo anterior, es en la comunicabilidad en donde se encuentra la posibilidad de “coimplicarnos”, de imbricarnos, en donde se hace efectivo el influjo humano que ya se había visto en la actividad del pensamiento. Es allí donde emerge como un pensamiento adicional la conciencia de estar en el mundo.

En resumen, la comunicabilidad se erige como criterio de validez porque el hombre se hace cargo de sus propios sentimientos de agrado o desagrado al vincular (confrontar, diferenciar, etc.) aquellos sentimientos íntimos con el *sentido de la comunidad* (2003a, pág. 125), el hombre se hace cargo de su aparición en el mundo. Este es otro elemento fundamental ya que la *comunicabilidad* garantiza la representatividad del *quien* que aparece en el mundo apariencias y por ello es crucial para el mantenimiento de la política en el ámbito público.

8.3.4 Comunicabilidad, espacio público y sentido común

Con el criterio de comunicabilidad cualquier idea de que el *juicio* —u operación reflexiva— se fundamenta *a priori* pierde fuerza, pues su validez ya no descansa en premisas o máximas, sino en la “validez para todos” (2006b, pág. 556). Dicho de otra forma, lo que para la razón constituye el *a priori*, para el *juicio* lo constituye la presencia del otro. Frente a esta afirmación Arendt interpreta que Kant no habría podido “realizar el paso del *a priori* al *a posteriori*”, la sola idea descubierta en el *juicio* acerca de establecer su validez en la conexión con los otros habría hecho “estallar el esquema del *a priori-a posteriori*” (2006b, pág. 555).

El riesgo que aparentemente no habría querido correr Kant está precisamente en que con ello se termina por afirmar que el *juicio* es un fin en sí mismo, en éste “«se da una ley a sí mismo” sin intervención de la naturaleza y por ello tiene validez solamente para el mundo humano (2006b, pág. 555). Esta visión coincide con su concepción de la *vida*

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

política, donde el *juicio* puede empezar a ser asumido esencialmente como un “compromiso crítico” con aquel mundo que habitamos con otros.

En interpretación de Benhabib, tras la adopción del criterio de *comunicabilidad*, Arendt propone la idea siguiente: “actúa de tal manera que la máxima de sus acciones tiene en cuenta la perspectiva de todos los demás, y sobre la que usted estaría en posición de dar todo su consentimiento”, ante la propuesta kantiana de “actúa de tal manera que la máxima de tus acciones siempre puede ser una ley universal de la naturaleza” (1988, pág. 33).

Se trata de un criterio con el que realmente se puede observar que aquella ética de la reflexión ha sido aterrizada a la *vida política*, con el hecho adicional de que, por la comunicabilidad, el pensamiento crítico actualiza en la *praxis* el *espacio público* (2003a, págs. 76-77). Con ella, el movimiento del juicio no se detiene y, en esos términos, cualquier “lógica de pensamiento ideológico” tiene fecha de caducidad, ya que el pensamiento no se paraliza ni en argumentario alguno, ni en conceptos, ni en prejuicios, sino que emerge en cada espectador de manera constante, sobre los hechos concretos o particulares y en, como diría Kant, un “sentimiento de participación general” (2006b, pág. 567).

El juicio en el *espacio público* se encuentra siempre abierto a los *otros*, ya que, gracias a la comunicabilidad, el hombre habría tenido en cuenta *otros* puntos de vista, habría reconocido el “modo de representación de los demás para atender sus juicios” (2003a, pág. 133). Pero esta apertura a otros puntos de vista no es sino la apertura al sentido común, al *sensus communis* o *common sense*. Éste es, por decirlo de alguna forma, el soporte de la *operación reflexiva*. Interpretando a Arendt, si el lugar de retiro del pensamiento es la memoria, el lugar de retiro de la reflexividad “se localiza con toda claridad en nuestro mundo común” (2002a, pág. 119).

El valor del sentido común en el reconocimiento del juicio es fundamental pues sin éste no habría espacio público, pues la operación reflexiva no tendría para dónde mirar. Dicho de otra forma, aquellas serpientes, en la metáfora de la medusa, no tendrían nada que ver. Sin embargo, el sentido común o, tal como lo llama Kant, “extra-sentido”, habría sido despojado de su valor por los filósofos de la modernidad “llevándolo al absurdo”.

En lectura de Arendt, Hobbes habría sido el mejor ejemplo, ya que, cuando instala la idea de “sana razón” o “razón común”, el *sensus communis* pasa a ser, por un lado, una “deducción lógica que lleva a un mismo

resultado" (típicamente moderna y subjetivista), y por otro lado, una "experiencia psicológica de sí mismo, donde se presupone que puedo conocerme a mí mismo igual que todos los demás" («típicamente filosófica»). Pero, Hobbes, como muchos filósofos, lo que habría hecho con el *sentido común* habría sido llevarlo al ámbito de la razón, al plano de la "lógica, en un cálculo de consecuencias, que destruye todo lo real", razón por la cual este extra-sentido habría sido despojado de su contenido real. La gravedad de este acontecimiento en la filosofía se encuentra en que, en ausencia del sentido común, se instala el *sensus privatus* o «*Eigensinn* lógico», ausente de la pluralidad y en el que el *Ser* queda excluido o despojado del "hecho de darse sensiblemente", además de ser "degradado a la condición de «signo» de congruencia deductiva". En este *sensus privatus*, "todos los hombres son solamente *un* hombre, y cuando en el *Leviatán* hemos construido a este uno, son iguales a Dios" (2006b, págs. 454-455).

Es cierto, dice Arendt en otro momento, que el productor podría funcionar sin comunicación en el *sensus privatus*, ya que con él es posible "obtener conclusiones desde premisas". El problema es que sin éste la comunicabilidad no sería posible y el *juicio* no tendría su carácter reflexivo. La pérdida del *sentido común*, por tanto, conduciría a resultados insanos precisamente porque el hombre ha sido separado de la experiencia que sólo puede ser confirmada por la presencia de *otros* (2003a, pág. 120). De allí que afirme tan categóricamente que el productor puede expresar, pero no comunicar, y al igual que lo anotado frente a la preeminencia del *cogito* cartesiano, advierte que "el único síntoma (general) de la locura es la pérdida del sentido común (*sensus communis*) y el sentido privado lógico que (en una persona insana) lo reemplaza (*sensus privatus*)" (2003a, pág. 131). Ni *comunicar*, ni reflexionar desde la *lógica* es posible, ya que en la autoevidencia con que opera el razonamiento lógico, el mundo no existe ni tampoco lo hombres.

El sentido común para el *juicio* presupone un mundo en donde todos *nos* acompañamos y "en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros" (2008b, pág. 40). Esta visión no dista de la kantiana, para la cual *sentido común* es una "capacidad mental añadida" sobre la que es posible integrarnos en una comunidad y por la cual los hombres se distinguían de los animales y de los dioses. Este *sentido* representa "la auténtica humanidad del hombre" pues es allí en donde se manifiesta.

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

El sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él [...] para manifestar nuestras necesidades, para expresar miedo, alegría, etc., no necesitaríamos palabras; bastarían los gestos y los sonidos serían un buen sustituto de los gestos cada vez que fuera preciso superar largas distancias (2003a, pág. 131).

De hecho, recuerda Arendt que el término «sentido» del *sensus communis* se refiere al “efecto de la mera reflexión sobre el espíritu”, el cual “afecta como si fuera una sensación de gusto”, con el que es posible discriminar y escoger. Por tal afección es que Tomas de Aquino lo habría llamado “sexto sentido”, ya que a través de éste, el hombre se ubica en medio de los otros sentidos, en medio del “contexto común que dota a cada objeto en particular de su significado”, y en medio del “resto de los seres dotados de sentidos, a pesar de que perciben los objetos desde perspectivas completamente distintas”.

Al estar en medio del *sensus communis*, por virtud de la comunicabilidad, la operación reflexiva puede apelar al acuerdo o desacuerdo y es por ello que Arendt llega a afirmar que habría más razones para llamar *sensus communis* al gusto que a la “sana razón, y el juicio estético es más merecedor que el intelectual de recibir la denominación de un sentido común”. La razón se encuentra en que en el sentido común es en donde se encuentra lo universalmente comunicable, distante de cualquier concepto, código o signo. La habilidad que tienen los hombres para comunicar su pensamiento depende de la capacidad de juzgar *a priori* la comunicabilidad de sus pensamientos. Es allí en donde el *juicio*, como movimiento del espíritu del hombre, es apropiado para comunicarse (2006b, pág. 563). Esto lo vemos con claridad en el hecho casi instintivo que tienen los niños de hacer públicas o no-comunicar sus travesuras, salvando las distancias, en el hecho de que los asesinos de las masacres oculten los cuerpos de quienes han sido “ajusticiados”.

El *sentido común*, frente al *juicio*, “significa compartir (acto verbal en presente) un mundo no subjetivo y «objetivo» (cargado de objeto) con otros” (Beiner, 1987, pág. 42) en la medida en que aquel “me-agrada-o-me-desagrada que como sentimiento parece ser tan radicalmente privado o incomunicable” encuentra su inserción en la pluralidad humana, tomando en consideración a los demás y sus sentimientos. Dicho de otro modo, el *sentido común* funge como una especie de “árbitro” o tercero en discordia que actúa como un referente que permanece [...] en el espacio del *ser-entre-los-hombres* político por excelencia, e ilustra y orienta cualquier

posible -pero en ningún modo necesario—curso de acción o decisión común. Se enriquece así con la pluralidad de opiniones y perspectivas. Este espacio no es nunca monolítico (Sahuí Maldonado, 2002, pág. 253).

8.3.5 Validez ejemplar

Ahora bien, uno de los asuntos que surge al establecer la relación entre el juicio estético y el juicio político se encuentra precisamente en la relación entre *lo particular* y *lo universal*, ya que precisamente todo juicio pretende tener validez universal.

La operación reflexiva no puede quedarse en la definición del placer o del displacer; sería arbitrario y por tanto acabaría por disolver el valor del *sentido común* que soporta el criterio de comunicabilidad. Para Arendt este asunto representa la mayor dificultad del juicio ya que por un lado éste piensa *lo particular*, pero por otro, pensar implica generalizar. En este sentido, el *juicio* siempre combina lo particular con lo general, frente a lo que la pregunta a resolver es sobre la idea que orienta las reflexiones.

Resolver la cuestión sería fácil si, como en el *juicio determinante*, lo particular fuera subsumido en una regla, ley o principio (general). No obstante, en el *juicio estético*, como ya se vio, *lo particular* se piensa *sin a priori* y aún así desde éste se pretende encontrar lo general sin ayuda de la experiencia (que no es demostrable) ni de otro particular. Frente a esta dificultad, Arendt observa la necesidad de un *tertium comparationis* o *idea común* sobre la que es posible enlazar dos contrarios. A la sombra de la filosofía kantiana, habría dos soluciones. La primera relativa al pacto de la humanidad como un todo, y la segunda sería la llamada a la “validez ejemplar”. Esta última es la que Arendt admite como correcta (2003a, pág. 140).

Según la solución de la *validez ejemplar*, en la operación reflexiva del *juicio* (estético) se toma un particular como ejemplo, al suponer que en éste se revela una generalidad (2003a, pág. 141). De esta forma, si por ejemplo se afirma: “mi padre es honesto”, el autor de este texto está tomando a su padre como validez ejemplar y para valorar muchos actos el autor necesita tener presente el ejemplo de su padre. En otros términos, necesitamos que la imaginación ponga presente *algo* (su padre) que está ausente¹⁹⁷. Lo particular cumple funciones en el pensamiento y su función

¹⁹⁷ Esta validez nacida de la comparación, tiene implicaciones al interior de cultura, por lo que se puede afirmar una limitación cultural en la validez de sus Juicios. Kant reconocía esto y por ello afirmaba que el Juicio era el que más ejemplos necesitaba (2002, pág. 34).

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

es la de ser referente comparativo de lo que se va a juzgar. Aquello particular que sirve como *ejemplo* revela una generalidad que no puede ser definida.

La *imaginación*, gracias a la cual se puede “re-presentar” un esquema, dice Arendt acudiendo a Kant, desvela la posibilidad de ser productora de “imágenes” (Arendt H. , 2003a, págs. 149-150) y lo que hace comunicables “los particulares” es, en primer lugar, “que al percibir un particular, tenemos en el fondo de nuestras mentes (o en las «profundidades de nuestras almas») un «esquema», cuya «forma» es propia de muchos particulares semejantes”; y, en segundo lugar, que “esa forma esquemática se encuentra en la mente de bastante gente diferente. Tales formas esquemáticas son productos de la imaginación, si bien un esquema «no puede ser llevado a imagen ninguna»” (2003a, pág. 150).

Pero entonces ¿cómo se puede juzgar un acto de una manera o de otra? El ejemplo de lo particular sería continente de una idea que como regla general es utilizada en la operación reflexiva para dar validez ejemplar. Y en ese orden un *juicio* posee tal validez en la medida en que se escoja el ejemplo correcto, siendo el significado de “correcto” la experiencia personal “ya sea como contemporáneos o como herederos” de acontecimientos históricos. Frente a lo cual concluye:

Casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de esta naturaleza restrictiva: tienen su origen en un acontecimiento histórico particular (en tanto es válido para más de un caso), al que se confiere carácter «ejemplar» (2003a, pág. 153).

La validez ejemplar es posible por la imaginación, gracias a la cual en vez de reducir lo particular a un concepto (como ocurre en los juicios determinantes), lo “subsume bajo un concepto”. Frente a la subsunción que permite la imaginación, y por la cual podemos reproducir esquemas, Arendt no niega la participación del intelecto. De hecho, el intelecto, que permite conocer, se pone al servicio de la imaginación (2003a, pág. 151), sólo que lo hace en el plano de la diversidad. En otros términos, si bien nuestras sensaciones necesitan de la imaginación “como auxilio para el conocimiento”, también la necesitan para “reconocer la diversidad”. De tal forma que frente a cualquier “acuerdo o desacuerdo, se presupone que hablamos de la misma cosa [que] nos entendemos y nos reencontramos sobre una única realidad para todos”. En ese orden de ideas, para Arendt hablamos *desde* el (los) ejemplo(s), pues ellos “guían y conducen” el juicio (2003a, pág. 151).

8.3.6 Ética reflexiva y juicio político

El valor del estudio realizado por Arendt sobre el *juicio al gusto* en Kant en su *Crítica a la facultad de juzgar*, plantea una salida importante para comprender las condiciones de inserción del hombre a un mundo habitado por hombres. El *juicio* es un movimiento de espíritu que no tiene ninguna predeterminación, ni unas normas o reglas de pensamiento, ni ningún proceso de producción sujeto a normatividad alguna; obedece a sí mismo, y a pesar de ello no se encuentra subyugado a la arbitrariedad, ya que cuenta con la validez que le provee vivir en un mundo habitado por *otros*.

Ésta es la gran diferencia entre el *pensamiento*, la *voluntad* y el *juicio*; mientras los dos primeros movimientos sólo requieren o bien el acuerdo, o bien de la resolución en el acto para realizarse, el juicio requiere de la presencia de otros y de un concierto potencial. Si para la conciencia moral, el *pensamiento* puede establecer la *diferencia* entre el bien y el mal de una acción y buscar una especie de acuerdo consigo mismo para solventar las contradicciones, de esa *chispa* que salta del diálogo interno no emergen categorías, ni resultados verificables. De hecho, lo que acontece en esta actividad es exactamente lo contrario, pues ella destruye, acaba con los valores, con sus propias guías. De allí, el peligro político de no pensar, porque en la adopción acrítica de cualquier orden se delega en otros la actividad misma de la conciencia. Ello implica dejar de actualizar las diferencias contenidas en nosotros mismos y romper la posibilidad que el hombre tiene de mantener un vínculo consigo mismo.

No obstante, este carácter de *purgación*, que se le puede atribuir al pensar tras “sacar a la luz las implicaciones de las cuestiones no examinadas”, tiene alcances políticos únicamente a través del *juicio*, ya que la “destrucción” que se alcanza con el pensamiento “tiene un efecto liberador sobre [...] la facultad del juicio, que se puede denominar, con algún fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre” (Arendt H. , 2007, pág. 184). De esta manera, frente al pensar, el juzgar no sólo se presenta de cara al futuro, como lo hace la *voluntad*, sino que realiza el pensamiento en un mundo compartido con otros, en el mundo de las apariencias, cuyo terreno de batalla es precisamente el *sentido común*. Será por tanto que sólo en los momentos de crisis —en el momento que en el pensamiento aparece la incoherencia— cuando el *juicio* se hace presente y adquiere su valor político.

El *espíritu*, al operar en este mundo, “abandona su retiro” y aflora un “nuevo «don» [el Juicio] para poder hacerle frente” (2003a, pág. 17). De allí

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

que mientras el pensamiento opera con representaciones de objetos ausentes, el *juicio* opera sobre particularidades y por este el mundo es apropiado *desde* su particularidad. Es allí, y no en el mundo de las ideas en donde, siguiendo a Arendt, “queremos vivir en un mundo hecho de ésta u otra manera. El incumbirnos, kantianamente hablando, equivale a un ser *afectado*” por el mundo (2006b, pág. 661).

Este *incumbirnos* y *coimplicarnos* es vital para la conciencia ya que, como dice Arendt, pensar y juzgar están interrelacionados de “forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia de mundo. Si el pensar —el dos en uno del diálogo silencioso— actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar (Arendt H., 2007, pág. 184)

Con el *juicio* se superan las limitaciones de la subjetividad y la endogamia de los prejuicios que aíslan al hombre y lo tornan una “cáscara de hombre”, un ser sin espontaneidad, un ser superfluo. En esta apertura al mundo de las apariencias habitado por otros es en donde se constituye la mencionada «mentalidad ampliada» gracias al criterio de comunicabilidad con que el espíritu en su operación reflexiva quiere *coimplicarse* con el mundo.

Ahora bien, también es en el *juicio* en donde es viable actuar y pensar en la acción lejos de cualquier predeterminación, de cualquier regla u orden legal. Es en el juicio en donde se revela y desvela el *quién* que juzga, su modo de *ser*, y al salir de la subjetividad, se somete al asentimiento general. Aquí ya no hay racionalidad política ni intelecto al que se circunscriba la acción humana. En esta actividad, el *ser humano* como miembro de una comunidad —si se quiere, como ciudadano— se hace cargo del mundo, al reapropiarse de aquello que antes era delegado al experto o al especialista “político”.

Dado que en el *juicio* no sólo se desvela el *quién* que juzga, sino que también el quien se confronta con el punto de vista de *otros*, los contenidos de *juicio* se *humanizan* en la medida en que el hombre no sólo tiene en cuenta a los otros hombres, sino que *desde* su vínculo con ellos decide sobre lo bello y sobre la bondad de las acciones. Ésta es la razón por la cual “el gusto quita la barbarie al mundo de lo bello porque no se deja abrumar por ella; se preocupa de la belleza según su modo «personal» y así produce una «personal» forma de ver [...] Este humanismo es el resultado de la

cultura animi, de una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo (Arendt H., 2003b, pág. 235).

En medio de los contenidos humanizados del *juicio* emerge su *valor político*, la cuestión del *mal* —de la que se ocupa la ética— y la posibilidad de vivir juntos—de la que se ocupa la política—se conjuntan. La solución al conflicto entre *moral* y *política* deriva en una filosofía moral en donde la *comunicabilidad* constituye un criterio de rectitud y la reflexión *desde* otros define, para el hombre, su validez.

En la visión de Arendt, *ética* y *política* tienen cuestiones distintas, pero en la *praxis* o en la vida activa poseen la misma conexión: el *juicio*. Podría decirse parafraseando a Beiner que en la visión arendtiana la *política* apartada de la actividad de juzgar es una negación de la misma *política*, y por tanto sólo se puede manifestar en una crisis de la política (1987, pág. 21). La razón está en las implicaciones que tiene el *juicio* en la propia constitución del *espacio público*, ya que con este movimiento del espíritu dicho espacio se llena de contenidos que se actualizan constantemente.

Frente a esta “actualización” del *espacio público*, Arendt admite y reconoce el valor de los prejuicios; eliminarlos no sólo sería poco práctico, sino que sería imposible, ya que no se puede olvidar que cualquier reflexión involucra de alguna forma prejuicios (1997, págs. 52-59). De hecho, quien intente eliminar los prejuicios debe aceptar que lo hace desde otros. Sin embargo, los prejuicios que deben ser sometidos a *juicio* son aquellos que se expresan a través del “se opina”, “se dice”, pues éstos se presentan sin ninguna confrontación.

Ahora bien, otra diferencia, ya en el ámbito práctico del prejuicio y del juicio, se establece en el carácter de lo privado y lo político (1997, págs. 52-53). El prejuicio y el juicio tienen en común que ambos facilitan el reconocimiento y la identificación mutua, y en eso se diferencian de lo idiosincrático, que sólo es válido para la vida privada. Sólo que mientras el *juicio*, al igual que la idiosincrasia, remite a la experiencia, el prejuicio no lo hace. En otros términos, mientras el *juicio* encuentra su soporte directamente en la experiencia, el prejuicio no tiene una vinculación directa con ésta. De hecho se mantiene alejada de ella. Es por ello que se acomoda y se asienta en el pensamiento sin necesidad de la persuasión. Dicho lo cual el prejuicio puede admitirse como un juicio desactualizado que ya no posee validez ejemplar. Permanece en el pasado y se resiste al tiempo y a la crítica.

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Lo problemático de los prejuicios para la *vida política* es que avancen y se impongan sobre el *juicio*, y que, con ello, este último se vea impedido para vincularlo y confrontarlo a una experiencia presente. El asunto está en que, quien se apropia de un *juicio* sin ningún tipo de respaldo en la experiencia cae precisamente en el prejuicio. Así, juzgar desde prejuicios presenta grandes peligros para la política, pues no se mantiene en el *espacio público* ninguna “auténtica experiencia del presente”. Desechar la experiencia del presente equivale para el *juicio* a una ejecución realizada desde lo “dado previamente” (*predado*).

Epílogo de la segunda parte

A la sombra de nuestro interés por hallar sentido a la práctica social genocida en Colombia, en esta segunda parte se han explorado las principales cuestiones y caminos planteados en la obra de Hannah Arendt en torno a la violencia pura de los tiempos modernos. Se trata de un camino justificado porque esta teórica de la política nunca dejó de reflexionar *desde* la experiencia humana atendiendo siempre los acontecimientos y la experiencia humanizada de los testimonios, porque su obra responde al compromiso existencial de dotar de sentido la existencia humana y porque, para ella, la cuestión del mal dejado por los actos violentos es una cuestión central en los tiempos modernos.

En medio de estas tres razones, directamente vinculadas con los objetivos de este estudio, se observa que Arendt habría hecho suyas las inquietudes generadas ante la perplejidad de Auschwitz y, con ellas, del malestar en torno a la forma de observar, estudiar o explicar la acción del hombre. Sin perder de vista ni el halo del mal que habrían dejado tales acciones, ni el rostro de los hombres que, o lo habían traído al mundo, o se habrían resistido a él, Arendt reflexiona sobre las categorías de occidente y reaviva tradiciones cuya experiencia habría sido reducida, reemplazada o tergiversada por la filosofía de la modernidad.

Ante la perplejidad de la violencia pura observada después del Holocausto, hubiese sido más fácil apelar a la lógica de la ciencia moderna y, por ejemplo, admitir como explicación del horror la premisa de la locura colectiva dejada por la “racionalidad instrumental” o por un totalitarismo mecanicista. Aunque estas opciones hubiesen sido una salida legítima y válida, Arendt como espectadora directa de la Shoah no habría podido resolver en estas hipótesis aquel asombro anejo a los actos de violencia, así como tampoco eludir el hecho de ser parte del escenario donde el terror había aparecido. Sabía que se encontraba ligada a la experiencia misma y que no podía escapar de ella. Lo único que le quedaba era la reconciliación en la comprensión.

Tal vez porque nunca admitió su propio carácter “apolítico” o porque nunca se vio a sí misma como “filósofa”, sino como “ciudadana del mundo”,

II | Un camino por explorar. Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

Arendt vio con claridad en la *comprensión* su forma de asumir el compromiso con la experiencia del mundo, de esforzarse por entender el mundo habitado por un hombre que, como ella misma lo señaló, es impotente ante el pasado, aunque potencialmente poderoso en el presente. En esa actitud habría optado por hacer frente a la experiencia y confrontarse con el mundo y para ello, busca darle sentido. Sólo que éste no se conseguía en un esfuerzo asociativo del tipo A=B, sino abandonando la superficialidad del pensamiento y profundizando en los prejuicios, en otros términos, sólo se conseguía *juzgando*.

Distante de cualquier tendencia filosófica, Arendt sencillamente *reflexiona* sobre los presupuestos mejor considerados teniendo como ancla la experiencia. Por ello, enfrentar su pensamiento no sólo es difícil sino riesgoso, en la medida en que en toda su obra se desmontan y reconfiguran muchos de los valores asignados a un vocabulario heredado de la modernidad. Pero dicho riesgo es interesante porque lo que hay detrás de esta obligada reconfiguración es la propia “operación reflexiva” del juicio político. Dicho de otro modo, la reconstitución del vocabulario para acercarse y adoptar su pensamiento no puede hacerse en la sustitución de unas categorías por otras. En la medida en que el valor de sus palabras se cimenta en reflexiones sobre acontecimientos concretos, acercarse mínimamente a la profundidad de su pensamiento sólo es posible insertándose en la propia actividad reflexiva.

Aquella “operación reflexiva”, sobre la que se preguntaba al final de su vida, habría sido el camino seguido desde el inicio de su obra para hacer frente al horror de la violencia pura. Apostó por una actividad con la que esperaba dar sentido a la experiencia, profundizar en su pensamiento para huir de la superficialidad, o lo que es lo mismo, “echar raíces” en un “agujero sin fondo, como el abismo que se abre inmediatamente bajo la superficie” para encontrar orientación a manera de “una patria en el mundo” (Arendt H. , 2006b, pág. 322). En esta apuesta se mostró siempre reacia a las categorías de occidente, y frente a ellas reaviva tradiciones cuya experiencia habría sido reducida, reemplazada o tergiversada por la filosofía moderna.

Aunque su pensamiento y actitud puedan ser clasificados como “antimodernistas” o definidos como “nostálgicos” frente a la experiencia de la *polis* griega (Habermas J. , 1971, pág. 200), en esta investigación se comparte la lectura de Margaret Canovan sobre la obra de Arendt como una especie de pensamiento político reactivo a un fenómeno transnacional propio de la humanidad moderna como es el *totalitarismo*. La razón es que

este fenómeno en el que se pone al límite la política y se desprecian los pilares de la actividad exclusiva del hombre (pluralidad y natalidad) parece estar enzarzado con los prejuicios de la modernidad que resultan insuficientes para leer la acción violenta.

En tal pensamiento reactivo no se desconocen tales prejuicios o mitos, sino que son atendidos como *hechos* o pertenecientes al mundo y a los que también se les debe dar sentido. Por ello, su obra se construye un ejercicio constante de distinciones controvertidas y de identificación de contradicciones propias de la tradición del pensamiento político occidental (Benhabib, 1996, pág. 17). El legado de esa actitud es la que recogemos para hacer frente a la *práctica social genocida* que prevalece en Colombia desde hace más de un siglo.

A la sombra del pensamiento de Arendt, se ha asumido la existencia de aquella práctica como cristalización del fenómeno totalitario que, además de ser transnacional, se caracteriza por consolidarse en el límite de existencia de la política.

En ese orden de ideas, se acoge la reflexión arendtiana asumiendo que en la historia de las masacres en Colombia se puede observar la presencia de una práctica social que, como en la gran masacre del Holocausto, ha sido acogida y apoyada por los miembros de la comunidad de este territorio para hacer vida *sin* política, como es propio del fenómeno totalitario.

Este fenómeno, propio de los tiempos modernos, es un estado límite de la política precisamente porque en la uniformidad y simetría que se alcanza con la paralización del pensamiento a través de la adopción de una lógica de pensamiento ideológico, el *espacio público* o aquel *entre* de los hombres desaparece instalándose un “gran vacío” que pone fin a la vida política. Más allá de un diagnóstico, esta afirmación corresponde a la inscripción de una intuición que, según se ha interpretado en esta segunda parte de la investigación, se convierte en guía de su esfuerzo por comprender y hallar sentido a lo ocurrido.

Como testigo directo del asentamiento de los valores de nacionalsocialismo, Arendt habría advertido la apertura de aquel “gran vacío” en la uniformidad de los enemigos (nazis), pero sobre todo de los amigos. La aceptación incondicional de unos valores extraños y contrarios al *sentido común* la habrían llevado a rastrear la vaciedad de ese entre en el que se habría dejado de *amar el mundo*, se habría desdeñado la pluralidad a favor de la unidad, la simetría, y se habría dando cabida a “fuerzas destructivas” que permitieron la inserción de la violencia pura. La

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

inquietud sobre el fenómeno totalitario no descansaba en una conclusión simple sobre el fin de la vida política, sino que tal fin involucraba una inquietud mayor vinculada al *amor por el mundo* (*amor mundi*). “¿Por qué [era] tan difícil amar al mundo?” se preguntaba en 1950 (2006b, pág. 505), antes de publicar su estudio sobre el totalitarismo. ¿Por qué no era posible amar de este mundo la casi “infinita diversidad de sus apariencias, el enorme valor como espectáculo de sus vistas, sonidos y olores”? ¿Por qué “los pensadores y filósofos” casi nunca se referían a lo más “sorprendente de este mundo”? (2002a, p. 44).

La inserción de la violencia pura implicaba la pérdida de ese *amor mundi*, esto es, la pérdida de lo que permite a los hombres *ser* “hombres”, su mundanidad. Una pérdida que habría sido identificada en la vaciedad del *entre*, el cual —más allá de su vínculo explícito en la obra de Arendt con el espacio público— se configura sobre la idea de pluralidad—“el puro entre”—, pero también en la de *mundo* como acontecimiento en el que “somos en plural” (2006b, pág. 524). Por ello, en su sentido más amplio, el *entre* corresponde a la mundanidad en donde se *es* en la singularidad y al mismo tiempo en la pluralidad; en donde los hombres mantienen la distancia, pero al mismo tiempo en donde es posible la *unión*.

La pluralidad es “un ámbito meramente humano” que surge cuando los hombres actúan en el mundo de las apariencias y cuando este *mundo* “se muestra distintamente a cada uno” (2006b, pág. 387). Se trata, por tanto, de un *mundo* (sensible) constituido como dimensión temporal, en el cual los hombres *están* en plural y en donde cada hombre trasciende en su singularidad al ver y ser visto, al oír y ser oído.

En medio de su pregunta por el *amor mundi*, y al interior de su obra *Los orígenes del totalitarismo*, identifica la inexistencia de dicho *mundo*, la vaciedad del *entre*, la ausencia de la vida política en este tipo de regímenes o en sus cristalizaciones. La disolución de dicha vitalidad se establece en el desplome de la libertad y de la pluralidad como sentido y fundamento mismo de la política. A partir de allí, en su obra se observa un cuidado especial por establecer el modo en que los hombres (en plural) ejercen su capacidad de “iniciar algo” en la *vida activa*. Se trata de una cuestión sobre la cual prestará particular atención en toda su obra, en torno a la que fundamentará la crítica a muchos de los presupuestos de la modernidad, pero también a partir de la cual forjará el sentido de la condición propiamente *humana*, del *poder* como concertación y de la vida de la mente.

En esa doble condición crítica y reorientativa en que Arendt reflexiona sobre la vaciedad del *entre* de los hombres, su obra se puede comprender en su insistencia sobre dos categorías

La primera corresponde al *poder* que, como fenómeno opuesto a la instrumentalidad de la violencia, halla su carácter de potencial concertación precisamente en aquel espacio común de aparición y más específicamente en la verbalización. El *poder* representa en la obra de Arendt la posibilidad de *vivir juntos* y en ese sentido se concibe como fenómeno anejo a la vida política y como condición de resistencia a la violencia.

La segunda categoría, por su parte, relativa a la *conciencia* se presenta como fenómeno anejo a la vida del espíritu en donde no sólo es posible la resistencia al *mal* que puede hacerse presente en las acciones humanas, sino también en donde se halla la condición *sine qua non* de la natalidad de cada hombre y de la pluralidad del mundo *humano*.

En esta línea de reflexión, que va del fenómeno del *poder* a la *conciencia* y viceversa, se entrecruza la cuestión política y ética en la vida activa que se *sintetiza* en la “operación reflexiva” del juicio. Éste, para la reflexión arendtiana, se declara como el lugar en donde es posible aterrizar la ética (reflexiva o de la responsabilidad) en la vida activa, siendo ésta última la condición intrínseca de la política.

Para esta investigación, la reflexión inacabada que Arendt realiza sobre el *juicio* constituiría la actividad central en donde convergen el fenómeno de la *conciencia* y del *poder* —como potencialidad de concertación— y por ello donde se establece en la vida activa una continuidad entre *ética* y *política*. Es en este movimiento del espíritu donde no sólo se mantiene la vitalidad de la vida política y de sus dos pilares centrales (natalidad y pluralidad), sino también, en el ámbito en donde se potencializa la posibilidad de *vivir juntos*.

En este orden de ideas, la vaciedad del *entre* de los hombres propia del totalitarismo y de sus cristalizaciones, se forja en la supresión del juicio. Su inexistencia, señalada inicialmente en términos de “paralización del pensamiento”, y posteriormente en la incapacidad de pensar, permiten la admisión del mal en el mundo y la inserción de la violencia. Pero esta interpretación de la obra de Arendt no representa una conclusión; es una puerta de entrada a la tesis central de esta investigación sobre la cual creemos posible comprender la violencia pura que ha sido admitida en la vida política por muchas generaciones en Colombia.

II | Un camino por explorar.
Tras el rastro del «vacío entre» los hombres

El carácter político del *juicio*, cuyo movimiento se encuentra y reconoce en la vida íntima de la mente, expone y confronta al hombre con el mundo para *Ser* en éste y como parte de la pluralidad que le es inseparable. No obstante, esta afirmación en torno a la actividad con la que se vacía el *entre* es inexacta porque en la filosofía de Arendt el protagonista no es el hombre, ni siquiera los hombres, sino el mundo en el que “somos” en plural, el mundo habitado por hombres en términos de unión y no de unidad, en términos de pluralidad y no de singularidad.

Por ello, la vaciedad que habría advertido no se concreta sencillamente en la ausencia de la actividad u operación reflexiva de los hombres, sino en la imposibilidad de coimplicación, de coimbricación, en la ausencia de influjo. Dicho de otro modo, la incapacidad de juzgar anquilosa y vacía el *entre* de los hombres porque sin ella no es viable la condición de pluralidad propia de la vida política. En esta actividad del espíritu es donde aterriza la condición de pluralidad del hombre para dar vitalidad a la política. Allí es donde se compone, recompone y actualiza el entramado humano; la pluralidad y natalidad del hombre como condición humana sólo es posible en la actividad de juzgar.

En este marco de interpretación, si advertimos esta potencialidad del *juicio* que Arendt atribuye a la *comunicabilidad*—que para esta investigación será el fundamento de la narratividad—, adquiere sentido su afirmación reiterada en torno al mutismo de la violencia. La razón es que en la actividad narrativa es donde se carga de sentido la palabra en compañía de otros; en tanto la palabra deja de tener vida o de ser usada en el juicio para exponer el pensamiento, el mutismo se impone en el *espacio público*. Cuando la palabra deja de entamar o de comprometer la conciencia del hombre, el *entre* se vacía y se inserta la violencia. En este marco de análisis, la violencia propia de los totalitarismos y de sus cristalizaciones es muda.

En la tercera parte de este estudio se sostendrá esta afirmación teniendo como referente el testimonio de los autores de masacres en Colombia. A partir de ellos, se intentará profundizar en el carácter de la narratividad no sólo como lugar de comprensión de la violencia, sino como lugar de resistencia al mal que ella deja. Después de más de un siglo de violencia pura y lejos de toda la tradición científica de la violencia, explorar esta perspectiva se plantea como una necesidad, pues a pesar de la falta y carencia del sentido que se evidencia en los actos de violencia e incluso en pleno proceso de diálogo con una de las guerrillas más importantes en Colombia (FARC), parece que se ha perdido el interés por buscar sentido a

las acciones de quienes han perpetrado los peores actos. Es posible encontrar muchas explicaciones de tipo causal como se ha visto en la primer parte de esta investigación, pero sin la reflexión a la que nos instan los testimonios de los victimarios será difícil alcanzar la reconciliación de más de 100 años de transgresiones

Tercera parte

El sentido de las masacres en Colombia.

Entre mutismo y narrativa

En el campo de la *comunicación* existe una tendencia importante en los últimos años a valorar la *narrativa* como un espacio importante para la comprensión o auto-comprensión humana, o como representación o auto-representación de la realidad. Quizás por el carácter *indisciplinar* (Andacht, 2001) que se le puede atribuir a la llamada *comunicación*, sobre esta hipótesis coinciden una amplia gama de tradiciones de estudio en la filosofía, la semiótica, la lingüística, la literatura entre otras. En estas hipótesis se plantean y combinan distintas propuestas.

En la filosofía contemporánea, por ejemplo, Daniel Dennet señala que todos los “*yoes*” —incluidos los de los físicos y los de los filósofos— son “máquinas de escribir novelas” que producen “historias pasables” desde una posición espacio-temporal “vagamente definida”. En esta condición biológica, el funcionamiento cerebral construye una historia individual coherente con el que se fija o determina el “yo”, o lo que es lo mismo, “el personaje ficticio protagonista en el centro de esa autobiografía” (2013, págs. 14-18). Por su parte, Alasdair MacIntyre, considera la narrativa como la instancia única de comprensión de la sociedad, ya que a través de los patrones narrativos es posible reconocer la forma de vida y actuación consciente *entre* los hombres. Dicho de otra forma, para este filósofo escocés, la narrativa, además de ser el lugar en donde se define el sentido de la actuación, también es el lugar de acercamiento a los valores sociales (Gregory Jones, 1987).

Distante a esta posición se encuentra el psicólogo social Jerome Bruner. Según su visión, la narrativa es una cualidad de naturaleza biológica del hombre, gracias a la cual éste entra en procesos de aprendizaje desde que nace (Bruner, 2002). Se trata de un aprendizaje vinculado al funcionamiento cognitivo, en el que se realiza, por un lado, la inserción del hombre a las normas sociales debido a que “vivimos la mayor parte de nuestras vidas en un mundo construido según las normas y los mecanismos de la narración” (1997, pág. 168); y, por otro lado, como el lugar en el que el hombre, lejos del pensamiento paradigmático o lógico, puede recomponer perpetuamente su historia y su biografía.

En este inconmensurable asunto de reflexión y de pluralidad de ámbitos de observación de la narrativa, también ha sido adscrito el trabajo de Hannah Arendt. Entre quien ha sistematizado esta hipótesis se encuentra Seyla Benhabib, que comprende el valor de la narrativa en la obra de la autora alemana en términos de una reivindicación metodológica (1990, pág. 170) por el que, en su esfuerzo de comprensión de la historia, realiza un ejercicio propio de una “narrativa redentora” (*storytelling*) en el

que intenta redimir “la memoria de los muertos, los derrotados y los vencidos, haciendo presente una vez más sus esperanzas fallidas, sus caminos truncados, y sus sueños no realizados” (1990, pág. 196). Según su interpretación, Arendt habría desarrollado una teoría política como *storytelling* al reconocer, en medio de los eventos del totalitarismo, que la narrativa se erige como una actividad constitutiva de la acción, una actividad en la que no sólo es posible la revelación de la identidad del hombre por hacer énfasis en la fenomenología de la acción, sino también como el ámbito en el que el teórico puede “entender el pasado y las necesidades de los actores para interpretar [lo] como parte de un historia de vida coherente y continua” (2000, págs. 96-97).

Al trabajo de Benhabib se le suma la perspectiva (feminista) de Julia Kristeva sobre el valor político de la narrativa en la obra de Arendt a tal punto que califica su obra como una “apología a la narrativa”. El aspecto central de su interpretación se halla en el valor mismo que Arendt otorga a la acción (política) como núcleo central de la vida *humana* y en la importancia que tienen la conciencia como ámbito para dotar de sentido su propia acción, *ergo* su propia vida. Por ello, Kristeva interpreta el sentido de *vida* en Arendt, como *narrativa* (Kristeva, 2001). Al conjuntarse acción y conciencia, la acción del hombre puede sobrevivir en la narración, ya que su sentido se hace presente en el relato. Este último, más que un *producto* de la conciencia, es el espacio donde no sólo se actualiza el lenguaje, sino que el sentido se puede convertir en sabiduría práctica (*phronesis*) (Kristeva, 2001, pág. 20).

Siguiendo la interpretación de Kristeva, al constituirse como *praxis* misma de la narración, el relato apuntala en la palabra la red de relaciones humanas permitiendo la consolidación de un espacio común donde se recrean múltiples miradas sobre la acción y la vida del hombre. Es allí donde se plantea la trascendencia política de la narración. En ésta se vivifica el espacio público y, a manera de pasado común (memoria), concede la oportunidad de dar sentido a la existencia de los hombres. El fin del espacio público que señala Arendt en los tiempos modernos es el que habría dado lugar a la crisis de la cultura, pues el olvido se da o por ausencia de testimonio, o por su falta de presencia en el mundo de las apariencias.

Tal situación habría llevado a una ruptura con la condición de natalidad del hombre y también con el acercamiento filial reivindicado por Arendt desde su estudio del *Amor en San Agustín*. La demanda de la narración, frente a tal olvido, lleva a Kristeva a considerarla como centro

mismo de la visión arendtiana de la *vida política*. De hecho, afirma que la genialidad de Arendt habría estado en revalorizar la política en los actos humanos de “mostrar, observar, recordar y narrar” (Kristeva, 2001, págs. 1-10).

Tanto la interpretación de Benhabib como la de Kristeva advierten, creemos que de forma acertada, el valor de la *narrativa* que Arendt le otorga como operación constitutiva de la *vida política* y de la acción del hombre. Aunque la teórica política nunca realiza un estudio concreto ni sistematización al respecto, dicho valor se intuye fácilmente al conjuntar referencias precisas pero aisladas que se hacen insistentes en toda su obra, así como también al observar el propio ejercicio narrativo que constituye su reflexión sobre la violencia en los tiempos modernos.

No obstante, creemos que la narrativa en la obra de Arendt no es, ni puede pensarse como sustantivo, sino como *la actividad* en la que la vida política es *vida* y por la que el *espacio público* se dota de contenido. Así la cuestión en Arendt no es la narrativa sino la *narratividad*, la actividad narrativa en la que ética y política se conjugan y el juicio cobra vida pública al otorgar valor a la palabra y sentido a la experiencia. En esta actividad, el espacio público y el *entre* —aunque siempre inestable— se ensancha en la pluralidad de las acciones humanas, ya que al pronunciarse sobre éstas le otorga validez.

Ésta es la razón por la que, según advertimos en esta investigación, la posición de Arendt dista de la de Dennet, MacIntyre o Bruner en relación con la narrativa. En ella no se halla sentido para sí mismo como autobiografía al caracterizar las acciones humanas, sino que se le otorga valor público a dichas acciones, y es allí, y sólo allí, donde adquiere sentido para cada hombre. La *narratividad* no es un asunto para el hombre, sino del mundo habitado por hombres pues es allí donde acontece el encuentro de éstos. De esta actividad se pueden señalar cuatro aspectos.

La actividad narrativa es en primer lugar, un *acontecimiento* que, a pesar de ser propio del movimiento del espíritu, pertenece al mundo de las apariencias.

En segundo lugar, es el lugar donde se realiza y mantiene el *encuentro* de los hombres, pues es allí donde es posible ver, reconocer y recordar a otros; donde es posible coimplicarnos o imbricarnos en las diversas historias. Dado que es un acontecimiento, esta actividad en la que acontece el encuentro de los hombres no corresponde a *procesos* de interacción o de *producción* de ningún tipo y en este sentido creemos que cualquier teoría contemporánea de la comunicación vería inaceptable la

posición arendtiana debido a que el encuentro no cuenta con códigos, sistema código, signos, símbolos, o nada de este tipo. La narratividad es una actividad que no tiene ningún tipo de control debido a que, como afirma Arendt, los hombres no somos autores soberanos de nuestras propias historias.

En tercer lugar, la narratividad es el evento en donde el espíritu *mantiene abiertas las puertas* al mundo de la pluralidad e intenta hallar sentido a la experiencia. Es el lugar donde se plasma la ética reflexiva o de la responsabilidad a la que alude Arendt. En ella es posible mantener la mirada a la realidad y, por ello, el encuentro con los otros se comprende en términos de *afección* y no de interacción.

En último lugar, el *encuentro* dado en la narratividad y que configura el mundo que habitamos es el espacio temporal donde *aterriza aquella ética reflexiva* o de la responsabilidad de la que habla Arendt en la *vida política* y donde adquiere validez del sentido otorgado a las acciones. Aquí es donde el sentido común fluye en todas las direcciones dejándose abrazar, manosear y transformar por el movimiento de los espíritus del hombre.

Es en este punto donde creemos que puede ser entendidas las distancias entre MacIntyre y Arendt pues mientras para el primero la actividad narrativa nos ata a la tradiciones, para la segunda, en esta actividad las tradiciones se modifican y transgreden. Pero, ello no significa que para Arendt la tradición no sea significativa. De hecho, para Arendt la narratividad se vuelve urgente cuando se deja de lado la tradición; cuando, como en el caso del totalitarismo, la narratividad se habría disuelto debido a que su deseo era erradicar la pluralidad humana y las tradiciones que no habrían sido contempladas.

Frente a Benhabib y Kristeva, podemos estar de acuerdo en casi todo (en el valor reivindicativo de la narrativa, en el espacio de significación y de recomposición eterna del significado, de reconstrucción temporal del valor de la acción, etc.). No obstante, y de nuevo lo afirmamos, creemos que el sentido de la narrativa en Arendt tiene mayor trascendencia en el ámbito de la praxis misma. Podríamos definir esta trascendencia como el conducto de la vida política en tanto es en ésta donde se realiza la deliberación sobre las acciones humanas en el propio entramado de los espíritus. Por ello, no creemos que sea la narrativa la que tenga valor para Arendt, sino la narratividad en tanto actividad a la que, si bien pueden adjudicársele valores como el de significar o de ayudar a establecer la

identidad del narrador, vivifica el espacio público y alimenta la vida política.

La interpretación que hacemos de la actividad narrativa o *narratividad* en la obra de Arendt, al estar inserta directamente en la convicción de la vida política, nos permite comprender ámbitos menos explorados de su obra y directamente relacionados con la cuestión central de esta investigación y de su obra: el de la violencia pura.

Manteniendo la hipótesis de lectura de su obra, es posible señalar que el vacío entre los hombres, por el que se desvanece la conciencia moral y la responsabilidad, habría sido forjado en ausencia de *narratividad*. En ésta, como se mencionó, el *Juicio* aparece en el mundo de las apariencias y sin tal aparición el vacío *entre* los hombres se instala al desaparecer la actividad por la cual los hombres se ven y, sobre todo, se escuchan; al desaparecer la actividad por la cual la vida del espíritu tiene abiertas las puertas al mundo para otorgar valor a las acciones. Sin la *narratividad* el espacio público de aparición es *vaciado*, enmudecido. En esta intuición es interpretada la referencia, pocas veces advertida en la obra de Arendt, de que la violencia es *muda*.

Tal mutismo habría sido advertido en realidad en el proceso judicial llevado a Eichmann en Jerusalén. En este proceso, Arendt habría observado a un individuo inconsciente, distante de la experiencia humana y con un escaso registro lingüístico y ajeno a las exigencias de la acción política. A pesar de que en aquella época escribía sus memorias, el ex oficial era incapaz de componer historias o de caracterizar sus propias acciones. Esta observación habría llevado a Arendt a concluir su incapacidad de pensar y por tanto, el hecho de la banalización del mal.

No obstante, creemos que lo que Arendt habría observado era precisamente la banalidad de la narrativa, la ausencia de *narratividad*. La crisis de la moral, quedaba implícita en la crisis de la *narratividad*. Aunque el oficial y también el fiscal recurrían a la palabra, éstas no tenían valor político porque en ellas se habría dejado de reconocer la impredecibilidad y pluralidad de los hombres. Ambos recurrían a plantillas o marcos de narración en un uso obtuso y repetitivo de clichés.

Lo observado por Arendt habrían sido frases aisladas insertas en relatos lógicos donde se establecía un orden falso *sobre* las vidas humanas, distante de cualquier forma de entendimiento. En los relatos de Eichmann no estaban presentes otras personas, ni se le otorgaba valor a las palabras. De alguna forma, sus relatos eran historias fáciles distantes de la vida en común, de los propios actos concretos y de la experiencia.

Creemos que en los relatos de los autores de las masacres, de la misma manera que Arendt lo habría visto en Eichmann e incluso en los propios sobrevivientes, la ausencia de vida pública es ausencia de narratividad y presencia de la violencia pura. En esta tercera parte intentaremos sostener y explorar que la afonía del hombre es el lugar donde adquiere sentido la violencia y que la narratividad es el lugar donde se hace posible la capacidad de resistir.

III | El sentido de las masacres en Colombia.
Entre mutismo y narratividad

9. Narrativa y banalidad en los autores de masacres en Colombia

Entregué la USB [...] y me aislaron. Si entrego más información reabren Gorgona para meterme a mí. Es muy difícil contar la verdad [...]. Son 9.000 archivos donde se habla de todo y hay muchas personas importantes [Frente a los políticos] hoy somos como la novia fea: en la noche nos acarician y en el día no nos voltean a mirar [...]. El poder es muy bueno y los políticos hacen cualquier cosa para tenerlo [Por ejemplo, frente al General Rito Alejo del Río] desconozco por qué no lo vinculan a ningún proceso. Sólo le doy un dato: cuando yo era el comandante de Urabá y él era el comandante de la Brigada 17, yo secuestre a dos personas que habían sido detenidas por el Ejército dentro de la Brigada. Las saqué de un calabozo [...] con complicidad. Yo me las llevé en un carro de la propia brigada, en un trooper rojo carpado [...]. Eran del V frente de las FARC y habían secuestrado a una señora en Buenaventura. Yo entré a la Brigada, saqué las personas, las llevamos hasta Buenaventura y las desaparecimos [...] El general Rito Alejo bajó donde Carlos Castaño muchas veces y se reunieron en fincas en límites entre Córdoba y Urabá. La Fuerza Pública estaba muy amarrada para combatir a la guerrilla y nosotros usábamos los mismos métodos de la subversión. Nuestros resultados iban en beneficio del Ejército. Es más [...] yo patrullé con el coronel Byron Carvajal en 1995 y combatimos a la guerrilla [...] Yo andaba como *Pedro por su casa*. Entraba a brigadas, a cuarteles de Policía, hacía lo que quería [...]

En Urabá, cuando empezamos, todos los cuerpos se dejaban donde se mataba a la gente. Pero la Fuerza Pública protestó y pidió que siguiéramos trabajando, pero que desapareciéramos los cadáveres. Por eso se implementaron las fosas comunes [Es que] se subían mucho los índices de mortalidad y no convenía [...] Yo transité libremente en una Hilux blanca, que llamaban «camino del cielo» y asesinábamos todos los días, en todos los municipios de Urabá. La única que denunciaba era Gloria Cuartas [...] Las grandes víctimas serán las víctimas que se van a quedar sin verdades [...] Es necesario contar la verdad de esta guerra donde sólo se beneficiaron los ricos y perdieron los pobres.

Testimonio, José Everth Veloza García, alias "HH" (T.22)
Comandante del Bloque Bananero y Bloque Calima «AUC»

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

El general Mario Montoya es el mentiroso más grande que pueda existir. La vergüenza más grande que pueda existir, porque si bien nosotros como oficiales hicimos muchísimas operaciones, de pronto, convencidos de una causa, él la hizo por dinero [...] Esa era la política de Mario Montoya: «A mí no me traían capturados. Delos de baja, delos de baja, delos de baja». Y si no habían bajas, «mire a ver cómo hace». Esas eran las palabras de él. A dónde llegó el punto. Mario Montoya me da la orden por intermedio de un Capitán [...] de dar de baja a un comandante de las autodefensas que era colaborador. Yo le dije que no. Que hasta allá, yo no llegaba, que la guerra mía era con la subversión y no con las autodefensas

Testimonio, Adolfo Enrique Guevara Cantillo, alias “101” (T.2)
Capitán del Ejército y colaborador «AUC»

A mediados de 1994 me mandaron a un curso en la finca La 35, en El Tomate, Antioquia, donde quedaba el campo de entrenamiento [...] La jornada empezaba a las 5 de la mañana y las instrucciones las recibía directamente de altos mandos, como «Doble cero» ¹⁹⁸ [...] Para el aprendizaje de descuartizamiento usaban campesinos que reunían durante las tomas de pueblos vecinos. Eran personas de edad que las llevaban en camiones, vivas, amarradas [...] Las víctimas llegaban a la finca en camiones carpados. Las bajaban del vehículo con las manos amarradas y las llevaban a un cuarto. Allí permanecían encerradas varios días, a la espera de que empezara el entrenamiento. Luego venía «la instrucción de coraje»: repartían a la gente en cuatro o cinco grupos y ahí la descuartizaban[...]

El instructor le decía a uno: «Usted se para acá y fulano allá y le da seguridad al que está descuartizando». Siempre que se toma un pueblo y se va a descuartizar a alguien, hay que brindarles seguridad a los que están haciendo ese trabajo. [Con las manos atadas y en ropa interior] los llevaban al sitio donde el instructor esperaba para iniciar las primeras recomendaciones [...] Las instrucciones eran quitarles el brazo, la cabeza, descuartizarlos vivos. Ellos salían llorando y le pedían a uno que no le fuera a hacer nada, que tenían familia [...] A las personas se les abría desde el pecho hasta la barriga para sacar lo que es tripa, el despojo. Se les quitaban piernas, brazos y cabeza. Se hacía con machete o con cuchillo. El resto, el despojo, con la mano. Nosotros, que estábamos en instrucción, sacábamos los intestinos[...] El entrenamiento lo exigían para probar el coraje y aprender cómo desaparecer a la persona

Testimonio Francisco Villalba, alias “Cristian Barreto” (T.13)

¹⁹⁸ Carlos García, asesinado por sus propios compañeros del Bloque Cacique Nutibara

Comandante «AUC»

Al interior de las enseñanzas de Arendt y de las llamadas “lecciones de Auschwitz”, la *vida política* se convierte en el lugar para resolver la turbación que dejan aquellas experiencias como matar, violar, descuartizar o torturar. El esfuerzo por hacer frente a estas experiencias compromete al entendimiento de estos actos antes que a la cognición, se realiza en la búsqueda indeterminada del sentido de los actos antes que sobre preposiciones lógicas y discursos del sustantivo, y focaliza su interés en el *mundo* que todos habitamos antes que en el hombre.

Tras rastrear y profundizar en la obra de Arendt un camino que permita hallar sentido a los actos de violencia pura propios de los tiempos modernos, se han podido asumir estas acciones como *asuntos humanos* que comprometen la propia condición «*humana*». Se puede decir por ello que compartimos aquella intuición popular sobre la “inhumanidad” o “bestialidad” de estos actos violentos, sólo que no lo hacemos porque contradiga algún carácter natural u originario del hombre, sino porque en su presencia se constriñe la emergencia potencial de *Ser «humano»* que sólo puede darse entre humanos en la *vida política*.

Concebir los actos de violencia vinculados a la *vida política* —o a su ausencia— parte por reconocer la responsabilidad humana sobre el *mal* que se instala en el mundo por dichos actos, y llega a admitir que es en el *entre* de la pluralidad de hombres donde se puede lograr la reconciliación con el mundo para resistirse a su aparición.

En esos términos, se ha de asumir que el General Rito Alejo de Río, el General Plazas Vega, Carlos Castaño, Tymochemo, etc., como autores y promotores de masacres en Colombia son seres humanos con capacidad de pensar sobre la maldad o bondad de sus acciones y no como “víctimas” de condiciones sociales, económicas o políticas. Dicho en otros términos, se ha de asumir que la violencia *pura* sobre la que se reflexiona en esta investigación ha sido perpetrada por seres «humanos» con nombre propio, tales como Ricardo Téllez (Rodrigo Granda), Ely Mejía Mendoza (Martín Sombra), Fredy Rendón (El Alemán), José Éver Veloza (H.H.), Armando Alberto Pérez (Camilo) y un centenar más de comandantes de la guerrilla, de los grupos paramilitares, y del mismo ejército, autores y promotores que también se encuentran entre ex miembros del parlamento colombiano como Álvaro García Romero, Mario Uribe, Dieb Maloofk Morris, Miguel de la Espriella o Alfonso Campo Escobar, que en el 2014 formaban parte de los 51 involucrados y 29 condenados hasta diciembre del 2014 por haber auspiciado acciones violentas como masacres de los grupos paramilitares,

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

así como también seres humanos como el mismo ex presidente de la República y actual senador, Álvaro Uribe Vélez, vinculado formalmente a la investigación de la masacre de El Aro en 1997 y a la de San Roque en 1996 (Antioquia).

Los actos violentos tienen rostro y en ellos está la clave para hallar sentido a la aparición de las masacres y de la aceptación de la práctica social genocida en Colombia. Más allá de los procesos judiciales e institucionales que se sigan dentro o fuera de regímenes especiales de justicia, esos rostros nos advierten que frente a dichos actos hay responsables éticos con quienes compartimos el mundo, y aunque ellos no hayan mostrado su compromiso con el *mundo*, si existe una preocupación por éste, la voz de estos autores y promotores de masacres es relevante. Se cree con Arendt que lo que se encuentra en juego para el caso colombiano, y sobre todo en medio del futuro “pacto de paz” con las guerrillas de las FARC, no son los hombres, sino el espacio *entre* los hombres¹⁹⁹ que habrían aceptado como práctica social el genocidio.

En esta preocupación por el *mundo*, las cuestiones que interesan se circunscriben a la condición política de los colombianos y en ella buscamos a través de la comprensión dar sentido y “reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos” (2008b, pág. 30). Es cierto que en vez de la reconciliación podríamos optar por la rebeldía, pero el problema con esta última es que con ella acabaríamos en la resignación. La razón es que, al poner como centro de su preocupación el “yo” y dejar de lado -casi hasta la negación— *lo común*, en la rebeldía siempre se “actúa ciegamente y desde el desprecio de lo general”. Lejos del *poder* de la concertación y de la asociación entre plurales, la rebeldía es impotente y “termina o bien en la derrota o bien en la tiranía” (2006b, pág. 306)²⁰⁰. Por ello, sólo es en la reconciliación donde se hace necesario sostener la mirada a la experiencia, absorber las afecciones que la presencia de otros y la contingencia de la acción nos depara, tener sensibilidad por el mundo y alimentar el *espacio común* de la *vida pública*.

¹⁹⁹ Dice Arendt frente al fenómeno del totalitarismo “sea cual sea la postura que uno adopte frente a la cuestión de si es el hombre o el mundo lo que está en juego en la crisis actual una cosa es segura: la respuesta que sitúa al hombre en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre (1997, pág. 57).

²⁰⁰ Es necesario aclarar que “rebelión” no es “revolución” y que la única relación entre rebelión y tiranía se encuentra, como diría Arendt, que el rebelde es el tirano en potencial y el tirano es un rebelde con éxito (2006b, pág. 306).

A partir de este cambio de actitud nos proponemos continuar la reflexión en torno a la cualidad cardinal de la *vida política* por la cual podía existir un espacio público y en cuya ausencia la violencia en Colombia se habría insertado *entre* los hombres que habitan el territorio colombiano. Siguiendo nuestra tesis a la sombra de Arendt, este espacio habría sido vaciado por el mutismo de la palabra y por la ausencia de la actividad narrativa.

9.1 Voluntad, juicio y testimonio. Marco general

En la mayoría de las masacres, el cuerpo de la víctima sufre una especie de acción adicional o nueva iniciativa. O bien se abandona en un huída rápida, o se le explota en algún tipo de alarde o reto público, o — como generalmente se hace— se destruye quemándolo, lanzándolo a algún río o a la selva misma.

Esta nueva iniciativa del asesino se puede plantear como una gran metáfora sobre la negación de la *experiencia*. Quien frente al cuerpo es ya espectador de su propia obra parece aplacar en el ocultamiento aquel impulso propio de la *voluntad* de “saber-como”, de significación, de entendimiento con el que mantendría un compromiso activo con la realidad y por la cual podría hacerse cargo del mundo. Al enterrar las partes del cuerpo, la conciencia se desvanece. La afección que la experiencia (estética) provee se rehúye, y con ella el movimiento del espíritu queda aletargado en la ausencia del significado. Recordemos que la *voluntad* no es “mala”; lo malo es precisamente la carencia de ésta sobre la que el espíritu tiene que enfrentar “la condena de ser libres”.

No es vergüenza, ni ningún impulso natural a hacer el *mal* el que se debe observar en la iniciativa del ocultamiento, sino un esfuerzo por acallar la conciencia, por evitar ese “pensamiento añadido posteriormente” a la acción, y por mantenerse en esa “servidumbre voluntaria” propia de los totalitarismos. Un esfuerzo en el que se hacen esfuerzos infructuosos por huir de las afecciones de la *experiencia*.

Como se ha mencionado, la *experiencia* de los actos violentos es siempre “molesta” para el espíritu de cualquier testigo, sean éstos víctimas, victimarios o investigadores. Los actos violentos *afectan* el espíritu y en dichas afecciones, el hombre se confronta como un espectador, como el testigo que llevo “conmigo [y que] sólo se anuncia cuando ha pasado la acción, y sólo cuando no asiento a lo que hice” (Arendt H. , 2006b, pág. 740).

III | El sentido de las masacres en Colombia. Entre mutismo y narratividad

Con esta metáfora de la ocultación lo que se quiere poner en relevancia es el valor de la *experiencia* para la vida del espíritu y en particular para el *juicio*. La experiencia es el oxígeno de la conciencia y de la operación reflexiva. De hecho, aquella “servidumbre voluntaria” se allana en la insensibilidad sobre la que se pone fin a la reflexión, a la responsabilidad. Aquella insensibilidad reclamada frente a los actos de violencia no implica ninguna incapacidad natural del hombre por sentir, sino el hecho mismo del aislamiento de los asesinos o promotores al abrazar en la ceguera absoluta una doctrina. El *espíritu* de los victimarios, antes que ser insensible, se encuentra confinado en una lógica asesina. Este aislamiento del mundo de las apariencias puede llevar a pensar, por ejemplo que aquellos “esfuerzos adicionales” de beber sangre o de comer parte de sus víctimas sólo son ritos de reivindicación de aquella lógica o doctrina.

Frente a dicho pensamiento paralizado y en la quietud de la *voluntad* y del *juicio*, el *testimonio* del asesino tiene una particular importancia. Creemos que también es aplicable al testimonio de los victimarios aquella *laguna* que Agamben identificó en los relatos de los sobrevivientes de la violencia extrema (1999, págs. 17-19) y que Primo Levi observó como lo intestimoniabile²⁰¹. En los relatos se hace latente esa “incapacidad de testimoniar”, porque los relatos se construyen en el aislamiento absoluto de la experiencia.

Si bien hasta este estadio de la investigación sobre la violencia pura los *testimonios* han servido de guía para realizar reflexiones sobre problemas prácticos —lejos de *a priori* vinculados a un “yo originario” o prescripciones abstractas sobre el hombre—, el valor del testimonio a estas alturas de la investigación se desvela con mayor claridad sobre la hipótesis que queremos sostener en torno a la narratividad. Ya no sólo interesan aquellos acontecimientos del espíritu para confrontar muchas afirmaciones, sino que ahora cobran relevancia aquellos elementos o

²⁰¹ Dice Levi, “entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha rebelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado la ropa, 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” (2008, pág. 39)

movimientos del espíritu sobre los que la voluntad y el juicio se hacen presentes en el relato del testimonio.

Se trata de un interés que coincide con la posición ofrecida por Paul Ricoeur sobre el testimonio desarrollada con particular atención en *La memoria, la historia y el olvido* (2003) y en *La hermenéutica del testimonio* (1972)²⁰². Este filósofo francés, como se mencionó en la introducción de este estudio, presenta al *testigo* como quien realiza el “acto de testimoniar”, y al testimonio como una narrativa basada en la recuperación reflexiva del *yo* (2003, págs. 210-212) y como parte de un esfuerzo por hacerse a *sí mismo* ante un auditorio. Por ello, en el “acto de testimoniar” no sólo se aportan descripciones de acontecimientos, sino que sobre todos se hacen públicas las convicciones, confianzas o “compromisos idealistas” con los que el hombre dota de sentido a la historia.

Se cree que esta última afirmación²⁰³ coincide con muchos de los aspectos relevantes de la posición de Arendt en torno a la operación reflexiva propia del *juicio* y de la vinculación con el uso de la palabra²⁰⁴.

Pero la filosofía del testimonio de Ricoeur va más allá de pensar en un relato en el que se exhiben *acontecimientos* o *compromisos idealistas*; el acto mismo de dar testimonio se vincula al hecho de que su condición de existencia se encuentra atada al mundo de las apariencias. Dicho de otra forma, el que posee el acto de testimoniar no sólo está en el hecho de que allí se refleja o exhibe la conciencia, sino en el hecho de que las acciones y las palabras ofrecen o “dan testimonio” del movimiento del espíritu como proyección de la experiencia en la historia.

De esta forma, el interés sobre el testimonio en estas instancias de la investigación se concreta en el afán de comprender las operaciones reflexivas sobre las que los propios asesinos o promotores de masacres

²⁰² Nombre original *L'hermeneutique du témoignage* (1972) Archivio di Filosofia, 42, N° 1 y 2, pp. 35-61 (Lythgoe, 2008).

²⁰³ De gran importancia para comprender la hermenéutica del sujeto que Ricoeur desarrolla en *Sí mismo como otro* (1996) en torno a la categoría de “atestación”,

²⁰⁴ Aunque el filósofo francés advierte del valor de la filosofía de la acción de Arendt, en su discusión sobre el testimonio y la narratividad, dos son los aspectos sobre los que se podría comenzar a hilar su coincidencia: el de la contingencia de la *acción* humana y el del vínculo entre la temporalidad y la ética reflexiva. Para Ricoeur, en primer lugar, “el sí” se encuentra inserto siempre en una experiencia de la que no tiene certeza, ni puede expresar una certeza definitiva. Y, en segundo lugar, en dicha inserción, el sí sólo alcanza una autodefinición (“*sí mismo*”) vinculada a la temporalidad a la que asiste y en la que asume que es un *ser* con capacidad de decir y de hacerse responsable de sus actos. Este componente ético por tanto está vinculado a la temporalidad en la que da testimonio, pues el sí, se sabe inmerso en una historia y en ella se proyecta porque reconoce la existencia entre otros.

intentan, desde la memoria, entender o significar el horror de las acciones. Se trata de un acercamiento a la actividad narrativa o *narratividad* de los autores y promotores de masacres en Colombia para intentar comprender, en el valor que le otorgan a la palabra y en el sentido que le dan a la experiencia, la violencia pura con la que introducen el mal en este país.

9.2 Testimonio y narratividad de los autores de masacres en Colombia

9.2.1 De las máximas o valores supremos

En el esfuerzo por comprender los actos de violencia *pura* propia de las masacres concretas (matar, violar, degollar, desmembrar, etc.) y después de reconocer el valor de la ética reflexiva en el ámbito de la *vida política*, la atención se fija en la observación de aquel movimiento del espíritu en el que los autores y promotores de masacres hallarían sentido, como testigos, a su propios actos. Para ello fue importante atender a aquella “experiencia humanizada” que nos presenta el testimonio.

Lejos de pensar este ejercicio como un análisis de discurso sobre el que se pudieran reconocer estructuras cognitivas de producción de texto o de relatos, los testimonios se escucharon y leyeron en el esfuerzo por reconocer los prejuicios, las convicciones o “compromisos idealistas” a los que miran los autores y promotores de masacres y con los cuales dan sentido, como testigos, a sus propias iniciativas.

A estos testimonios se accedió por distintas vías que van desde libros (autoconfesiones), entrevistas radiales y televisadas, discursos y en algunos casos declaraciones que figuran en expedientes judiciales. Los testigos (30 en total) fueron identificados como promotores o autores de masacres por el simple hecho de confesarlo en los anteriores espacios, por tener abiertos expedientes de investigación, por tener sentencia condenatoria por estas actuaciones, o por haber sido vinculados a estos episodios en procesos judiciales. En su acercamiento no se tuvo en cuenta su condición (políticos, miembros o ex miembros de la Fuerza Pública, de la guerrilla o de los grupos paramilitares). El criterio que primó para ser objeto de reflexión estuvo en que los acontecimientos referidos en esos testimonios aludían, de una u otra manera, a actos de violencia.

Después de escucharlos fue interesante observar que, con independencia de su carácter (guerrilleros, políticos o paramilitares), *comparten* máximas o convicciones en sus relatos. Parece como si la “conciencia” de todos ellos se realizara sobre los mismos compromisos idealistas o prejuicios.

a. El Estado

Uno de los valores supremos con los que la violencia en Colombia posee sentido para los autores de masacres es el del *Estado*. A pesar de la ambigüedad del término, el Estado frente a los actos violentos lo llega a justificar *todo*. Éste tiene que ser defendido a toda costa dentro o fuera de la legalidad:

No temas que te llamen mercenario, si eres mercenario de un Estado; los estados hay que defenderlos con la Constitución y por fuera de la Constitución” (T.6).

Pero, aunque la defensa del Estado lo justifique todo, lo que sea que haga éste tiene que cumplirse así sea por fuera del propio Estado. Dicho de otra forma, el Estado tiene que cumplir con un *deber*, y si no lo cumple, dicho deber se traslada a las personas, de tal manera si la violencia adquiere sentido frente al Estado, también lo tiene en su ausencia.

Reclamamos, y en medio de la zozobra esperamos desolados e infructuosamente, que el Estado colombiano cumpliera su deber constitucional de recuperar el orden, defender las vidas y propiedades amenazadas por la subversión. Ante la falta de respuesta del Estado, nos vimos forzados a cambiar sobre la marcha nuestros instrumentos de trabajo, por las armas y en nombre de todos los azotados por la violencia, resistir y enfrentar la guerra declarada a Colombia por los terroristas. Se trataba de defender nuestras vidas, nuestra dignidad y nuestro territorio (T. 34).

Yo soy víctima de la violencia, yo soy víctima de la falta de estado en este país y cuando digo yo, debo estar representando a millones de colombianos [...] yo lo que quiero decirles a las víctimas de la violencia guerrillera, de la violencia de la autodefensa es que yo estoy dando muestras de perdón hoy y todavía no he logrado hacer la justicia que quise (T.7).

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

Ausente o no, otro aspecto por el cual el *Estado* tiene un valor supremo se encuentra en que éste se aprecia como *dador* de identidad y referente supremo del bien, o de lo que “está bien”.

Por un lado, el Estado es el que *otorga* el carácter político de las personas, lejos de su reconocimiento el testigo se siente desprotegido y tiene que lidiar con las contradicciones de creer en él, pero no ser acogido o reconocido por éste; creer en él y ver que éste no está presente.

Nosotros como bandas criminales no nos acogemos a un proceso de paz como lo viene haciendo el ELN. Nosotros también tenemos derecho, también somos colombianos, también tenemos armas. La guerrilla va a salir de allá, va a llegar a nuestras comunidades, y mientras nosotros tengamos estos fusiles y tengamos estas armas y tengamos nuestros hombres, no lo vamos a aceptar [...] Si a nosotros el Estado no nos ve también como grupo armado, como grupo que defiende también a Colombia, no lo vamos a aceptar [...] Retomamos las armas nuevamente, al ver que las autodefensas no estaban en las comunas. La falta de presencia del Estado. No queríamos de que la ciudad de Medellín que ha sido tan golpeada durante muchas décadas, volviera a lo mismo o volviera a la guerrilla a retomar las cosas que ellos habían dejado (T. 31).

Pero como referente supremo del “bien”, cualquiera que no coincida con lo que sea que diga el *Estado* no es digno de ser acogido en sus brazos. Por eso, frente a ellos la *violencia* no tiene por qué poseer límites.

General Lésmez asume usted el Comando de la Fuerza Aérea para derrotar el terrorismo. ¡Que los traficantes de los Derechos Humanos no lo detengan, no lo equivoquen, que toda la Fuerza Aérea Colombiana le preste a esta gran Nación el servicio de ayudar a que nos liberemos de una vez por todas de esa pesadilla! (T.5).

El Estado como valor supremo en los relatos se tiene como aquella deidad que sabe y orienta las acciones “*buenas*”, pero al mismo tiempo tiene ese carácter omnipotente en cuyo servicio parece otorga validez a las acciones violentas.

b. Legalidad y democracia

Fue interesante observar que en todos los relatos el tema de la legalidad y la democracia se manifestaban como condiciones de estabilidad y seguridad del hombre, aunque se dieran cuenta con ello de la contradicción que podría plantearse con los propios actos violentos.

En esta contradicción, la *ley* se observa como una especie de disfraz que otorga identidad, pero que se puede quitar y poner. Se mueven dentro

de la idea de: somos ilegales, hemos hecho cosas fuera de la *ley*, pero ésta puede otorgar nuevas condiciones de existencia.

Hemos cumplido nuestro ciclo dentro de la irregularidad. Ya hay un Estado fuerte que tiene la capacidad de copar los espacios que nosotros en el momento de desmovilizarnos y reincorporarnos a la vida civil, tienen la capacidad total, política y militar de coparlos. Por lo tanto vemos que en la legalidad podemos encontrar caminos de civilidad, de participación y de mayor progreso para nuestros hombres [...] Así lo vemos nosotros y creemos que es el momento de dejar la ilegalidad y de dejar que el Estado empiece a cumplir su función constitucional de proteger vida, honra y bienes de todos los ciudadanos [...] Yo creo que si usted le pregunta a cualquier miembro de esos terroristas de la guerrilla, yo creo que ninguno le va a aceptar de que se vaya a ir a la cárcel. Nosotros tampoco (T.25).

Sin embargo, la *ley* no sólo es un valor supremo por la cual los recuerdos pueden disfrazarse, sino también por el que puede suprimirse la perplejidad irresuelta de los actos de violencia; puede borrarse el pasado.

El Bloque Cacique Nutibara, gracias a Dios no ha cometido crímenes de lesa humanidad. Han sido de pronto, los delitos están enmarcados en la [norma penal] 7.82, los delitos que de pronto, políticamente cometemos, porque esto es más que todo una guerra política, con sentido político y con sentido social (T.25).

Pero tanto el “juego” de la *ley* como disfraz o como borrador está a orientado en la idea de que ésta es “la palabra divina” en la cual el hombre encuentra amparo o seguridad, pero sobre todo en donde se establece la bondad de las acciones o de las conductas, siempre en oposición a quienes poseen otra “ley” dañina y perniciosa.

Aquí lo que hacemos es modelar, mejorar el carácter y el pensamiento que llegue de una sociedad capitalista, de una sociedad chismosa, ladrona, marihuana y corrompida para que vayan sabiendo repetidas veces que todo lo que se enseñe en nuestra línea con el estatuto y reglamento, las normas de comando, la cartilla militar es lo que tienen validez. Lo demás es la propaganda del enemigo para hacer guerra psicológica, para que el pueblo no nos apoye (T.19).

La *ley* siempre se admite como parte de un juego de tensiones dentro del cual es considerada válida cuando aparentemente está “de parte” de los autores, pero que se ataca cuando no coincide con las actuaciones. Dicho de otro modo, los autores y promotores de masacres admiten la *ley* que de ellas adviene el supuesto amparo que da.

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

Después de los hechos del Palacio de Justicia pasaron 22 años. En ese tiempo tuve muchos cargos importantes en este país, para los cuales yo presenté siempre mis documentos de procuraduría, de fiscalía [...] Esto [los cargos son] una colección de barbaridades. Como en el años de 1985 no existía el delito de desaparición forzada, pues no tuvo ningún inconveniente la fiscal Buitrago de acusarme del delito del secuestro y manifestar que yo había secuestrado a las personas en los hechos del Palacio de Justicia en 1985 y que en el año 2001 como quiera que no habían aparecido las personas y ya estaba justificado el delito de desaparición forzada, entonces a partir de ahí, esas personas dejaban de ser secuestradas y empezaban a llamarse desaparecidas [...] pero qué sucedió que pasó más tarde ante la juez y a mí la juez no me condena por secuestro porque no hay una sola prueba de que hubo secuestro, entonces se me condena sólo por desaparición forzada. Pero ¡por Dios! (T.16).

Si la convicción en torno a la *ley* se admitía como lugar de seguridad frente a los actos de violencia y, significara lo que significara, con ella se disolvían las contradicciones frente a los actos de violencia concreta, este valor siempre se presentó al lado del de la democracia. Aunque no se puede decir que eran un mismo valor, en los relatos de los autores y promotores de masacre, ley y democracia parecían coexistir. Sólo que a la democracia, según se vio, se vinculaban principalmente dos máximas: la pluralidad y la libertad o la liberación.

Ajena a cualquier contradicción, la idea de la pluralidad sucumbe en el valor de la *ley*, sobre la cual siempre se advierte la validez de las acciones violentas, que contradigan la propia pluralidad.

Cuando nuestra determinación de seguridad se calificó como democrática, lo hicimos por un compromiso con el pluralismo, con la totalidad de nuestros compatriotas, sin detenernos en sus ideas políticas, en sus creencias religiosas, en su estatus económico o social [...] Esta política es democrática para que sea sostenible. Su sostenibilidad depende de su eficacia y de su transparencia. Si esta política la hacemos con transparencia, con buena fe, con patriotismo, la opinión pública siempre nos acompañará, no obstante las voces que tratan de desorientarla [...] ¿Qué ha hecho este Gobierno? Enfrentar con todo el rigor, como lo muestran las cifras, a los grupos de justicia privada. Y al mismo tiempo, de la mano de la Constitución y en el marco de los principios de los derechos humanos, buscar en una acción de aislamiento de los terroristas que se pueda capturar a todos sus secuaces y auxiliares [...] Lo vamos a seguir haciendo como lo hemos hecho: recibiendo información, convirtiéndola en inteligencia, poniéndola en manos de los fiscales (T. 5).

La democracia, subsumida en la máxima de la *ley*, es considerada casi como una condición de existencia que debe mantenerse o “*hacerse*” de cualquier forma.

En nuestra zona hicimos mucha política. Usted sabe que don Juan Villegas y el Bloque Metro, puso los carros para sacar a la gente de las veredas. Ahí fue donde pintaron las paredes «Alvaro Uribe AUC a la presidencia». Que don Juan me mandó una vez y me dio unos tarros de aerosol para que borrara eso porque estaba metiendo en problemas. Me dijo que Uribe porque le estaban dando mucha prensa a eso y a mí me tocó borrar eso. Y prácticamente a él [Uribe] lo montamos nosotros, las autodefensas (T.23).

c. La autodefensa

Otra convicción que se convierte en centro de todos los relatos, sobre todo en aquellos momentos donde o se hacen referencias biográficas o referencias a los actos violentos concretos, es el de *la autodefensa*. Se trata de un valor que siempre funge como *argumento* de los actos violentos, los cuales antes que nada son acciones de resistencia, de entereza frente a una situación generalizada.

Aquella “situación generalizada” en todos los casos se vincula al valor supremo del Estado que no cumple su misión. Pero, más allá de admitirse como una situación *extrema* y de supervivencia, la idea de *defensa* aparece como parte de un relato épico y vinculado a un espíritu “heróico”, de los autores y promotores de masacres.

Nos han obligado a recorrer innumerables caminos y a combatir en forma de guerra de guerrillas móviles sin vacilación ni desmayo, primero como recurso de resistencia ante la agresión y ahora, en la búsqueda de poder político para construir un nuevo país democrático soberano y con justicia social [...] conscientes de una confrontación como la actual que son los sectores populares los más afectados una y otra vez, hemos golpeado puertas y lanzado propuestas buscando evitarle a Colombia el desangre fratricida sin que hayamos tenido eco, merced a esa arrogancia que caracteriza a la oligarquía colombiana de nuestro país, convencida como está que los colombianos del montón somos gente sin dignidad, sin criterio, ignorantes, sin ánimo de combate y sin capacidad de conducción (T.3).

Así nacen, Señoritas y Señores, de forma espontánea y en legítima defensa propia y de nuestras comunidades, los grupos de Autodefensa, empujados al abismo de la guerra por el vacío de poder y la barbarie, que se extendió como un incendio por casi todo el país. Nosotros, nos

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

resistimos a creer durante mucho tiempo, que el Estado renunciara, como lo hizo, al elemental deber de garantizar la vida, la libertad, la honra y los bienes de los colombianos (T.34).

En medio de la idea del honor, del coraje, de la valentía para salir adelante ante el abandono de eso que invocan como *Estado*, los actos violentos son estimados como legítima defensa. Y en esa estimación admiten, como ya se mencionó, que son ilegales, sólo que la idea de autodefensa se erige como eximente de responsabilidad. Para ellos los actos violentos son la respuesta a una realidad que los empuja a realizarlos.

Podrá estar Castaño, en la academia, en Inglaterra o extraditado en los Estados Unidos o donde quiera que esté, y surgirá otro grupo de defensa. La gente se defenderá. Lo primero que uno tiene que hacer, es fortalecer ese Estado. Solo recurrir a la fuerza en casos de extremos de legítima defensa (T.8).

Yo estoy aquí obligado por la historia. Por defender una opción de vida. ¿Sabe por qué entré a las autodefensas? Porque yo que soy de una familia educada, con buena posición social, sólida económicamente. Porque me cansé del ELN y las FARC, de sus abusos en general, y de los de Ricardo Palmera [Simón Trinidad], en particular. Hubo un tiempo en el César en el que nos tocaba ir de rodillas ante estos grupos guerrilleros a pedirles que no nos boletearan más, que no nos extorsionaran más, que no nos secuestraran más, que no nos asesinaran más, que no nos robaran más nuestro ganado, que nos dejaran vivir en libertad. Yo me armo y me defiendo. A mí no me dejaron opción (T.33).

En el contexto de que a la idea de *legítima defensa* subyace un esfuerzo de exculpación, también sobre ella se dibuja el escenario de una “situación generalizada” que legitimaba los actos violentos como “actos de guerra” y de “defensa”.

Sí las multinacionales nos apoyaron. Es una verdad [...] pero hay que entender el momento. Estaban a la merced de la guerrilla, desamparadas por las fuerzas militares y la institucionalidad colombiana. Nosotros empezamos a combatir ese fenómeno guerrillero. Estábamos dando excelentes resultados y nos dieron su apoyo. Con base a esos apoyos y acuerdos a los que llegaron a pagarnos 3 centavos de dólar a través de la Convivir Papagayo. [Los delitos que cometimos] nosotros en ese momento los llamamos dentro del conflicto «acciones de guerra» [...] Hoy la justicia lo considera «crímenes». Nosotros dimos de baja a guerrilleros, el

fenómeno violento que estuvimos enfrentando en este país con ese dinero (T.36).

d. El honor

Dado que la convicción sobre el Estado se conjunta con la idea suprema de la autodefensa en una especie de actitud épica, el *honor* para los autores de masacres en Colombia está entre sus máximas a seguir. Para ellos, el valor de esta “cualidad moral” se encuentra principalmente en el sentido de *servicio*, de entrega, de sometimiento de subordinación a una causa pero, sobre todo, a una persona.

Es un orgullo para uno como guerrillero dar la vida por el pueblo y por el camarada [alias “Mono Jojoy”] (T. 4).

La otra idea con que se recurre al *honor* corresponde al de *reconocimiento*, pero no en relación a un *deber cumplido*, sino a la distinción solemne que puede ser endilgada a alguien, por alguien. Sobre este reconocimiento, los actos violentos se plantean como medio para alcanzarlo.

En noviembre de 1997 se hizo una ceremonia de condecoración en La Caucana, en Tarazá. Recibí una medalla de oro por el éxito de la operación de El Aro. En esa ceremonia estuvieron presentes todos los mandos de las autodefensas. Carlos Castaño me entregó personalmente la medalla, que después se me perdió en un combate, en Toledo. Presentaron a mi grupo y de muchas otras escuadras me decían: véngase para acá. Pero yo les dije que no. A mí me habían ascendido, en 1996, a comandante de una escuadra de 22 hombres por la masacre de Colosó y Pichilín (Sucre) [...] Reconozco que esa masacre se me salió de las manos, porque recogimos viva a la gente y la llevábamos en una camioneta Toyota, pero como yo iba adelante cuando miré ya el personal estaba tirando a la gente a la orilla de la carretera. Los fusilaban y los botaban (T.14).

Incluso los padecimientos que se tengan como efecto de los actos violentos son considerados sobre esta idea del *honor*. En esa consideración, el *reconocimiento* puede llegar a pensarse en relación con una deidad.

Explíqueme Monseñor (Fabio Suescun) cómo Dios, porque yo no lo entiendo, que conoce la vida de los hechos del Palacio de Justicia, permite que la justicia colombiana me trate de esta forma injusta. A base de falsedades como me ha tratado [...] Monseñor Suescun muy serenamente me dijo, «Coronel, Dios lo ha escogido a usted para mostrarle a Colombia y al mundo los niveles de corrupción a los que ha llegado la justicia colombiana [...] Yo creo que estaba en lo cierto [...] (En una publicación)

III | El sentido de las masacres en Colombia. Entre mutismo y narratividad

cien notables de todas las prospecciones de este país, y entre esos notables cinco magistrados rescatados del Palacio de Justicia, preguntaban ¿por qué el Coronel Plazas [...] llevaba cuatro años de privación de la libertad en ese momento? Nadie se inmutó. Se inmutaron agentes de bien, pero de los que tienen autoridad, nadie se inmutó [...] Yo fui presentado ante los colombianos como el criminal más peligroso y más pavoroso que ha existido, sin haber cometido un solo delito [...] entonces el daño que le hicieron a mí y mi familia, eso es irreparable (T. 16).

e. Deber ergo trabajo

En la admisión de la valoración moral fijada en el *servilismo* y la distinción que pueda obtenerse de un mortal o de un dios, los actos violentos también se instalan en el cumplimiento digno de una labor. Su realización *son* parte de un trabajo, de un oficio, e incluso de un *negocio*.

Éste es un trabajo que se hace a conciencia por la lucha que uno asume por la defensa del pueblo (T.4).

Asesinar, matar, torturar, cremar, descuartizar son labores que forman parte de la rutina, como orden invariable de instrucciones constitutivas de una labor coordinada, repetida e incluso cotidiana.

Yo llegaba en tal parte, a tal hora, y el que se me [...] bajara del carro, de la moto, de la bicicleta, lo mataba. Sin preguntarle. [...] yo ya sabía que ese era el que iba. Entonces ahí llegaba la RIME, llegaba el Gaula, hacían todo el show (T.2).

En esta labor se asume sin ningún problema el hecho de que, por ejemplo, dar un tiro en la cabeza a tres niños forma parte de un trabajo y que, como la ocupación de cualquier sector económico, posee *retribución* y dádivas o comisiones de trabajo.

Cuando llego me presenta al muchacho Édison, el cual me manifiesta que una viejita de nombre Luzmila paga 500.000 pesos para que amedrente y desplace a Jairo Vanegas y su familia [...] También me dijo que si no los notaba asustados o no se querían ir, que los matara para que no hubiera excusa de pagarnos [...] Chencho se puso a acariciar un ternero que los niños le dijeron que era muy mansito y después de un rato susurrándome me dijo que estaba haciendo mucho frío y que como los viejos no estaban, entonces matáramos a todos los muchachos para poder cobrarle la plata a la viejita Luzmila (T.9).

Entonces se empezó a hablar de «legalizar» a alguien. Es decir, de matar a una persona para hacerla pasar por guerrillero y así ganarse el permiso

para salir. No me sorprendió del todo, pues las “legalizaciones” son un asunto cotidiano (T.1).

Incluso se llega a admitir el hecho de que en tal oficio existan sobras o estorbos, anejos al trabajo y que, como parte la labor, es necesario superarlos, a pesar de que fuesen seres humanos.

El general Mario Montoya es el mentiroso más grande que pueda existir. La vergüenza más grande que pueda existir, porque si bien nosotros como oficiales hicimos muchísimas operaciones, de pronto, convencidos de una causa, él la hizo por dinero [...] Esa era la política de Mario Montoya: "a mí no me traían capturados "délos de baja, delos de baja, delos de baja" y si no habían bajas, "mire a ver cómo hace" (T. 2).

Inmersos en el valor supremo del trabajo, el *deber* y la responsabilidad asumidos se vinculan al cumplimiento de obligaciones que en la gran mayoría de los relatos se establecen en términos de instrucciones o conjunto de órdenes dadas por *otro*. En esa referencia, la responsabilidad personal no existe como valor de ningún tipo.

Yo aprendí a manejar radios y fusiles en la finca La 35. Allá estuve en la escuela de formación, donde recibí instrucción cuatro veces: en el 90, en el 94, en junio del 96 y la última fue en el 97, antes de El Aro. Allá fui a recibir a mis 22 muchachos. Antes, cuando empecé en Las Tangas, Fidel Castaño me presentó a Carlos para que anduviera al lado de él. Eran las épocas de Los Masetos y Los Tangueros. Yo recibía instrucciones y órdenes directas de ellos. No había intermediarios. Después me mandaron para Medellín a hacer homicidios, vueltas y cosas que a uno le tocaba hacer: matar milicianos en los barrios populares, en la que hoy llaman Comuna 13, en el Popular 1 y 2, en Castilla [...] Cuando la masacre de Segovia yo era radioperador en La Caucana, por eso fue que no acepté esos homicidios. La fiscal y el juez se pegaron de que no denuncié. Pero cómo se les ocurre que iba a denunciar si no podía abandonar esa base (T.13).

En la Casa del Florero se estableció un Centro de Comando alterno que tenía interacción con el Comando del Ejército en el CAM. La dirección operativa la llevó a cabo el que terminó siendo el General Plazas Vega. El curso que se debía presentar a las personas que llegaban a la Casa del Florero era mandarlas al segundo piso y en

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

órdenes internas se iban repartiendo [...] llevándolas [al batallón de] Caballería, otros a Charris Olano, otros a Caballería. Yo personalmente hablando con el Procurador General en 1989, del caso del administrador de cafetería, [Plazas Vega] dio la orden precisa y en presencia del Sargento Juan [...] de llevarlo, trabajarlo y darle informes seguidos de lo que iba diciendo. [Tenía órdenes directas] de torturar, pasar informe y si la persona fallecía después de todo esto pues... de todas formas ese día estaba predestinado para esto. Era simplemente tratar de sacarle información. Evaluarla. Si se podía justificar bien, sino entonces desaparecerla (T.30).

f. **El enemigo**

Dado que los actos violentos se consideran como parte del trabajo y el *otro* es visto en términos de quien reconoce el cumplimiento de un deber, las víctimas o la potencial población que puede ser víctima se ve en términos de *enemigo*. El enemigo es *sobre* quien se tiene que realizar el trabajo. Contrario a lo que podría pensarse inicialmente, el *enemigo* no se define en términos de “quien no está conmigo, está contra mí”, sino en términos de “aquel que no es como debería ser, no puede existir”.

El odio que se siente de mirar como personas que igual que nosotros: campesinos de escasos recursos, obreros, hijos de una modista, como esos tipos atropellan su propio pueblo. Eso no es justo. ¡Bueno!, que lo haga un oligarca, que lo haga un Ardila Lulle, es normal porque se criaron en cuna de oro y están acostumbrados a atropellar al pueblo, desde niños. Pero que lo haga alguien que se levantó en medio del estiércol que nos hace comer el gobierno a los pueblos en Colombia, eso nos hace llenarnos de tristeza (T.5).

En este “*deber ser*, que no *es*”, que sirve para caracterizar al enemigo, los autores de masacres concretan su carácter como objetos dañados que necesitan ser reparados, pecadores que necesitan ser purificados. Lo interesante que aquel daño de los *enemigos* se encuentra en que éstos no siguen normas, no obedecen.

Buenas noches personal del Municipio de Puerto Lleras. Hemos querido venir a visitar el Municipio de Puerto Lleras. Yo sé que más de uno de ustedes sobre todos aquellos que están sucios en el pecado, aquellos que popularmente llamamos «torcidos», los colaboradores de la guerrilla, estarán temblando en este momento y van a creer que esto va a ser una masacre más [...] Las Autodefensa Unidas de Colombia, presentes en los Llanos Orientales, el Bloque Centuros, hace su presencia con el fin de

liberar las tierras porque a puerto Lleras la vamos a liberar de Guerrilla. De antemano, se le hace la advertencia al personal que está ligado con la guerrilla: o se componen o se van de aquí porque aquí no hay espacio para la gente que perjudica a los demás. No esperemos a caer en manos de las autodefensas en la mitad de la comisión de un acto porque todo aquel que se pille desobedeciendo nuestras órdenes no se vaya a arrepentir porque ya cayó (T.29).

El juicio de la Historia reconocerá la bondad y grandeza de nuestra Causa. La historia será tan implacable con la subversión armada, como su presente lúgubre y huérfano de apoyo popular. Tras cuatro largas décadas de prepotencia inclemente y mesianismo terrorista, las guerrillas sobreviven en sus madrigueras, presas de su arrogancia, tras haber dejado pasar el tren de la Historia. La subversión, se alimenta del ego demencial de sus líderes encanecidos, anacrónicos y extraviados, que pretenden someternos por las armas (T.34).

De hecho, los enemigos tienen nombre: oligarquía o guerrilla, y se reconocen porque hacen parte del grupo, porque acanta las normas que el propio autor de la masacre sigue. Por ello, *ser* guerrillero o defensor de la oligarquía es razón para ser asesinado. Incluso, los N.N. que no son identificados por la comunidad, son exterminables.

Mueren 24 ó 25 personas. No cien como dicen los de Naya. Entre los 25, hay cinco que son N.N. ¿Si yo vivo en una comunidad y soy de esa comunidad, cómo es que soy N.N.? [...] Entonces no era la comunidad la que estaba también sola ahí (T.21).

De otra parte se considera que está en manos del enemigo ser como “deben ser” por lo que de seguir siendo lo que son se justifica la guerra y su exterminio. Si este es el carácter del enemigo, entonces su “muertes son limpias”(T.2)

A los enemigos encubiertos que todavía posan por ahí con diferentes máscaras, les digo que ya es hora que entremos en razón, que no alimenten más las guerras ellos, desde algunas universidades, desde algunas ONG`s, desde algunos sindicatos porque esta guerra termina tocándonos a todos (T.8).

El enemigo, en tanto está dañado, podrido, por no ser quien “debería ser”, se mira como objeto sobre el que se ha de realizar el trabajo que lleve directamente a su aniquilación.

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

Depende de la situación que se haga, muchas veces son por robos, violación y otros delitos que nosotros nombramos como delitos de guerra, como la traición. [nosotros lo ejecutamos] y no son de remordimiento cuando caen personas que realmente están haciendo daño, como es a los violadores, como es a los que están esperando al señor que trabaja duro en una quincena para pegarle tres puñaladas y quitarle 100, 120 mil pesos del mercado. No nos da remordimiento eso (T.31).

g. El cuerpo

Pero si la aniquilación no es suficiente, sobre el “cuerpo del enemigo” pesan consideraciones mayores que las que hubiese podido tener mientras existieran y que se vinculan a su idea del trabajo. Para los autores de masacres el *cuerpo* del enemigo tiene dos planos distintos de consideración: como un objeto publicitario sobre el que se tiene que mantener el control, y como parte del trabajo de limpieza y depuración.

En primer lugar se estima que el cuerpo pesa sobre aquella “causa” o proyecto que se supone que consideran válido. La presencia de los cadáveres parece poner en duda aquel “trabajo” y la responsabilidad del deber cumplido, por ello ven en el cuerpo la necesidad del silencio.

Hay una señora que lidera esa organización de desplazados de Naya y dice que ella vio cuando descuartizaban a la gente con la moto-sierra. Sí se degolló la gente. ¿Por qué se degollaba la gente? Porque era un área donde estábamos en combate con la guerrilla y por no hace bulla [...] se degollaba la gente (T.21).

No hay que desaparecer el cuerpo, sino que hay que guardar el secreto que sea la FARC haya sido quien ha asesinado. En los fusilamientos «se desaparece el cuerpo para que la familia [de los propios compañeros] no se enteren ya que es amiga de la guerrilla». Lo que se busca hacer es ocultar el hecho más que todo, sin hacer particularidad entre edad y sexo (T.29).

Sin embargo esta necesidad de silenciar tiene una connotación *práctica* porque no se trata de cerrar los ojos ante la realidad y la contradicción, sino evitar que “otros los abran” o se den cuenta de las contradicciones que llevan consigo las masacres. En estos términos, es en el trabajo extra que se hace sobre el cuerpo de la víctima donde por primera vez se reconoce la trascendencia de sus acciones en la vida pública. Por ello, desmembrar, cremar, “vaciar”, desaparecer un cuerpo, es el único momento donde se tiene en cuenta el punto de vista de otros.

Uno tiene que empezar a tener iniciativa y empezar a cambiar de acuerdo a como la situación va cambiando. Y como el objetivo del desmembramiento era ocultar los cuerpos, entonces ya no era recomendable que se encontraran masacres, que tantos cuerpos. Porque eso causaba un choque para la opinión pública, entonces [quedaba] mejor esconder los cuerpos. Entonces, [ocultar los cuerpos] fue un procedimiento que se fue adoptando y era precisamente eso. No calentar, en términos de nosotros, no calentar la zona [...] Para evitarnos problemas con la fuerza pública, que los colombianos no empiecen a colocar denuncias; que los superiores de los comandantes de esas regiones donde nosotros estábamos no fueran presionados por sus superiores y evitar que fueran operaciones en contra de las Autodefensas debido a la alteración de tanto muerto del orden público, por tanto cadáver y tanta presencia (T.8).

En Urabá, cuando empezamos, todos los cuerpos se dejaban donde se mataba a la gente. Pero la Fuerza Pública protestó y pidió que siguiéramos trabajando, pero que desapareciéramos los cadáveres. Por eso se implementaron las fosas comunes [Es que] se subían mucho los índices de mortalidad y no convenía (T.22).

Los días posteriores [...] ya se empezaron a tener el problema de qué hacemos con la gente que tenían. Porque el primer del palacio que venían de cafetería o que decían que venían de cafetería, que yo no sé si son 11, para mí siempre han sido 6 ó 7, fue por un error de tratamiento. No estaba dentro del interrogatorio con el fin de aniquilarlo [...] la orden que hubo era simplemente sacar lo que había y borrar lo que había. Porque los interrogatorios se hicieron con caras descubiertas, como en otras ocasiones [...] entonces el operativo se montó para aniquilar desde el principio. Había órdenes de barrer, fumigar como se dice en palabras castrenses (T.30).

Se trata de un término que llaman las mafias que es «borrar la huellas». No pueden quedar rastros (T.11).

Aquella necesidad de “borrar las huellas”, vinculada a la idea de “desaparecer”, si bien parte del reconocimiento de algún efecto en la vida política por cuenta de los actos de violencia, no tiene carga moral de ningún tipo, sino que se trata de una realidad más instrumental vinculada generalmente a cifras y estadísticas.

En la [fosas] hay una gran responsabilidad de Fuerza Pública, porque en el Urabá comienza a haber una serie de homicidios todos los días, entonces a

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

los comandantes [de la Policía o del Ejército] comienzan a subírseles los índices de homicidios y comienzan a ser presionados por jefes más altos, o por medios, o por diferentes medios tanto gubernamentales como de ONG's porque están ocurriendo esos hechos y en frente de ellos. Entonces ellos comienzan a solicitarnos el favor [de que] los muertos que sean nuestros, los desaparezcamos y que los entierremos para que esos índices no se suban tanto [...].

En el municipio Villa del Rosario, donde quedaba el antiguo trapiche al lado del río, se construyó un horno donde se cremaron más o menos 40 ó 50 personas después de que se les daba muerte [...] Se utilizaron otros mecanismos, que era arrojarlos al río Zulia [...] Desparecer a las personas viene de hace mucho tiempo del Urabá. Allá la orden del comandante era desaparecer a las personas. Nosotros era de los que decíamos «no desaparezca a la gente, que si se les desaparece es por algo. Que la comunidad sepa que se les dio muerte y que se está haciendo algo por el pueblo, que se está limpiando». Pero en contra de esa orden Castaño decía que «¡mucho muerto!», que no podía aparecer porque eso estaba perjudicando en cierto modo a las autoridades y en cierto modo nos iba a perjudicar a nosotros (T.20).

Si para los autores de masacres el *cuerpo* del enemigo tiene un plano de consideración vinculado a la publicidad, aquel trabajo *extra* de desaparición se concibe como parte del trabajo de limpieza y depuración. En esos términos, los actos de violencia *extra* sobre el cuerpo son una técnica artesanal que debe ser enseñada, y su destreza adquirida. Incluso, para ese entrenamiento es válido utilizar material vivo sin importar si es enemigo o no.

[Los miembro antiguos del frente] están en una etapa de instrucción, hay personal antiguo con ellos que saben los mecanismos de desmembramiento, de cómo hacer los huecos, de qué capacidad. Entonces, estos antiguos, en su rol de instructores, le dan instrucción a ellos sobre el particular: que es hacer los huecos, cómo desmembrarlos, cómo meterlos, cómo taparlos y todo. El desmembramiento pasó a ser algo rutinario sin mayor importancia. Para los miembros del Frente era "simplemente como si se regara aquí algo, entonces, el que esté disponible aquí, que venga y haga aseo acá (T.8).

En las instrucciones que recibí, a uno primero que todo le enseñaban que para enterrar a una persona no se podía enterrar completa, porque con el

tiempo flota, así esté enterrada a uno o dos metros bajo tierra. La zona de los gases flota. Por eso siempre hay que deshacer los cuerpos (T.14).

En la finca permanece el comandante “David” y “Jhon”, se ubican en una casa grande después de la iglesia, frente a una tienda grande de una esquina, a ese lugar llevan todas las personas que reclutan, los que van a matar con armas de fuego, corto punzantes y contundentes, y una vez asesinados, son descuartizados y empacados en bolsas de polietileno para enterrarlos en el área de la pista de entrenamiento y otro sector por los lados de las palmeras a unos 200 metros de la casa. Yo considero que hay un poco más de 100 cadáveres enterrados (T.12).

Pero esta *técnica*, por la cual se requiere de un entrenamiento, no sólo se vincula a un adiestramiento manual o mecánico, sino que también se hace como entrenamiento psicológico.

A mediados de 1994 me mandaron a un curso en la finca La 35, en El Tomate, Antioquia, donde quedaba el campo de entrenamiento [...] La jornada empezaba a las 5 de la mañana y las instrucciones las recibía directamente de altos mandos, como «Doble cero» [Carlos García] [...] Para el aprendizaje de descuartizamiento usaban campesinos que reunían durante las tomas de pueblos vecinos. Eran personas de edad que las llevaban en camiones, vivas, amarradas [...] Las víctimas llegaban a la finca en camiones carpados. Las bajaban del vehículo con las manos amarradas y las llevaban a un cuarto. Allí permanecían encerradas varios días, a la espera de que empezara el entrenamiento. Luego venía «La instrucción de coraje»: repartían a la gente en cuatro o cinco grupos y ahí la descuartizaban [...] El instructor le decía a uno: «Usted se para acá y fulano allá y le da seguridad al que está descuartizando». Siempre que se toma un pueblo y se va a descuartizar a alguien, hay que brindarles seguridad a los que están haciendo ese trabajo. Con las manos atadas y en ropa interior “los llevaban al sitio donde el instructor esperaba para iniciar las primeras recomendaciones. Las instrucciones eran quitarles el brazo, la cabeza, descuartizarlos vivos. Ellos salían llorando y le pedían a uno que no le fuera a hacer nada, que tenían familia [...] A las personas se les abría desde el pecho hasta la barriga para sacar lo que es tripa, el despojo. Se les quitaban piernas, brazos y cabeza. Se hacía con machete o con cuchillo. El resto, el despojo, con la mano. Nosotros, que estábamos en instrucción, sacábamos los intestinos. El entrenamiento lo exigían, según él, para «probar el coraje y aprender cómo desaparecer a la persona» (T.15).

Y de lo anterior, sólo se llega a decir lo siguiente:

III | El sentido de las masacres en Colombia. Entre mutismo y narratividad

Toca pedirle a las ánimas. Que no las van a encontrar. Si aparecerán mucho serán el 5%. De resto están las personas en los ríos, en el Magdalena y en el bajo Cauca (T.26).

h. La guerra y la paz

Las últimas máximas o convicciones sobre las cuales los autores o promotores de masacres en Colombia reconstruyen su experiencia en torno a los actos violentos tiene que ver la idea de que todo lo que hacen — el deber que asumen en el trabajo, la identidad del enemigo, la validez que sobre sus actuaciones otorga el Estado (o su ausencia) etc.— es porque se encuentran en una “guerra”, en un “conflicto”, en un “enfrentamiento armado”.

Sin embargo, lo que ellos llaman *guerra* se vincula más a la idea de las *cruzadas* que a manera de campañas militares que se instalan para restablecer algún tipo de control. Es interesante observar que en los testimonios de los autores esta *guerra* no guarda relación con la adquisición de territorios. De hecho en ninguno de los testimonios analizados se hizo alusión al respecto. Pero es interesante porque en las experiencias concretas uno de los asuntos más importantes vinculados a las acciones violentas se encuentra en el fenómeno del desplazamiento interno, que actualmente llega a casi cinco millones de habitantes.

No obstante, en los testimonios la guerra, aunque no guarde relación con la adquisición de territorios, si lo hace en términos de control de la población y su sumisión a un determinada forma de existencia. De esta forma, la *guerra* se vincula siempre a ideales o modelos perfectos de sociedad; sea de “gobierno democrático y socialista” o sea en el ideal de la *paz*, es en la ambigüedad de esos ideales donde se circunscriben todas las actuaciones. De alguna, forma, cuando se habla de guerra no se plantea *contra* alguien, sino *para* algo.

Nosotros queremos instaurar un gobierno democrático y socialista y esto «a las buenas» nunca va a ser. El gobierno se aferra al poder con todas las armas posibles (T.4).

Nosotros, que estamos en la lucha popular, pensamos que la lucha revolucionaria tiene plena vigencia y por eso los documentos de las FARC no tienen que reformarse, porque eso tiene que ver con la oligarquía y con el imperialista. El día que la oligarquía colombiana deje de matar a los colombianos, entonces habrá cambios en ese orden. De resto, no van a haber (T.19).

Para estos críticos, un año es todo. Para nosotros, los resueltos a derrotar el terrorismo, un año es apenas el período de calentamiento de una batalla que vamos a llevar hasta el final para derrotar el terrorismo [...] Discrepamos de esas voces críticas, las respetamos y le advertimos a Colombia que no podemos caer en esas tentaciones de debilidad, porque toda debilidad que nosotros mostremos es un motivo de fortaleza para el terrorismo (T.5).

Incluso, sobre estos ideales, se recupera aquel valor relacionado con el *honor*, hasta llegar incluso a estimar el *sacrificio* de sus propias vidas.

Los que empuñamos las armas por la paz de Colombia desde las filas de las Autodefensas, no dudamos en la hora trágica, cuando la guerra tocó a nuestra puerta, en dejar atrás y con hondo pesar, nuestros hogares, los afectos, las amistades, las comodidades campesinas o urbanas, y los intereses legítimos de hombres y mujeres de bien, sin agotar antes todas las instancias del llamado al Estado, para que defendiera nuestras vidas y libertades amenazadas (T.35).

Tiene que sentir mucho corazón de patria para uno ser capaz de hacer lo que hace. Meter toda una vida a una causa justa como ésta, cuando lo único que recibimos es ingratitud por parte del gobierno, por parte de las fuerzas armadas que tiene que decir que somos bandidos, por parte del todo el país. Dios quiera que algún día se reconozca nuestro sacrificio (T.7).

En la ambigüedad de los *ideales* que inspiran la *guerra o cruzada*, las contradicciones se hacen evidentes y la forma de resolverlas siempre recae en la aceptación del destino y de la *ofrenda* por el “bien de todos”:

Yo sé que en esto paga cárcel el más bobo. Y no le deseo la cárcel ni al peor enemigo, pero si los jefes paramilitares van a pagar cárcel por los delitos que cometieron... por la paz de Colombia se puede hacer todo (T.13).

Se inicia una guerra más que nosotros no la vamos a aceptar. Acá nosotros subversivo que llega a nuestra zona, subversivo que damos de baja [...] Hemos vivido muchas guerras, demasiadas guerras y creemos nosotros que las seguiremos librando hasta donde podamos, porque estas armas y estos hombres perteneces a la ciudad de Medellín y al país de Colombia [...] Queremos paz, queremos el dejamiento (*sic*) de estas armas [...] y nosotros aquí en Medellín tenemos mucho poder, para enfrentar mil guerras que vengan (T.31).

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

Y también en el hecho de que el *enemigo*, o “aquel que no es como debería ser” desaparezca. Por tanto, la guerra a pesar de que se haga en la aspiración de un modelo perfecto de sociedad que el autor de las masacres defiende, existe por culpa de quien es diferente y no sigue las “normas válidas”.

Pero es que una guerrilla que implantó unos métodos de guerra los más atroces, que culminó con el terrorismo no era posible enfrentarla de la mejor manera. Buena voluntad hubo de nuestra parte. Nunca quisimos incurrir en nuestro delitos atroces que nos tienen hoy en situaciones complicadas, pero había que enfrentar a la guerrilla [...] y se hizo [...] Sí, sí, hay que aceptar que hubo excesos. Lamentables, lo importante es mirar que no se actuó de mala fe. Se pudo haber cometido errores. Eso es precisamente lo que no queremos que no continúe sucediendo. Ahí vamos a dejar a esa guerrilla de las FARC, sola frente al mundo civilizado. Sola con su terrorismo (T.7)

Él no fue el único asesinado, fueron miles, cientos casi miles de asesinatos que hubo en la región. No solamente por parte de nosotros, sino por parte de la guerrilla, también hubo mucho campesino muerto. Pero tienen que entender que en una guerra de casi 30 años, donde casi la mayoría de la gente que he nombrado están muertos porque la mayoría de la gente está muerta. Campesinos fue lo que enterramos y hay enterrados en el campo, y da tristeza y todo. Esto no lo hubiéramos querido hacer, pero así es el destino nos llevó a ese lugar. Yo soy un campesino como cualquier otro y me tocó esa decisión porque la guerrilla nos arrinconó y nos llevó a la guerra y de allí hubieron muchas personas inocentes muertas. Uno lo reconoce. Murieron niños así como lo escuchamos ayer. Uno lo lamenta, pero de todas las maneras, las personas ya están muertas y por mucho que discutamos no los hará revivir (T.17).

La guerra, o la cruzada, se presenta en estos términos como excusa para los actos más atroces.

Una niña como de seis años y fue asfixiada con una bolsa por orden de Rodrigo Mercado. Fue asfixiada, o sea menos mal no le dieron tiro ni nada. O sea, me dio vaina [pena], pero bueno esa es la guerra ¿No? (T.24)

Se han dicho muchas cosas y atrocidades que se cometieron durante el desarrollo de la guerra. En estos 50 años ha habido 250.000 muertos más de 7 millones de víctimas que ya las conoce el estado colombiano. Y se han contado muchas historias: que se mochaban cabezas y que se jugaban partidos de fútbol. Yo quisiera que la prensa investigase mejor con la Unidad de Justicia Transicional si las cosas se presentaron así [...] y hasta

la fecha en caso del extinto Bloque Elmer Cárdenas, ante la unidad de Justicia y Paz, ni víctimas ni los excombatientes que fueron 1533 a los cuales ha escuchado la fiscalía largamente ha habido una historia tan macabra [...] En una guerra se cometen actos tan atroces que no se esperaría que un ser humano pudiera cometerlos. Pero es la guerra y es un conflicto [...] En 1997, una estructura del Frente Bananeros y del frente del ex Bloque Elmer Cárdenas, desarrollan una acción [...] y que resultó una persona muerta y que le cercenaron su cabeza y que fue un patrullero, pero sin orden del comandante le dio un machetazo y le cercenó la cabeza eso es cierto, pero que haya jugado un partido de fútbol, eso no es cierto (T.15).

9.2.2 De las grandes ausencias en los testimonios

Hecho este recorrido por los testimonios de los asesinos y promotores de las masacres en Colombia, interpretamos la existencia de una especie de “lógica” en la cual se explican los actos violentos. El honor, la legalidad, la patria, la autodefensa, el enemigo, y el trabajo, entre otros, son valores reiterados sobre los que los asesinos y promotores de masacres —sin distinción de su carácter: político, militar, paramilitar o guerrillero— dan cuenta de actos como violar, torturar, degollar, asesinar, etc. Pero en nuestro esfuerzo por comprender la violencia en Colombia, estos valores o “máximas” no se han de comprender como superestructuras propias del análisis de un discurso, ni como imaginarios contruidos socialmente.

Aunque en estas referencias sería posible encontrar una hoja de ruta para interpretar lo que piensan quienes han promovido o realizado actos violentos, la lectura que se hace de estos valores supremos no adopta ninguna relación causal o de predeterminación de la acción.

Dado que, a la luz de la reflexión arendtiana, se ha asumido la capacidad humana de iniciar algo, el carácter de la acción contingente y la posibilidad humana de vincularse con el mundo en la operación reflexiva, estos valores corresponden a algo así como a “deidades” ante las que cada uno de los asesinos se postra para respaldar las acciones que insertaron el mal en las comunidades colombianas. Ante estos valores, es como si la *víctima*—siguiendo el sentido originario de la palabra— fuese para el asesino *un sacrificio necesario*.

Con la atención puesta en las palabras de los asesinos y en el esfuerzo de hallar en éstas sentido a lo que un hombre puede hacer con otro en Colombia, lo que llama la atención en estos testimonios no son las expresiones, sino precisamente la imposibilidad de decir con ellas *algo*

propio sobre el mundo o la experiencia de los actos de violencia que tuvieron en éste. Cuando recurren a dichas expresiones es como si no estuviesen comprometidos con las palabra, ni con su significado. No intervienen ni acogen las expresiones; no se sirven de ellas para dar cuenta del mundo.

De hecho, aquellos valores supremos sobre los que justifican sus actos hacen parte de referencias presentes en la gran mayoría de los asesinos y promotores de masacres. Son referencias que a manera de *patrones* se presentan sin fuerza particular ni novedad de ningún tipo. Lo interesante es que en ello coinciden todos los testigos con independencia de su carácter. Expresiones como “la lucha por la patria”, “la defensa del pueblo”, “la guerra por la libertad”, “el imperio de la ley”, entre muchas otras, no revelan ninguna opinión sobre la experiencia. Se enuncian en el relato de las acciones de violencia sin insertar ninguna lectura o interpretación particular de quienes las expresan. Es como si el personaje no interviniera en la composición de su relato y la experiencia o acciones propias del mundo de las apariencias no fueran objeto de su interés.

Pero además de esa “distancia” con el testigo concreto, en los testimonios no hay pronunciamientos sobre acontecimientos concretos. Si bien se pueden describir situaciones, “no se dice” nada en particular sobre ellos. Es como si las acciones fueran las mismas en los testimonios, aunque los escenarios cambiaran. La única realidad concreta advertida en los testimonios se refiere a la experiencia de horror sobre su propia vida, es decir, sobre los actos de violencia en la que ellos habrían sido víctimas.

En medio de aquellas ideas ajenas a las experiencias concretas, los testigos no hablan. En la expresión de sus palabras no se plantea ninguna posición ni se presentan argumentos, ni se recurre a otras experiencias para confrontarlas, ni mucho menos se tienen en cuenta otros seres humanos en las acciones. Esta forma narrativa, aunque con distintos matices, es compartida por asesinos de toda estirpe. Llámense guerrilleros, paramilitares, militares, bandas criminales, los autores de las masacres parecen invocar los mismos patrones. Por ello, pocas son las diferencias entre los llamados “actores armados”. Podría decirse que es como si pensarán lo mismo, y como si las acciones fueran las mismas para todos ellos.

Tras escuchar y leer los testimonios, se podría decir que los relatos de asesinos y promotores de masacres parecen no haber sido contado por

humanos. Parecen estar resecos de humanidad²⁰⁵; como si no hubiera seres relatores que dieran de sí para construir las historias. En esta percepción general se podría decir que su acto de testimoniar se caracteriza por tres ausencias: de experiencias concretas, de alteridad y de sentido.

a. En la composición narrativa, la mayoría de los asesinos o promotores de las masacres *eluden* referirse en concreto a los actos propios de las masacres. Siempre admiten estos actos como parte de los valores superiores arriba señalados o como medios validados por dichos valores. En ellos no se comprometen a evaluar o enfrentar la experiencia misma. Si mencionan alguna masacre en concreto, al describir el acontecimiento delegan en “otro compañero” —en la mayoría de los casos un superior— la realización del acontecimiento. Incluso, llegan a asumir la responsabilidad pero no sobre el dolor que causan, sino porque no controlaron la situación que llevó al horror.

Los asesinos nunca se ubican en la escena de ningún acto de violencia, dentro o fuera de la masacre. Dicho lo cual, en los testimonios, los autores o promotores no se detienen sobre los actos; no piensan sobre éstos. (i.e. “No hay que desaparecer el cuerpo, sino que hay que guardar el secreto). Parece como si estas acciones en sí mismo no fueran importantes y, como ya se mencionó, paradójicamente sólo lo son cuando los afectados son ellos. Pero incluso esas acciones se utilizan como referencia para reafirmar la validez de aquellas máximas. En esos términos aquellos actos concretos siempre son el punto de llegada, la justificación; nunca el punto de partida para ninguna reflexión (i.e. en 1997 se desarrolló una operación “y que resultó una persona muerta y sin orden del comandante le dio un machetazo y le cercenó la cabeza, eso es cierto, pero que se hallaban jugando un partido de fútbol, eso no es cierto”).

No se presenta ningún esfuerzo de confrontación entre acontecimientos o acciones propias y ajenas, así como tampoco se recurre a ellos. Son sólo instantes o eventos aislados en el relato sin conexión temporal. Lo que subsiste es un modo de composición narrativa forjado en “valores supremos” que, o bien funcionan como premisas o bien como argumentos. Las valoraciones sobre las acciones se hacen en referencia a estas máximas (i.e. “la Historia reconocerá la bondad de nuestra causa). En

²⁰⁵ En muy pocos se pudo ver algún rastro de inconformidad en sus caras. De otra parte, fue interesante observar el contraste entre testimonios realizados por el mismo autor de la masacre, antes y durante la petición de perdón a las víctimas.

este modo de composición, dichos valores, además de erigirse en un “relato” desde sentencias, no admiten ninguna referencia de precedencia temporal (presente, pasada o futura). Esto se observa con claridad en el hecho de que en tales testimonios no se plantean preguntas de ningún tipo. Lo curioso es que cuando se hacen preguntas se hace para validar con el interlocutor sus propias sentencias (i.e. “la guerra es así, ¿cierto?”, “terminan así las cosas, ¿o no?”).

b. En medio de la ausencia o del menosprecio por la experiencia concreta en los testimonios, tampoco están presentes las víctimas o los sobrevivientes y menos aún ningún indicio de pensar en las afecciones del otro. El personaje principal de sus relatos siempre es el *yo*, pero éste no es en ningún caso *agonista*, en términos de Len Talmy, en tanto no posee ninguna fuerza o tendencia intrínseca de movimiento (o el descansano) hacia quien sería un antagonista.

Pero, además, quien pudiese ser el antagonista tampoco se plantea como “oponente” a las acciones del testigo, sino como una figura abstracta que representa lo opuesto a él. Por ello, cuando aluden a las víctimas lo hacen sobre sentencias en las que se intenta justificar las acciones (i.e. “Se lo merecían”, “así es la guerra”), sobre nominaciones (i.e. “eran guerrilleros”, “colaboradores de la guerrilla”, “garrulos que robaban”) o sobre formas abstractas (i.e. “el Estado”, “las instituciones”, “el enemigo”). Esta realidad contrasta claramente en los pocos testimonios donde sí se presenta un antagonista, pero éstos nunca son “guerrilleros”, ni es “el Estado”, sino que generalmente son excompañeros (i.e. “el general Mario Montoya”, “el patrón”).

Las víctimas o los *otros* se reconocen en torno a calificativos generales. No existe, ni se percibe nada parecido a una “relación entre libertades [...] que, a través del pensamiento, desborda el pensamiento y llega a ser relación personal” (2006, pág. 225). Parece como si en sus testimonios no hubiese personas. Si no fuese por el horror de los acontecimientos presentados en sus testimonios, se podría decir que aquella vida del espíritu es intocable.

A pesar de ello, los relatos son autorreferenciales, en la medida en que los autores y promotores de masacres aluden a sí mismos, aunque generalmente lo hagan de forma tácita o en tercera persona del plural. En tal referencia, el rostro del *otro* no está inserto en su mundo. Las únicas referencias a “otros” se hacen o bien porque sus biografías se enzarzan en la biografía de quienes ofrecen testimonio (padre, madre, hermanos, compañeros, etc.) o porque recuerdan sus propias sensaciones, en otras

palabras, porque giran alrededor suyo. De hecho, atendiendo a la construcción sintáctica de estos testimonios, en pocas ocasiones se recurre a complementos indirectos en donde se tenga en cuenta personas distintas al narrador que reciban o sean afectados por la acción verbal.

Esta *ausencia* que, como ya se mencionó, termina en la autorreferencialidad se entiende como negación a la *alteridad* en el sentido de Lévinas, esto es, del reconocimiento de la existencia del *otro* (distinto) con el que el *yo* habita o existe en el *mundo*. Se trata de una incapacidad casi total de considerar cualquier cosa desde el punto de vista de *otros*. Se evidenciaría lo que Arendt ha llamado ausencia de comunicabilidad, si recordamos que ésta en principio se refiere a la capacidad de colocarse en la posición de todos los demás.

c. La tercera y última característica que se observa en los testimonios de autores y promotores de masacres en Colombia es la ausencia de variables en el uso de las palabras con los que se intenta y se compromete la construcción de sentido de las acciones.

Esto se encuentra con claridad en el bajo registro lingüístico presente en los relatos y que quizá sea posible comprender en el contexto de las anteriores ausencias (experiencia y alteridad). En primer lugar, porque en el acto de testimoniar sólo se recurre a patrones o máximas para exponer unos acontecimientos, y dado que en ellos no hay lugar a confrontar ni a contrastar hechos de la memoria, la *imaginación* no tiene la “necesidad” o la oportunidad de subsumir esos actos concretos a mayores contextos. No se necesita recurrir a más palabras para ampliar el espectro de sentido sobre el mundo. Las palabras “instrucción” y “rol de instructores” puede ir en la misma frase que “hacer los huecos”, “desmembrar”, “ocultar” y “tapar” y entre ellas no se establece ninguna conexión, ni ninguna confrontación (i.e. “Fue por un error de tratamiento. No estaba dentro del interrogatorio, el fin de aniquilarlos”; “Entonces el operativo se montó para aniquilar desde el principio. Habían órdenes de barrer, fumigar como se dice en palabras castrenses”). Las palabras son tan ambiguas para quien escucha o lee como precisas para quien las pronuncia.

La segunda razón por la cual es posible pensar el bajo registro lingüístico vinculado a la ausencia de alteridad es porque, dado que no se considera el punto de vista de otros en los relatos, el uso de las palabras es endogámico. Siempre se utilizan, por decirlo así, palabras propias de cada autor, aún en aquellos momentos en que se “citan” palabras de otros. En estos casos, sólo se describe una situación (i.e. “El general me dijo que necesitaba resultados”, “mi cabo me dijo había que legalizarlo”), pero ni

siquiera se recurre a esas palabras para traducirlas o sustituirlas por otras, o para confrontarlas con las propias (i.e. “yo no estoy de acuerdo, pero se hizo así. Esa es la disciplina militar”). Con esto se podría afirmar que en la composición narrativa la inexistencia de aquel criterio de *comunicabilidad* propia del juicio se observa claramente en el uso endógeno y repetitivo de un repertorio que ni siquiera es nutrido, por apropiación, con palabras de *otros*.

Por lo anterior, la ausencia de variabilidad en el uso de las palabras supone el bajo repertorio lingüístico al que se hizo referencia; no alude al exiguo vocabulario con que se construyen los testimonios, sino a la ausencia de *uso* de las palabras para construir sentidos. Las palabras se utilizan en sus formas y jerga convencional. Nunca hay particularidades semánticas con las que se intente ampliar el sentido o la descripción de algo. De hecho, en ninguno de los testimonios observados se hizo uso de recursos semánticos de sustitución lexical (i.e. metonimia) o de relación de correspondencia (metáfora).

Por ello, las palabras que se presentan en los relatos parecen no tener vida. No hay variabilidad en el uso de palabras ni tampoco espontaneidad y, por tanto, la posibilidad de significar o de otorgar sentido a algunas expresiones es uniforme. Se mencionan con ellas recuerdos y justificaciones en valores supremos, pero éstas no dicen nada ni de la vida interior, ni de aquel conflicto propio de la *voluntad* que podría ser resuelto en el acto de testimoniar.

9.3 Actividad narrativa y banalidad

En medio de valores supremos y en la ausencia de experiencias, de la alteridad y de la posibilidad creemos que la actividad narrativa de los autores y promotores de masacres se caracteriza por su banalidad, por su superficialidad. En su inexistente contacto con el mundo, en la inexistente imaginación, en la imposibilidad de jugar con las palabras, los autores construyen relatos, pero no narran. En otros términos, a pesar de que pronuncien palabras, con ellas no se dota al recuerdo de la espontaneidad del hombre, ni al relato de posibilidad de comprensión.

Los autores de masacres parecen *encontrarse* en una impostura mental en la que se mantiene aplacada la actividad de un espíritu, y además de ser sordo y ciego, el hombre parece mudo. No existen experiencias concretas para ellos, ni puntos de vista distintos. Se trata, por tanto, de una impostura vinculada a la ausencia de un registro lingüístico

amplio y a la presencia, si se quiere, de un código lingüístico estrecho plagado de frases hechas. Para construir sus relatos, la gran mayoría de los victimarios recurren a una jerga o construcción lingüística sin ningún tipo de variabilidad. No se recurre a la palabra para hablar y dar sentido con ella a la experiencia o a su percepción del mundo. Con las palabras sólo se decían *cosas* sobre *acciones* que parecían ser ajenas a ellos. Es como si repitieran historias sin llevar a cabo ninguna actividad del espíritu; como si estos hombres pudieran decir cosas pero no hablar (Ramírez J. L., 1999); pudieran usar el lenguaje pero no significar.

Es cierto que tales ausencias, y si se quiere tal impostura, podrían interpretarse como problemas cognitivos o de “competencias comunicativas”. Al igual que Arendt lo pensaba frente al entonces llamado “mal radical” de los totalitarismos, podría admitirse como *origen* de estas ausencias la presencia de una “lógica” asesina en donde se niega la pluralidad y la espontaneidad del hombre concreto, una lógica forjada en valores supremos tenidos por incontestables, que “paralizan el pensamiento”. Explicaciones como éstas no se invalidan, sólo se consideran insuficientes si de comprender y hallar sentido al horror de las masacres se trata. En este marco, se imponen cuestiones relativas a la posibilidad humana de “iniciar algo” en el *mundo* habitado por otros: ¿Cómo es posible que se deje de enfrentar la experiencia? ¿De qué forma se repudia o menosprecia la presencia del otro en la experiencia propia? ¿Cómo se renuncia al sentido de las acciones que constituyen la propia biografía? Y ellas nos llevan a una última pregunta: ¿Cómo se vincula esta narrativa llena de ausencias con la práctica social genocida presente en Colombia?

Es posible pensar que todas las ausencias indicadas arriba en torno a la actividad narrativa rehuyen —de nuevo— la experiencia y se acogen —de nuevo— a la “servidumbre voluntaria” que proveen las premisas y argumentarios. En la gran mayoría de los testimonios escuchados y leídos, los asesinos y promotores de masacres parecen llegar equipados con una forma particular de narrar sin experiencias, sin la presencia de otros y con un juego de palabras preconcebido al que sólo recurren para describir.

También podría decirse que estos asesinos, como el prisionero que regresa a la caverna de Platón después de visitar el mundo de las ideas, no sólo parecen desorientados —como lo advertiría explícitamente Arendt—, sino que permanecen absortos en ideas ajenas a la realidad. No abren los ojos a la oscuridad que implica el *mundo* imprevisible e irreversible de los hombres, y tampoco pueden sentir la presencia de *otros*. Insertos en la endogamia de una lógica clausurada ajena a su propia singularidad, a su

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

propia vida del espíritu, ofrecen un relato sobre violaciones, degüellos, mutilaciones, etc., sin ningún tipo de valoración o compromiso con esos actos. Los victimarios parecen relatar cosas que les son ajenas y lo hacen de la forma lacónica y hueca en tanto que en dichos relatos no se revela nada sobre la percepción de lo vivido y menos aún sobre alguna valoración o *juicio* al respecto.

Por ello, con independencia del carácter de los asesinos (militares, políticos, guerrilleros, paramilitares) sus palabras parecen mudas, inexpresivas, carentes de afecciones y reflexiones, carentes de *un* hombre en particular. En este sentido, “el mal más terrible que pueda concebirse” y que ha sido insertado en los actos de violencia de las masacres en Colombia podría haber sido, y estaría siendo, cometido y promovido por «nadies»:

por individuos que, al protegerse de los efectos disolventes y aporéticos del pensar, se volvieron incapaces de actualizar la diferencia en su unicidad y de constituirse en esas singularidades divididas, con ello, incapaces de volver sobre sí y sobre el hecho, incapaces de recordar, de moverse en la dimensión del pasado, de echar raíces, de encontrar algún obstáculo que pudiera detenerlos (Quintana, 2012, págs. 60-61)

En el acto de testimoniar, los autores y promotores de masacres parecen cáscaras de hombre o, acogiendo el análisis de Arendt sobre el hombre de los campos de concentración, parecen “simples cosas” que ni siquiera se asemejan a un animal. Pero esta afirmación no puede ser entendida como valoración peyorativa sobre dichos asesinos, sino se debe entender como un hecho del hombre moderno que vive en un mundo *sin* política por estar aislado del mundo.

Los asesinos y quienes los apoyan parecen residir en unos campos de concentración, si por ellos se entiende una entelequia fabricada por un artesano, quien en el laboratorio de las ideas intenta mantener una estabilidad total de vida *entre los* hombres, suprimiendo todos los sobresaltos o la contingencia que les son propios. En esos campos de concentración, los hombres se encuentran aislados “del mundo de todos los demás, del mundo de los vivos en general, e incluso del mundo exterior” (2006a, pág. 590) y, aunque viven en un espacio-tiempo, no comparten ese espacio-tiempo.

En el aislamiento no hay nada que compartir porque no hay nada que comunicar. Los asesinos pueden contar con una lengua sin palabra para expresar “la destrucción de un hombre” —la suya propia y la de otros—.

Parece como si tanto el hombre que degüella y descuartiza como el que niega esa realidad hubiese llegado al límite de ser considerado «humano». “Una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse”. El hombre habla pero no se le escucha, y si se le escucha, el hombre que lo hace no es capaz de entender²⁰⁶.

La ausencia de imaginación y de comunicabilidad presentes en la actividad narrativa de los autores de masacres se puede comprender como el centro mismo del *testimonio* que Agamben —para los sobrevivientes— clasificó como *intestimoniable*. La inhumanidad de los relatos que se han leído en esta investigación quizás no se refiera a los acontecimientos que nos dejan perplejos. Creemos que tienen que ver con el hecho de que quienes los relatan parecen no ser seres que existan *entre* «humanos». La irrealidad de los testimonios sobre eventos repugnantes, que parecen ajenos al mundo «humano», dan cuenta, por utilizar las palabras de Arendt, de la dificultad de que éstos sean comprendidos, tanto por quienes los escuchan, como por quienes los relatan (2006a, págs. 590-591).

Resulta incomprensible el testimonio de grandes asesinos como Mancuso quien, para hablar de la experiencia de niños que han visto degollar a sus compañeros de escuela o de la violación de mujeres, o de la elección al azar de ancianos para ser asesinados públicamente, menciona a “víctimas necesarias de la guerra”, o de “la lucha por la libertad del pueblo”. En sus testimonios, ya no impresiona aquella “lógica asesina”, sino su incapacidad de dar sentido a recuerdos y su imposibilidad de *hablar* sobre sus experiencias o sobre sus sentimientos. Impresiona su narrativa insípida, distante de aquellas impresiones que deja la sensibilidad directa del *gusto*; así como también la inexistente presencia del conflicto propio de la *voluntad* por el cual el hombre se dispone a aquel “saber-como” que nos llevaría a la *acción* en el mundo de las apariencias.

Aquella *laguna* o incapacidad de *testimoniar*, propia de los relatos de violencia, ahora es posible ubicarla en medio de la imposibilidad de dotar de sentido sus palabras por la negación de un mundo de *vivos* ocupado por

²⁰⁶ Si se quiere, se trata de la manipulación de un texto de Primo Levi quien dice refiriéndose a su propia experiencia, “entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado la ropa, 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 (2008, pág. 39).

el “*todo es posible*” y por el *sentido común* (2006a, pág. 593). Más allá de estar insertos en una lógica asesina, de la “paralización del pensamiento”, de la espontaneidad, los asesinos y promotores de las masacres habrían dejado de exteriorizarse, de manifestarse, y de expresarse, aunque exterioricen, manifiesten y expresen unos recuerdos.

Como se ha tratado de sostener, lo que se interpreta de los testimonios es que la actividad narrativa propia de los victimarios se caracteriza por ser superflua, banal, en la medida en que, acogiendo la reflexión de Arendt, nos encontramos en el abandono de la conciencia moral, un abandono que ahorca la vida política, vacía el *entre* de los hombres y permite la inserción de la violencia pura.

El alcance de esta afirmación, además de sugerir precisamente tal abandono de la vida pública en Colombia, nos obliga a reflexionar sobre la existencia de vínculo directo entre la ausencia de actividad narrativa, la inexistente posibilidad de concertación (*poder*) y el uso sistemático de la violencia. Este vínculo sería el cimiento del mutismo en el que la violencia se instala y del que Arendt habría advertido antes de iniciar su estudio sobre *Los orígenes del totalitarismo*²⁰⁷.

Siguiendo la reflexión de Arendt sobre la violencia pura de los tiempos modernos, en la presencia de esta “lógica de pensamiento ideológico” es en donde se encuentra la “cuestión política central de nuestro tiempo”, debido a que es donde “todos los males del siglo muestran una tendencia a cristalizar a la larga en el mal supremo y radical que llamamos gobierno totalitario” (2005b, pág. 328).

Como se ha dicho, esta lógica “paraliza el pensamiento”, suprime la espontaneidad del hombre y la pluralidad humana y vacía el *entre* en el que cobra vida la *política*. Se trata de la presencia de una “lógica” que, como Arendt vio en el juicio a Eichmann, y como se pudo observar en los testimonios de autores y promotores de masacres, se comprende en el *hecho* de la laxitud con que los hombres han aprendido a convivir con el *mal* sin resistirse a éste. Este *hecho*, vinculado a la conciencia moral, se asocia a la ausencia de actividad narrativa, si se tiene en cuenta que en dicha actividad el espíritu aterriza la ética en la vida política.

²⁰⁷Desde el ensayo de 1950 sobre *Marx y la Tradición del Pensamiento Político de Occidente* (2002) hasta la primera parte de la década de los 70 en las *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant* (2003a), la filósofa alemana alude en varias ocasiones al *mutismo* como una condición inherente a la aparición de los actos de violencia.

Dicho lo anterior, el carácter y sentido de la presencia continua de masacres en Colombia se halla en la ausencia de actividad narrativa con la que se ha disuelto la conciencia moral. Con esta ausencia, que no sólo la comparten los autores y promotores de masacres, sino la “respetable sociedad” colombiana, se puede intuir que el mutismo es el carácter o sentido de la violencia *pura* con la que se ha escrito la Historia en Colombia y lo más importante, las biografías de gran parte de las personas que viven y han vivido en este país. Y ésta es la reflexión con la que se pretende finalizar esta investigación

III | El sentido de las masacres en Colombia.
Entre mutismo y narratividad

10. Ausencia de narratividad, mutismo de la violencia

La comunicación es una práctica social cotidiana y milenaria de los pueblos indígenas [...] fundamental para la convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza. Para los pueblos indígenas la comunicación es integral pues parte de una cosmovisión en la cual todos los elementos de la vida y la naturaleza se hallan permanentemente relacionados e influidos entre sí. Por esta razón la comunicación tiene como fundamento una ética y una espiritualidad en el que los contenidos, los sentimientos y los valores son esenciales.

Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (2003)

10.1 Provocación general

Tras la interpretación de los testimonios de los autores y promotores de masacres en Colombia se hace frente a la necesidad de reflexionar, por un lado, sobre la ausencia de actividad narrativa en la que se encuentra disuelta la conciencia moral y, por otro lado, sobre la ausencia de *vida política*. Se podría decir que el camino abierto en las reflexiones de Arendt no se dirigen a este ámbito y, aunque esta afirmación sea razonable, se cree que en una lectura retrospectiva de su obra —desde las reflexiones en torno a la vida del espíritu y específicamente en el carácter político que le otorga a la facultad del *juicio*— su ensayo sobre el proceso judicial al ex oficial Eichmann es estimable como un análisis en torno a la banalidad de la forma narrativa y a los alcances que tiene este modo en la *vida política* y que habría intentado identificar en sus reflexiones sobre la conciencia moral

Aquellas reflexiones sobre el acto de narrar y la narración, inspiradas en la experiencia de la *polis* y plasmadas en *La condición humana* (1993), parecerían no tener relación con la reflexión realizada en *Eichmann en Jerusalén*. No obstante, en la primera parte de su ensayo Arendt declara que su interés en seguir el proceso judicial se encuentra en ver al criminal específicamente como “ser político”. Ello implica ver al protagonista como un autor narrativo y el proceso judicial como una estructura parecida al *drama* presente en la *praxis* de la política.

III | El sentido de las masacres en Colombia. Entre mutismo y narratividad

El elemento central de un juicio [proceso] tan sólo puede ser la persona que cometió los hechos –en este aspecto es como el héroe de un drama—, y si tal persona sufre, debe sufrir por lo que ha hecho, no por los sufrimientos padecidos por otros en virtud de sus actos (2008a, pág. 22).

La primera posición que establece es que dicho *drama* acontece en torno a las narraciones, ya que dentro del marco legal “el relato público de las historias” es una condición previa para la asignación de la responsabilidad de los acusados. Ella parece tener claro que en el *uso* de la palabra, la vida del espíritu y las contradicciones, problemas y desafíos del espacio público se hacen presentes para establecer el sufrimiento del acusado y su responsabilidad. Dicho de otro modo, desde el inicio de su reflexión habría asumido que, en las narrativas que soportan el proceso judicial, el hombre se ve obligado a enfrentarse (*atestar*) a su propia acción y a exponer con *palabras* el sentido con que las valora.

La visión en torno al juicio comienza a cambiar para esta reflexión. Ya no corresponde a la imputación, o no, de tipos penales y de sentencias sobre éstos. El proceso se presenta ahora como representación de la cotidiana oportunidad del Ser «humano»; de aparecer en el espacio público y de revelarse como un *quien* singular, como “ser político” en la realización o reconstrucción de relatos o narraciones en torno a sus acciones. Pero, además, el proceso judicial percibido en el énfasis del relato público se presenta como el lugar en donde se hace evidente la relación entre la temporalidad y la vida política en el esfuerzo por reconstruir lo hecho y el modo de hacerlo, es decir en el acto y el sentido del acto. Por ello, Arendt habría comprendido el proceso judicial como el espacio de escenificación perfecto de la vida política pues son espacios abiertos para la confrontación, la reflexión y la deliberación entre seres *en* el uso de la palabra gracias a la cual se moviliza su espíritu.

Sobre esta visión, Arendt encuentra durante el proceso judicial que los actores del juicio, desde Eichmann, pasando por el abogado defensor, el fiscal y la infinidad de testigos, mostraban aquella incapacidad de reconstruir la experiencia y, sobre todo, de valorarlas. Durante el proceso, las historias se repetían sobre el ajuste de unos “nuevos valores”, sobre las mismas *rutras* sin ninguna reconstrucción “particular”, porque sencillamente la culpabilidad habría sido asignada desde el mismo momento en que se abrió el juicio, y en esa medida se podría decir que en aquel planificado espacio de debate sólo había un único relato en torno a los hechos *atroces*.

De alguna manera aquel interés por ver a Eichmann como “ser político” en medio del “drama” que representaba el proceso judicial se habría podido transformar en una representación de la vida política —o de su ausencia— en los totalitarismos o en sus cristalizaciones. La ausencia de contenidos y de historias (*stories*) para ser confrontadas ahogaba la posibilidad de reflexionar *sobre* los hechos, de reconocer otras visiones y miradas *sobre* los horrores, de estimar otros relatos *sobre* los acontecimientos.

La hegemonía de un solo relato liquidaba cualquier *búsqueda* de sentido, de comprensión de los horrores. *La verdad* que conducía las preguntas del proceso judicial iba en contra de la *vida política*, pues en ese contenido anquilosado que cubría el *espacio público* —o lo vaciaba— ya no había necesidad de confrontar, cotejar, cuestionar otras historias. Como se dijo, las cuestiones y respuestas sobre lo acontecido ya estaban dadas. En el proceso judicial no se hablaba *sobre* los horrores, sino que se repetían una y otra vez los mismos eventos *de* horrores.

Es un hecho aún más inquietante, si se tiene en cuenta el debate posterior a la obra de Arendt, y la dificultad que se tuvo para comprender lo que ella intentó señalar. Unas críticas que en los términos aquí señalados se interpretan como la ruptura de aquel gran relato sostenido al interior del proceso. Las críticas a su planteamiento, según advierte, se centraron en “cuestiones morales de carácter general, dotadas de todas las complejidades modernas, que yo ni siquiera hubiera podido sospechar que llegaran a ocupar las mentes” (2008a, págs. 408-434). Nada de lo rupturista y novedoso fue considerado. En este caso, los grandes académicos que la criticaron también poseían dificultad de escuchar, considerar y comprender relatos distintos. Podría decirse que aquella crítica ya señalada sobre su arrogancia y atrevimiento por “juzgar” los hechos en realidad correspondía a una crítica a un relato diferente, a una actividad narrativa *políticamente incorrecta* que reconstruía los hechos desde puntos de vista diferentes y por tanto incómodos para muchas de las máximas vigentes.

Frente a estas críticas, según se aprecia en esta reflexión, la cuestión central no sólo estaba en la incomodidad o incorrección de su estructura o composición narrativa, sino que en su testimonio —el de Arendt— *sobre* la experiencia del proceso judicial de Eichmann se forjaba en la confrontación de las narraciones realizadas por el ex oficial, la defensa, la acusación y los testigos clave con otros hechos. La diferencia entre el *unánime gran relato* mantenido en el proceso y la narración que Arendt

presentó a la opinión pública estaba en que, mientras el primero se construía en la sucesión de relatos atroces y una culpabilidad asignada desde el inicio, el segundo ofreció un relato cargado de reflexiones que ponían en entredicho todas y cada unas de las declaraciones e intervenciones, algo que incluso ni la defensa se atrevió a hacer ante “las declaraciones de los testigos” durante la audiencia pública. Así, el resultado último de aquella operación reflexiva, sobre la que deliberaba antes de morir, habría sido un relato *políticamente incorrecto* que desentonaba de aquella “lógica de pensamiento ideológico” presente también en el juicio.

La inexistencia de aquellas deliberaciones, recusaciones, o nuevos puntos de vista para valorar y hallar sentido a las acciones de ese “héroe del drama”, había llevado a “anular el aspecto teatral del juicio” y en ese sentido, advierte, el “juicio” nunca llegó a ser un drama” (2008a, pág. 23). El proceso judicial era de alguna forma la metáfora del estado límite de la política, la representación del vacío *entre* los hombres, la presentación anémica del espacio público.

Aquella *uniformidad* y muerte de la pluralidad humana en la *praxis* se hallaba en la unidad de la actividad narrativa. En el proceso hubo relatos, se presentaron historias, pero no hubo reflexión con la que se pudiera alcanzar la comprensión o hallar sentido a lo sucedido. Del mismo modo tampoco hubo disposición para comprender la narrativa de Arendt. Las críticas siempre se hicieron atacando a la persona y no al contenido. Es como si el espacio de Juicio, primero, y el debate posterior al ensayo de Arendt, tuvieran en común la ausencia de actividad narrativa. Tanto sólo hubo un relato sobre los hechos; lo acontecido en el Holocausto se habría mantenido en silencio.

Aquella incapacidad de juzgar se veía y ajustaba con la incapacidad de narrar, de reconstruir las experiencias desde la complejidad que implicaba contemplar la mirada o puntos de vista de otros. En ella no sólo se habría hecho evidente la crisis de la cuestión moral, la superfluidad y el aislamiento de quien habría sido capaz de promover la política asesina de la Solución Final, sino que también se habría reconocido la dificultad para *entramar* las vidas en un ejercicio de responsabilidad.

En la experiencia del proceso judicial a Eichmann realizado en Jerusalén, aquel estado límite de la política advertido en *Los orígenes del totalitarismo*, y aquella destrucción del *entre* que permitió instalarse a la violencia, se vinculaba con la dificultad de negociar, confrontar y recibir el influjo de los agentes políticos, con la imposibilidad de implicación. Sin historias (*stories*) no era posible la aparición de un *quien* o de centrarnos

en una persona, agente o protagonista para ser ubicado simultáneamente en una “red de relaciones humanas” (Arendt H. , 1993, pág. 208).

En medio de esta interpretación del ensayo de *Eichmann en Jerusalén*, se puede volver a señalar la coincidencia que se tiene con la lectura de Kristeva y Benhabib sobre el valor de la narrativa en la obra de Arendt. No obstante, se cree que en aquella doble condición crítica y reorientativa en que se ha presentado la reflexión de Arendt, en torno a la vaciedad del *entre* de los hombres, la actividad narrativa se situaría en el centro de la reflexión, en medio de aquellas categorías centrales relativas al *poder* y la *conciencia* sobre las que se entrecruza la cuestión política y ética en la *vida activa*.

Sabemos que ella nunca utilizó el término narratividad, sin embargo es posible considerarlo el adecuado para nombrar aquella dimensión de actividad exclusiva del hombre en donde *discurso* y *palabra* se unen para expandir el sentido y hacer posible en la *coimplicación* que se alcanza en la operación reflexiva que la pluralidad humana habite el mundo.

No sería dable llamarlo narración, porque este término en general se refiere al resultado del acto mismo de narrar, que siempre se vincula a estructuras o determinadas formas, órdenes o ritmos. Con el término narratividad, en cambio, se reconoce la dimensión “completa” de la actividad exclusiva del hombre en la *vida activa* en la que están comprometidos precisamente los movimientos del espíritu o de la conciencia o, con mayor especificidad, con el *juicio*. La narratividad se ha de considerar como la actividad exclusiva del hombre, donde la vida del espíritu se hace efectiva en unidad del *discurso* y la *palabra*. Por ello, antes que nada se ha de pensar tanto en un acontecimiento del mundo de las apariencias, como en el lugar de la natalidad y de la pluralidad humana (véase 6.3). En esta admisión, ni el discurso es un epifenómeno a conducta humana alguna, ni la acción humana es guiada por estructuras mentales distantes temporal u ontológicamente, ni la palabra es un concepto, ni es una instancia extra y ajena al pensamiento. La narratividad es entonces el lugar de la *praxis* misma del juicio, y su ausencia representaría precisamente esa incapacidad de juzgar.

Alejados de aquellas convicciones mejor consideradas de la modernidad, el camino explorado por Arendt nos plantea una salida de comprensión y de acercamiento a la violencia pura de nuestro tiempo. En un sentido negativo o crítico, la ausencia de narratividad se plantearía como el *hecho* en el que la violencia se instala y el *mal* se admite, y en un sentido positivo o reorientativo, la narratividad se erige como el único

III | El sentido de las masacres en Colombia. Entre mutismo y narratividad

acontecimiento de la esfera pública que permite la resistencia a la aparición del mal.

El principio de este argumento es que el valor político del *juicio* se hace efectivo en la actividad narrativa debido a que es en ésta donde la complicación de los hombres es posible, donde la natalidad y la pluralidad pueden entenderse como acontecimiento, donde el sentido *sobre* el mundo se expande, llenando de contenido el espacio público. En ausencia de esta actividad el espacio público se vacía, desaparece el *entre* y la vida política, por decirlo de alguna forma, muere de inanición. Sin actividad narrativa, la mudez —que no el silencio— vacía aquel espacio que “une y separa” a los hombres aprisionando al hombre y destruyendo la pluralidad que hace «humano» al mundo. En este “vaciado” es donde se reconocería el estado límite de la política que Arendt observó como propio del totalitarismo.

Dicho de otro modo, para esta investigación uno de los grandes legados que tiene la obra de Arendt es el hecho de que en su esfuerzo por comprender la violencia mirando siempre a los acontecimientos y el rostro de los asesinos, ella comprende que lo opuesto a la violencia no es la paz o la ausencia de no violencia, sino el destierro de la actividad narrativa en la vida política. Frente a esta interpretación, la idea de la paz, o de la no-violencia puede considerarse una argucia del hombre moderno por el que se sigue pensando en la *unidad* como ideal de convivencia, se sigue menospreciando la pluralidad como posibilidad de *unión* entre los hombres.

La idea de que en la ausencia de la acción discursiva se instala la violencia habría sido señalada por Arendt incluso antes de iniciar su estudio en torno a *Los orígenes del totalitarismo*. En su análisis crítico sobre el pensamiento de Karl Marx, la teórica política da cuenta de la dificultad que encarnaba para la *vida política* la tradición instaurada por Platón en torno «la verdad». Según advierte, Marx habría reconocido que en la *praxis*, ésta participaba menos que el discurso porque entre otras cosas “sólo la *praxis per se* muestra más verdad que el discurso”. Con su atención puesta en la coexistencia entre *discurso* y *acción* propia del pensamiento aristotélico, nos recuerda Arendt que Marx habría reconocido que sólo en la *acción violenta* se rompen todos los vínculos con el discurso, razón por la cual deduce que “la violencia, a diferencia de todos los otros tipos de acción humana, es muda por definición” (2002, págs. 292-294).

Para Arendt, el error de Marx habría estado en su teoría de las ideologías, pues desde esta perspectiva se desestima la potencialidad del *discurso* al considerarlo como una “mera charla ideológica” cuya principal

función es ocultar «la verdad»²⁰⁸. De esta forma, lo que en un momento apreció frente a la *praxis* lo despreció en su concepción de la ideología. En medio de esta contradicción y en la firmeza de su teoría de las ideologías, Marx habría terminado por glorificar la *violencia* en el idealismo de la libertad, pues al estar ausente en su forma de concebir la ideología lo habría llevado a pensar que ésta debía ser asaltada. En otros términos, dado que en su visión sobre las ideologías la palabra no tiene valor ni carácter sustancial y efectivo en torno a la libertad, la única opción que queda es ser *asaltada* por una especie de necesidad natural compulsiva propia del "*animal laborans*" (2002, págs. 294-295).

Lo interesante de este análisis es que, para Arendt, Marx habría reconsiderado, en oposición a «la verdad», la importancia del discurso en la *praxis*; habría advertido acerca del riesgo para la libertad humana de la sobreestimación de «la verdad»; y entre ambas ideas, habría comprendido que "el contenido sustancial de [la libertad] se encontraba en la capacidad humana de expresión" (2002, págs. 289-292).

En este análisis de la obra de Marx realizado en 1950, Arendt tenía claro el vínculo entre la constitución discursiva de la acción y la libertad, y la trascendencia de ésta en la expansión incesante de sentido necesaria para la *vida política*. Bajo la premisa de que aquella libertad en Arendt se entiende como la capacidad humana de iniciar algo (natalidad) que acontece en la vida del espíritu y específicamente en el juicio, la incapacidad de juzgar, de hallar y de expandir el sentido en un mundo compartido con *otros* termina *vaciando* el espacio público y permitiendo la suplantación de la *fuerza* por la *vida política*. Tal incapacidad de expandir sentido en la *praxis* se traduce en ausencia de narratividad.

En el resto de su obra esta intuición habría permanecido latente en el reconocimiento constante de que la actividad exclusiva del hombre (*acción*) va siempre acompañada de la palabra y el discurso, o en otros términos de que la *acción política* se constituye discursivamente en la palabra. La alusión constante al binomio acción y palabra siempre habría sido de forma intencional, porque detrás de esta unión se encontraría el

²⁰⁸ El origen de tal menosprecio lo ubica Arendt, en primer lugar, en aquella desconfianza forjada en la idea cartesiana de un dios engañador que puede ocultar "la verdad" y, en segundo lugar en el prejuicio de la Ciencia Moderna sobre la apariencia y su incapacidad de desvelar la esencia de las cosas. Advierte además que debido a este prejuicio la apariencia es declarada "muda" y en consecuencia habría dejado de escuchar a la realidad del mundo de las apariencias por la desconfianza de los sentidos y de todas sus percepciones.

supuesto —que nunca hizo explícito— de la coincidencia entre acto y discurso.

10.2 Discurso, palabra y espacio público

Las entrañas de esta idea en torno a la narratividad presente en la obra de Arendt se encuentran en la visión que sobre el discurso y la palabra habría tomado prestada de los sofistas. Bajo su sombra, habría aceptado que el *zoon politikon* involucra el *zoon logon ejon*, que además de “dotado de lenguaje”²⁰⁹ y “libertad en el sentido esencial”, “significa propiamente: el ser vivo que puede rendir cuentas porque ha hecho o dicho algo pasado” (2006b, pág. 716). Se trata de una posición que coincide claramente con la idea aristotélica del hombre a quien define como “«más» social que los animales domésticos o gregarios”, al ser poseedor de *pensamiento y capacidad lingüística* y que suele traducirse por *razón*²¹⁰.

El alcance de esta idea la plantea, aunque no sistematiza, en *La vida del espíritu* (2002a, pp. 55-56). Una de las primeras observaciones planteadas frente al *logos* es la de que “nuestras actividades mentales [...] se conciben como discurso incluso antes de ser comunicadas” teniendo como destino el ser escuchadas en la palabra. El *logos* por tanto apunta a dos direcciones: a la actividad reflexiva y a la actividad política. Éste es el contenido que pasa por la operación reflexiva y las que como una depuradora, revisa, actualiza, transforma y moviliza el sentido que a manera de *prejuicios* está contenido en las palabras. “Lo que se manifiesta en el mundo exterior, sumado a los signos físicos, sólo es aquello que hacemos con ellos mediante la operación del pensamiento”. Las sensaciones internas o emociones tienen por destino manifestarse, sólo que a diferencia de dichas manifestaciones compartidas por los animales, en los hombres se ven intervenidas por “la reflexión y la transferencia del discurso”.

Aquellas *manifestaciones* en las que se puede estimar la existencia de un discurso se vinculan directamente con la vida del espíritu y acontecen como elección —agrado o desagrado— de aquella experiencia a la que accede como espectador del mundo de las apariencias (2003a, pág. 129). El discurso por tanto se ha de entender como aquella “chispa” que emerge en

²⁰⁹ En las notas aclaratorias de las editoras del *Diario filosófico* se dice “en el sentido de: teniendo el lenguaje, poseyendo el don del lenguaje”.

²¹⁰ Aristóteles. *Política* (I 2, 1253a 7-18). Citado en (Arenas Dolz, 2007, pág. 66)

la operación reflexiva en la que se ha tenido como criterio la comunicabilidad y como pauta de decisión, el sentido común.

Se trata de una visión que sin lugar a dudas se distancia de aquella idea del discurso como estructura, construcción o producción social, constituida por formas simbólicas o repertorio alguno. En primer lugar, porque el *discurso* en Arendt no puede considerarse producto resultante de la actividad del *homo faber*. La facultad discursiva vinculada a la operación reflexiva del *juicio* no posee un fin en sí mismo y en esos términos no puede endilgarse ningún propósito orientativo ni de representación. Si se le quisiera adjudicar algún carácter, éste tendría que relacionarse con la potencialidad de cada ser (véase 6.3). En segundo lugar, porque el discurso no es “social” si en esta referencia se admite la idea de algún consenso, coincidencia o acuerdo tácito. El discurso para Arendt existe en la actividad del espíritu en tanto brota de la reflexividad de cada hombre. Sin la actividad reflexiva ningún hombre puede tener discurso. Y, en tercer lugar, porque el discurso, como todos los movimientos del espíritu, es contingente. “Los pensamientos son nuestros porque sólo podemos pensar en solitario, pero no es nuestro su «desenlace» porque sólo podemos actuar con otros” (2006b, pág. 264)²¹¹.

Para Arendt, aquella idea del pensamiento como producto *social*, que descansa en una estructura y que procede de construcciones o producciones simbólicas, tiene dos riesgos. O bien produce la tiranía de la sociedad sobre el pensamiento, o bien produce la tiranía real (2006b, pág. 264).

El primer riesgo se cimenta en aquel presupuesto anglosajón sobre la *actividad del espíritu* en el que, por un lado se admite que “los pensamientos son divisibles, por com-partibles” y, por otro lado, se afirma que los pensamientos son parte del *proceso* de la acción. Esta forma de admitir la actividad del espíritu es riesgosa debido a que conduce y reafirma el *conformismo*, al eliminar o negar precisamente aquella potencialidad atribuible al pensamiento por la cual el hombre da especificidad al discurso, exhibe el yo y considera los distintos puntos de vista.

El segundo riesgo, forjado en la perspectiva continental, se estima en la convicción de que el *desenlace* de los pensamientos “es nuestro”. En esta idea se plantea la posibilidad de “forzar a otros a pensar nuestros

²¹¹ Reflexión realizada sobre palabras puestas por Shakespeare en Hamlet: “*Our thoughts are our, their ends non of our own*”

pensamientos y ejecutarlos, o sea al dominio de uno solo” y se cimienta aquellos esfuerzos incesantes por imponer algo así como *un* pensamiento único, una opinión *unitaria* en la que se desestima de nuevo aquella potencialidad de las operaciones reflexivas.

En la filosofía de Arendt, el discurso ni puede considerarse distante de la acción ni parte de ella. Si se quiere, discurso y acción constituyen una unidad en la vida *política* debido a que “sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto”. En estos términos, es en la unidad de acción y discurso donde “los hombres muestran quiénes son, revelan su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (1993, págs. 202- 203) debido precisamente a que “pensar y pensar por sí mismo son una cosa idéntica” (2006b, pág. 264).

El discurso dentro de la teoría de la acción de Arendt se presenta como el hecho mismo de la asimetría humana debido a que es allí, en su particularidad en donde se admite la posibilidad de la pluralidad. En palabras de Benhabib, si la teoría de la acción de Arendt se corresponde con el hecho del nacimiento, “el discurso se corresponde con el hecho de la distinción y es la actualización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como un ser distinto y único entre iguales” (1988, pág. 33).

Pero si bien pensar y *pensar por sí mismo* es una cosa idéntica, ello no significa que no pensemos desde los pensamientos de otros y que el discurso no se encuentre impregnado por ellos. La revelación del «quien» por medio del discurso y de la acción se imbrica siempre en una trama existente en “donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias”. En esas afecciones es donde el hombre, en condición de espectador, reflexiona al reconocer su inmersión en esa “trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos” (1993, pág. 207).

Creemos que a la luz de las reflexiones de Arendt en torno al *juicio* esta inmersión en las que Arendt llama “tramas de relaciones humanas” es posible por el llamado criterio de comunicabilidad, la cual, tal y como fue expuesto (véase 8.3.3) entiende como la capacidad de adoptar la “mentalidad ampliada” y colocarse en posición con todos los demás. Se trata de una actividad que, aunque se realiza en la soledad y la distancia del mundo de las apariencias, recurre al influjo de otros para validar la elección de agrado o desagrado. En el recurso de la metáfora de la cabeza de medusa, la comunicabilidad se planteó como aquel movimiento gracias al cual el hombre mantiene su mirada en el mundo habitado por otros y, en el influjo de los *otros*, evita el anquilosamiento del espíritu.

En este criterio de comunicabilidad es donde se encuentra el segundo aspecto que nos lleva a considerar la unidad interna entre acción, discurso y palabra en la obra de Arendt, pero además, en donde creemos que se encuentran el carácter político del juicio, la praxis misma de la ética reflexiva y el valor de la actividad narrativa en la vida política.

Según lo establecido en la operación reflexiva, la comunicabilidad le otorgaría al discurso la posibilidad de ser parte del mundo habitado por otros ya que precisamente éste provendría de dicho mundo. Esta forma de pertenencia y de participación mantiene en la pluralidad humana la condición básica de la acción y del discurso (1993, pág. 200). La razón es que en esta forma de participación el hombre puede imbricarse en lo *público*, estar *unido* al grupo.

Ésta es la razón por la cual la comunicabilidad que Arendt admite de la reflexión kantiana no deba entenderse como “hacer públicas” las cosas²¹². Es necesario recordar que lo *público* para Arendt (6.3.3) se vincula a la pluralidad por el hecho mismo de *aparecer* en el mundo de las apariencias y, en consecuencia, por oponerse al aislamiento del hombre. De esta forma la comunicabilidad daría la posibilidad al discurso de imbricarse en aquel entramado propio del mundo —en cuanto es común a todos— manteniendo la diferencia de aquel lugar poseído privadamente en él (1993, págs. 57-59).

En este contexto, la comunicabilidad se erige, por un lado, como condición de posibilidad de la *esfera pública*, pues gracias a ella cualquier cosa que los hombres “hayan querido salvar de la ruina” puede incorporarse y también resplandecer *entre* los hombres (1993, pág. 55); pero, por otro lado, como condición de posibilidad de la singularidad humana, debido a que por ella el hombre puede expresar la distinción y distinguirse al “comunicar su propio yo”.

Por ello, la comunicabilidad sería la condición ínsita de la vida del espíritu por la cual en la esfera pública la pluralidad de hombres puede

²¹² En el estudio sobre el *juicio* y en concreto en la notas de las *Conferencias de Filosofía Política* en Kant, Arendt intenta definir este criterio aludiendo al ámbito de la “comunicabilidad general” y desde ella, de la *publicidad* sin profundizar en su fenomenología. A partir de allí, uno de los más populares intérpretes de Arendt en este ámbito, Ronald Beiner, concluye que “para Arendt la política queda definida en la fenomenalidad, como autorrevelación en un espacio de apariencia. Las cosas políticas, como Arendt las concibe, son fenoménicamente manifiestas” (1987, pág. 46). No obstante, no podemos aceptar esta posición porque la discusión de la comunicabilidad es desarrollada por Arendt como condición de las operaciones que realiza la imaginación y en esos términos se tiene que considerar como intrínseca a la vida del espíritu, sin que ello signifique desvincularla a “lo público”.

unirse en un mundo común, sin “que caigamos uno sobre otro” (1993, pág. 62).

Gracias a la posibilidad que la comunicabilidad le otorga al discurso de insertarse en un mundo común, éste adquiere la apariencia de constructo o “producto social” que orienta la actividad reflexiva del hombre. No obstante, esta idea sigue siendo insostenible en la visión de Arendt, si se tiene en cuenta también que para ella el *discurso* es parido en la desindividualización de experiencias íntimas por gracia de las palabras (1993, pág. 202). Es por ellas que las operaciones reflexivas abandonan parcialmente el espíritu para trascender en el tiempo, dando el espacio debido para la confrontación o comparación de lo común con la experiencia íntima.

Esta comunicabilidad guarda relación directa con la potencialidad de la palabra, pues aquella imbricación a la que da lugar en el espacio público se alcanza por la palabra, o mejor dicho, porque con las palabras *de* otros se “habla *con* otros *sobre*”. El uso de la palabra es el que permite expandir la actividad del espíritu al mundo común, porque ésta es tanto expresión del pensamiento como manifestación del *Ser*. Dicho de otra forma, la *palabra* es “«solamente» algo pensado y expresado como «palabra», pero al mismo tiempo “es aquello en lo que se manifiesta el ser pensado, que «aparece» al pensamiento” (2006b, pág. 717).

La palabra se puede pensar como aquella bisagra en la cual el *espíritu* se abre y mantiene abierto al mundo. El hecho de que “no sea posible pensar sin el lenguaje muestra en qué medida todo empuja hacia la aparición” (2006b, pág. 671). El asunto ahora es que, según se interpreta en la obra de Arendt, la apertura al mundo que concede la *palabra* sólo se da en la forma articulada con que se hace “visible” o comunicable el pensamiento. No es la *palabra* la que concede la apertura, sino el juego o uso donde se da el influjo entre los hombres que constituye el espacio público.

Pero la forma articulada que permite dicha apertura se vincula precisamente a aquel *modus operandi* de proceder que se le otorga al *juicio* (véase 8.3.2) y que se distancia de aquella idea fundada en “operaciones lógicas” de la deducción o de la inducción. El hombre no puede complicarse con *otros* a través de fórmulas $A=B$, $C=D$, *ergo* $A=B$. Dicha imbricación en el espacio público se establece en la espontaneidad y en la contingencia propia de la reflexión y de la confrontación. Por ello, Arendt se opone a aquel “método asociativista” con el que, según ella, la filosofía piensa el vínculo pensamiento/lenguaje (2006b, págs. 749-751).

Según su interpretación, admitir que dicho vínculo se desarrolla en la presencia de “familias de conceptos y grupos de palabras”, tiene tres problemas. El primero de ellos es que “la mayoría de las palabras se refieren a objetos”. Frente a lo cual recuerda que las palabras que se refieren a conceptos (i.e. justicia, valor, etc.) no tienen relación con ideas que se tengan en la cabeza, sino con las experiencias en el mundo de las apariencias (i.e. acciones justas, acciones valerosas, etc.). Dicho de otro modo, el hombre sólo puede pensar desde experiencias; es ese su único recurso. El segundo problema que enfrenta dicha filosofía se encuentra en el presupuesto de que las palabras *expresan* ideas, lo que obliga a sostener que el hombre tiene ideas antes de tener palabras o de que tiene ideas, sin lenguaje. Una afirmación que para Arendt contradice la experiencia misma del “desarrollo animal humano” en el que no cabe duda de que “las palabras preceden a las ideas”. El tercer problema advertido por ella en tal método se encuentra precisamente en la idea de la *libertad*. En tanto las asociaciones prescriben una forma de control de “ideas”, dichas familias de conceptos y de grupos de palabras excluyen lo “arbitrario”. De allí que, en el lenguaje cotidiano, palabras con significaciones originarias diferentes sean utilizadas como sinónimos²¹³.

Acercarse al vínculo del pensamiento/lenguaje por este método lleva a una especie de contradicción, ya que al concebir las palabras en términos de asociaciones se asume que la actividad del pensamiento es algo así como la repetición de palabras. Pero, además de esta contradicción, en esta mirada no es posible precisamente “pensar” en lo que el hombre piensa o dice, ya que “pensar por medio de asociaciones” impide precisamente la reflexión.

Distante de la llamada “visión asociativista”, Arendt considera que la forma articulada o el *modus operandi* con que se hace “visible” o comunicable el pensamiento en la palabra sólo puede encontrarse en la apertura que concede la facultad *ciega* de la *imaginación*. Sólo en aquella imparcialidad que le otorga al espectador las palabras se pueden articular para exhibir la tendencia del pensamiento. Pero, en la *imaginación* la articulación de las palabras no es posible en la asociación sino en la “distinción”, en el establecimiento de distancias debido a que *en* este *modus operandi* el pensamiento puede confrontar, contrastar y subsumir lo

²¹³ A manera de caricatura, Arendt señala que quienes se preocupan más de asociación que de la distinción en el análisis lingüístico, parecen tener la esperanza de construir un “definitivo tesoro multilingüe” (2006b, pág. 750).

concreto o particular a un ámbito ejemplar (véase 8.3.2), avivar la conciencia (2006b, págs. 749-751). Con las distinciones, es posible “reflexionar en profundidad” sobre algo, y es en ellas en donde brotan como “chispa del pensamiento” algo así como “«tipos ideales» en el sentido”²¹⁴ (2006b, pág. 751; 2007, pág. 64 y 192).

Para Arendt, la articulación del pensamiento reflexivo se da en estos *tipos*, los cuales, lejos de considerarse conceptos o sinónimos, son “ideas ejemplares” en las que está presente la historia, la memoria y al recuerdo. El *tipo ideal* no corresponde a ninguna “abstracción personificada, a la que se le atribuya algún sentido alegórico”, sino a representatividad que tenga frente a la realidad la cual se encuentra precisamente en el hecho de haber sido “elegido entre la masa de seres vivos, en el pasado o en el presente” (Arendt H. , 2007, pág. 169; 2002a, p. 192). En la validez temporal de su elección —sólo posible en la distinción— es posible filtrar al mundo de las apariencias tanto aquella orientación a la que apunta, por ejemplo, un poeta, como aquello a lo que no apunta.

En este *modus operandi* que señala Arendt, se puede decir que el hombre no posee palabras sino que las *usa* para exhibir aquella tendencia del pensamiento. La reflexión sólo es posible en la movilidad de la palabra, y por tanto su valor para el *espacio público* se encuentra en su cualidad de apertura o de revelación (2008b, pág. 157).

En esta perspectiva, la metáfora habría sido “sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento y, por tanto, a la filosofía”²¹⁵ (2002a, pág. 128). Con ella, el lenguaje encuentra el lugar para hacer presente lo que en el pensamiento es invisible (2006b, pág. 707), superando la brecha, o salvando el abismo, entre las actividades mentales y el mundo de las apariencias. Esta superación se logra porque en la metáfora, la imaginación realiza una especie de recorrido a la inversa, pues trae al mundo de las apariencias el contenido “invisible” o lo que “se quiere decir” con la palabra.

Arendt, advierte que el valor de la metáfora para el pensamiento crítico no se habría tenido en cuenta por la filosofía anglosajona, ya que en la “visión asociativista” que ella defiende las palabras que usa un poeta —

²¹⁴ En el sentido —advierte en las citas señaladas— en que lo plantea el filósofo e historiador Étienne Gilson en su libro sobre *Dante y la Filosofía*.

²¹⁵ En su reflexión sobre la cooptación que posee la *Ciencia Moderna* sobre el pensar, Arendt ubica el sentido de la filosofía o metafísica al lado de la poesía. A la sombra de Heidegger recuerda que si bien filosofía y poesía no son idénticas, sí “emanan de la misma fuente: el pensamiento” (2002a, pág. 34).

dice refiriéndose a Benjamin—“no tienen nada que ver con el *quién* del poeta, con lo que no es él en su totalidad, ni con la orientación hacia la que apunta su existencia” (2006b, pág. 751).

La idea de libertad, en tanto capacidad humana de iniciar algo, acompaña a Arendt incluso en su reflexión sobre el lenguaje y el pensamiento. Desde ésta, las actividades mentales, y específicamente el juicio reflexivo como discurso, existen siempre en la apertura que el uso de las palabras le concede. La efectividad política del *juicio* en el mundo de las apariencias se encuentra precisamente en la apertura que concede el *uso* (articulación) de las palabras. En estos términos, dentro de la obra de Arendt, el valor de la palabra en el *espacio público* podría pensarse como surcos por donde el sentido circula sin ningún tipo de predeterminación. En alusión a Demócrito señalará que la palabra “es la sombra de lo hecho, que es fugaz; pero lo mantiene solamente como sombra” (2006b, pág. 735).

En este fluido constante, el discurso y la palabra se presentan en el *espacio público* como condición política de la natalidad y de la pluralidad. El *suelo común* se estima por tanto como el espacio de relaciones humanas “que nace del actuar y del hablar y que, a pesar de estar constituido por algo tan efímero como “la palabra fugaz y el acto rápidamente olvidado”, tiene una “firmeza resistente” (1997, pág. 106) para sostener y mantener a los hombres unidos y al mismo tiempo separados.

Gracias a la actualización y movilización de significados que la reflexión impulsa y la palabra provoca, el horizonte de sentido siempre se desvanece. Ésta es la razón por la cual Arendt considera “decisivo” que haya pluralidad de lenguas. La distinción, no sólo del vocabulario, sino también de la gramática y la posibilidad de aprenderlas, impide a la comunidad llegar a su propio límite. La inseguridad que provee el hecho de una multiplicidad de “significados que están dados por la lengua y sobre todo con las lenguas” permite enseñarnos —si aprendemos la lengua— que hay “otras «correspondencias» para nuestro mundo común”. Si existiera una sola lengua y, con ello, “la esencia de la mesa (objeto) se esclareciera en la palabra mesa”, se atentaría contra la “«condición humana», pues implicaría una artificial y violenta clarificación inequívoca de lo múltiple” (2006b, págs. 41-41).

10.3 Narratividad, espacio público y poder

En el proyecto arendtiano, lo que aquí se ha identificado como actividad narrativa corresponde a la *acción* en cuya unidad interna se

encuentra el discurso y la palabra y por el cual, en su constante búsqueda de sentido *sobre* el mundo que comparte con *otros*, el *espíritu* se imbrica en la trama de las relaciones humanas. Por ello, la narratividad constituiría el acontecimiento mismo de la *vida política*, pues en ella, parafraseando la idea de Arendt, la pluralidad de hombres “tejen” y “destejen” aquella mesa que separa y mantiene unidos a los hombres. En la *praxis* éste es el *entre* de los hombres, donde vive la política y se gesta el poder como concertación.

Podría decirse que el lugar donde se ve ralentizada la actividad narrativa y se convierte en su propia caricatura es el de una función de teatro²¹⁶. El teatro en su constante actividad narrativa escenifica el entramado continuo de aquellos sentidos que han sido paridos en la reflexión y con la palabra. Incluso en el teatro como en la vida pública, la actividad narrativa permanece latente, aún después de que la historia sea cortada con un desenlace, no sólo porque invite a la reflexión de los espectadores, sino porque la historia de cada personaje ha sido insertada en la vida de quienes estuvieron fuera o dentro del escenario.

Como dimensión fundamental de la vida pública, la actividad narrativa o narratividad se puede pensar como el acto mismo de “hablar con otros sobre” (2006b, pág. 335)²¹⁷ y, en esos términos, en la narratividad el *espíritu* del hombre vive produciendo historias (*stories*) *sobre* mundo, de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles²¹⁸. Sin embargo, y a diferencia del *homo faber*, las historias que emergen en la actividad narrativa “nos dicen más acerca de sus sujetos, del «héroe» de cada historia, de lo que cualquier producto de las manos humanas puede contarnos acerca del maestro que lo produjo” (Arendt H., 2003b, pág. 105) y por ello, tales historias (*stories*) no son productos propiamente hablando.

El *producto* de la actividad narrativa no tiene autor ni productor, porque si bien alguien la realizó nadie puede ser considerado su

²¹⁶ Este lugar del “arte político”—como dirá Arendt—“transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás” (1993, pág. 75).

²¹⁷ En su esfuerzo por revivir la experiencia de la antigua Grecia, recuerda que la diferencia entre la convivencia de los ciudadanos de la *polis* y la de los bárbaros se encontraba en que para los primeros se desarrollaba bajo la “modalidad del hablar entre sí y no bajo la forma de ser dominados”. De hecho *gobernar* significaba “regular todos los asuntos en la conversación”, esto es, tener palabra/entendimiento/lenguaje (2006b, págs. 385-386)

²¹⁸ Dice en *La Condición Humana*, “entonces esas historias pueden registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajarse en toda clase de material” (1993, pág. 208).

propietario o autor. Aquella idea que vincula a autor con narrativa corresponde, nos advierte Arendt, a un “invento que surge de una perplejidad mental, pero que no corresponde a una experiencia real” en la medida en que ninguna *historia* está hecha, está acabada (Arendt H. , 1993, págs. 209-210).

Pensar que la historia tiene autores se cimenta en el supuesto de que el hombre es un “hacedor” que “tira de los hilos y dirige la obra”. No obstante, la actividad narrativa como conducto de la *vida política* ha de considerar al *iniciador* simplemente como un testigo, como un espectador. El agente de la actividad narrativa tiene, en estos términos, una posición privilegiada si se tiene en cuenta que sólo de esa forma puede reflexionar sobre el mundo. Él es quien realiza la operación reflexiva, recupera y enfrenta el pasado para ser parte del mundo en una trama de historias (*stories*) humanas. De esta forma, el espectador —lejos de concebirse como aquel *sujeto* del mito cartesiano— es también paciente ya que al estar en relación con otros seres, hace y sufre (1993, pág. 214).

Tal enfrentamiento que se vive en la *voluntad* es resuelto en la acción narrativa pues es allí donde los actos humanos se hacen “significativos y soportables” al acceder a la reconciliación por vía de la comprensión (Beiner, 1987, pág. 199; 2003, pág. 206). Dice Arendt:

«todas las penas se pueden sobrellevar si las pones en un cuento o relatas un cuento sobre ellas», como dijo Isak Dinesen [...] Podría haber añadido que incluso la alegría y la dicha se vuelven soportables y significativas para los hombres sólo cuando pueden hablar sobre ellas y narrarlas como un cuento (2003b, pág. 275) .

Dado que en la actividad narrativa reside el mencionado esfuerzo de comprensión, es en ella en donde la conciencia moral se hace efectiva; en donde la *ética* reflexiva señalada por Arendt aterriza en la *praxis* y alcanza la *vida política*. En este punto de nuestra interpretación en torno al valor de la actividad narrativa en Arendt coincide con los puntos de vista de Paul Ricoeur, debido a que éste también ubica la dimensión narrativa entre la *praxis* y la *ética*²¹⁹. De hecho es posible admitir la coherencia o convergencia de algunas de sus posiciones con las de Arendt. No obstante, sin oponernos a los intereses del filósofo francés y considerando tal cercanía, creemos que la cuestión en torno al tiempo y su vínculo con la constitución de la identidad de las personas no es la inquietud central de

²¹⁹ Ambas cuestiones se relacionan con una reflexión crítica al *cogito* cartesiano (Ricoeur, Sí mismo como otro, 1996)

III | El sentido de las masacres en Colombia.
| *Entre mutismo y narratividad*

Arendt sobre el mundo y sobre el valor de la narratividad en la vida política.

Y es que, según lo interpretamos, la actividad narrativa como conducto de la vida política no puede pensarse en relación con el hombre, sino en relación con el mundo habitado por los hombres. La narratividad es una cuestión vinculada al *entre* de los hombres, pues es allí en donde acontece. Como se ha dicho, esta actividad — expresada como acontecimiento cotidiano— alude al acto de “hablar con otros sobre” (2006b, pág. 335), ya que como Arendt misma dice :

el habla comunica pensamientos, y el sobre qué del habla [...] es aquello que está *entre* los hombres en cuanto éstos hablan entre ellos. Este sobre qué sólo se presenta *entre* los hombres; el pensamiento no piensa *sobre*, piensa las cosas mismas, en aquel tipo de relación directa que va implicada en el acusativo. Por eso, el pensamiento está relacionado con el obrar, pero no con la acción. Hablar es la acción que corresponde al pensamiento, y sólo tiene sentido en la modalidad declarativa del dativo”, esto es cuando advierte o da cuenta de un mundo compartido/real (2006b, pág. 235).²²⁰

Con esto se hace énfasis en que el actuar, que “es primariamente hablar” (2006b, pág. 341), atañe siempre a un “sobre qué” se habla. La tradicional escisión sujeto-objeto y todas las categorías que de allí se derivan llevan a identificar el pensamiento con el habla, lo que conduce a alejar el “sobre qué”, del acto de hablar y, al hacerlo, se menosprecia el espacio *entre* los hombres. El problema está en que el acto de hablar no es el que *une* a los hombres, sino la experiencia sobre la que se habla.

A este menosprecio se habría llegado precisamente al afirmar que aquello de *lo* que se habla es un asunto que vive en el pensamiento — también aislado— del sujeto. Por un lado, el objeto de lo que se habla pierde entonces aquel vínculo del espacio *entre* de los hombres, y por otro lado, el sujeto que propiamente no es pensante, sino parlante, pierde la conexión consigo mismo. Así ambos polos quedan aislados (2006b, pág. 235).

Esta visión es errónea si se tiene en cuenta que precisamente “la palabra está inmediatamente en el mundo, se refiere al mundo y perece cuando se dirige sólo a nosotros mismos” (2006b, pág. 414). Por tanto, el acto de hablar en tanto actividad narrativa, y como conducto central de la

²²⁰ Énfasis en el original.

vida política, se encuentra en la ruptura de la experiencia aislada del hombre y en la imbricación de relaciones con otros.

Frente a esta idea de narratividad en la vida política, “hablar con otros sobre” implica ligar la experiencia propia a la presencia de otros. Aunque el *quien* de la acción se revele con su iniciativa, lo que hace es incitar “a otros a que hagan algo” desde su “mandato”, el cual antes que buscar su obediencia se ha de entender como la exigencia a que los otros contemplen tanto su “parte de mundo como la manera que el mundo entero aparece desde (su) posición”. Por ello, la actividad narrativa también está presente en el *silencio* –que no en el mutismo—pues en el escuchar cada hombre experimenta el mundo cómo aparece desde la posición de otros” (2006b, págs. 386-287). En el “*hablar con otros sobre*” se experimenta el *mundo común*, pues sólo en aquella acción es posible recoger todos los puntos de vista acerca de la forma como es realmente el mundo.

Esta concepción de *hablar*, dice Arendt, habría dado pie en la filosofía griega al descubrimiento del “logos como poder en sí mismo”.

La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, que todavía constituye para nosotros una componente inalienable de la libertad política, desbancó muy pronto a una libertad que, sin ser contradictoria con ésta, es completamente de otra índole, a saber, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción. Esta libertad consiste en lo que nosotros llamamos espontaneidad” (1997, págs. 76-77).

Es en esta libertad que concede el discurso en donde emerge el poder como concertación. La llamada *libertad* no surge en un diálogo entre “el sujeto y su yo”, sino en una “especie de comunicación anticipada con otros, pues con ellos sabe que *puede* (potencia) llegar a algún acuerdo” (2003b, pág. 231). La potencialidad del *poder* en el modelo asociativo de Arendt subyace a la construcción de tramas permanentes. Sólo a ella subyace la *libertad*, la cual, como ya se dijo, no significa estar libre de mandato o en posesión de la autonomía, sino en la vida misma, estar “bajo la modalidad del hablar entre sí” (2006b, págs. 385-386).

Aquí encontramos una distancia amplia con la visión de poder y espacio público que alimenta Habermas. El “hablar con otros sobre” no significa llegar a acuerdo o pacto colectivo alguno porque, en Arendt, el *espacio público* es un lugar de aparición en donde el actor/espectador delibera: piensa y juzga constantemente con otros. Éste no es un lugar de

decisión racional,²²¹ pues la reflexión como la vida política nunca deja de entramarse. En este sentido, la deliberación no se *acaba* nunca en la decisión, sino que es, como mucho, otra acción novedosa.

El poder en este sentido corresponde a aquella potencialidad que surge de la construcción permanente de tramas en las acciones y en las palabras. Así, el poder como concertación se realiza de forma horizontal y plural en el uso de la palabra. Como se ha señalado, éste germina en la verbalización entre iguales, donde las palabras no están vacías, donde “los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (1993, pág. 223).

De allí que Arendt reitere en múltiples ocasiones la idea de que “la violencia, como distinguida del poder, es muda. La violencia empieza donde el discurso acaba” (2005b, pág. 372; 2006b, pág. 512; 2005b, pág. 372). En tal sentido lo opuesto a la violencia es la actividad narrativa en la que germina el *poder* como concertación.

10.4 Verdad, lógica y mutismo de la violencia

El hecho político de la pluralidad humana está en la posibilidad de expansión del sentido. Pero ello sólo se entiende si se admite que el *sentido* que aparece con las palabras nada tiene que ver con «la verdad». La uniformidad y determinación con que se carga la propia palabra *verdad* van en contra de aquel influjo y de la expansión de sentido en que se hace efectiva la pluralidad propia del *espacio público*.

La oposición tan arraigada en nuestra filosofía moderna entre sentido y verdad tiene consecuencias políticas y éticas debido a que con ella se admite la imposibilidad de demostrar juicios morales, lo que lleva sencillamente a invalidarlos. Sin embargo, en la misma línea reivindicativa de Marx sobre el valor del discurso en la *praxis*, Arendt recuerda que la “*praxis* no tiene nada que ver con la verdad, pues [ésta] se encuentra lejos de la palabra” (2006b, pág. 341).

Esta crisis en torno al *sentido* de sobreestimar la *verdad* se habría hecho presente al interior de las propias ciencias naturales. Las «verdades» del moderno mundo científico, si bien pueden demostrarse en

²²¹ Por ello, la visión arendtiana sobre la política, no puede reducirse a la visión habermasiana de la acción comunicativa, pues para el autor de la escuela crítica, ésta se convierte en una acción instrumental.

fórmulas matemáticas y comprobarse tecnológicamente, ya no se prestan a la normal expresión del discurso y del pensamiento. Por lo que, señala Arendt, en cuanto estas *verdades* se expresen conceptual y coherentemente, las exposiciones resultantes no llegarán al sin sentido que puede decirse de “círculo triangular”, pero sí lo harán en la entelequia de un “león alado”²²².

En la vida política, la *verdad* sólo se puede entender en términos de hechos o acontecimientos que no habrían podido ser cambiados por el hombre a menos que en ella estuvieran presentes las mentiras o una pérdida de realidad. La *verdad política* se adscribe a la temporalidad de la acción, y por ello no puede ser entendida en los hechos “objetivamente verificables”, sino en términos de lo que “habría podido ser de otra manera” (2006b, pág. 687), de lo que fue y pudo ser; la verdad política siempre se presenta en una reflexión a la que subyace la temporalidad. Por ello, no procede del *juicio determinante*, sino de uno reflexivo.

De hecho, cuando la *verdad* entra al “*mercado* del espacio público”, ésta se convierte en opinión (2006b, pág. 612) y, cuando por la persuasión se logra excluir las demás opiniones, se obtiene el consentimiento, el *poder*²²³. La muerte de la opinión acontece cuando la palabras se convierten en razón “y la ley del límite *entre* hombres pasa a ser la ley interior” (2006b, pág. 414). Esto es lo que ocurre en la adopción de una “lógica de pensamiento ideológico”.

Pensar nada tiene que ver con la lógica. Ésta, siguiendo a Arendt, restringe la libertad y es tiránica si se aplica a la vida política. La lógica impide la reflexión, la confrontación y con ella el sentido se clausura en “la lógica de la idea” (2006b, pág. 264). Las afirmaciones apodícticas suprimen los cuestionamientos y las dudas y, por ello, cualquier esfuerzo de comprensión, de búsqueda de sentido o de reconciliación con la experiencia que hacemos y sufrimos (2005b, pág. 373) deja de ser posible. Ésta es la realidad de los estados totalitarios y de sus cristalizaciones. En ella el hombre se encuentra condenado a vivir “verbalmente” en un mundo absolutamente carente de sentido. En el aislamiento de un mundo propio o privado, carente de significado, sólo se le exige “coherencia terminológica” (2009, pág. 111).

²²² Ejemplo sacado de sus palabras en *La Condición Humana* (1993)

²²³ Dice Arendt, “Se acusa siempre a lo poetas de que mienten. Y esa acusación es totalmente legítima. Sólo de ellos esperamos verdad (no de los filósofos, de los que esperamos cosas pensadas). Ante una pretensión tan tremenda, que no puede cumplirse, ¿cómo se puede dejar de mentir? (2006b, pág. 455).

III | El sentido de las masacres en Colombia. *Entre mutismo y narratividad*

Con la instalación de la lógica en la vida política, el sentido común entra en una especie de estado de desnutrición, alimentado de burbujas, de clichés, frases hechas, argumentario y superstición, agotándose la posibilidad de co-implicación y la concertación. Con las afirmaciones apodícticas que sustituyen al sentido común desaparece la diferencia y la alteridad. Asistimos entonces a la pérdida del sentido común.

El derrumbamiento del mundo común arroja a los hombres abarcados por él a la situación de una teoría de conocimiento extremadamente subjetivista. Ahora en realidad cada uno tiene sólo su imagen de la percepción y no puede estar seguro en absoluto de que a la mesa vista le corresponda una mesa real, pues esta realidad se establece precisamente de manera fiable en la comunidad. Con ello desaparece la mesa como el *entre* que une y separa, y queda una *masa*, de individuos sin enlace. Para unir esta masa, de tal manera que de nuevo haya «mesas» en el mundo, mesas a las que podamos referirnos de forma fiable, sólo queda uniformar las percepciones de los sentidos y supones que todos, desde la perspectiva que sea, reproducen *siempre* el mismo objeto de la percepción, con la fiabilidad de un experimento repetible hasta el infinito. En este sentido, es muy significativo el término «masa», que está tomando de la física. La uniformación unifica precisamente lo que siempre es desigual y único, a saber, las percepciones sensibles, pues se ha perdido el sentido común, que enseñaba reconocer en todas las diferencias el mismo objeto, que es común a todos. En su lugar se introduce la fiabilidad científica, en la que quien conoce ha de ser intercambiable, o se introduce la posibilidad de sustituir. En un mundo que ya no es común, los hombres han de igualarse entre sí hasta no poderse distinguir, por poderse asegurar de la realidad (2006b, pág. 486).

Ante la ausencia de sentido común, los clichés se infiltran en nuestro lenguaje cotidiano y en ello se puede observar con claridad no sólo hasta dónde se ha abandonado la capacidad de hablar con otros sobre, sino también la disposición que se tiene de “usar medios de violencia más efectivos que los malos libros [...] para resolver nuestras disputas” (2005b, págs. 372-373). Con las afirmaciones apodícticas es imposible resistirse a la violencia. Por eso, el pensamiento lógico conduce siempre a la fuerza, pues ella no se habla con nadie ni se habla sobre nada. “Más bien, prepara la fuerza” (2006b, pág. 335).

Como se observó en el testimonio de autores y promotores de masacres en Colombia, se pronuncian palabras, se repiten las afirmaciones, se llegan incluso a describir experiencias con ellas, pero nos enfrentamos a

una actividad narrativa en la que se ha abandonado las referencias a los otros, donde son inexistentes las declinaciones del dativo “en el que se confirma el entre y se mueve en el entre” (2006b, pág. 671) y donde no se considera la experiencia en este mundo. Los autores y promotores de masacres parecen afónicos. No habla con otros sobre, sólo “dicen”. Aunque recurren a palabras, sus palabras son mudas.

La violencia en Colombia es muda, porque en la *vida política* hay ausencia de narratividad y, sin ella, no es posible la reflexión *sobre* el mundo. “Dado que actuar es primariamente hablar, donde acaba la palabra, comienza la violencia” (2006b, pág. 341). El sentido de esta violencia es su mutismo. Las palabras que corren en el *espacio público* sólo son un “mero hablar” en el que sólo se justifica la violencia, o incluso, la paz

Aquello inhumano que contemplamos en la violencia es precisamente su mudez, que niega la propia condición política del hombre forjada en la actividad narrativa. Allí es donde observamos la “bestialidad” del hombre. Sin la actividad narrativa, utilizando las palabras de Kristeva, “nos arriesgamos a adormecernos, a quedar drogados por la banalidad del mal. Empezamos a perder nuestra libertad y acabamos sin alma robotizados. Nombrar el mal, por el contrario, seguirle la pista nos ubica en el goce de los hombres y mujeres, permite hacer historias del mal para no sucumbir al mal” (1997).

III | El sentido de las masacres en Colombia.
Entre mutismo y narratividad

Conclusiones

Violencia, totalitarismo y comunicación

Conclusiones

Violencia, totalitarismo y comunicación.

*La experiencia comunicativa de los pueblos [indígenas]
enseña que mientras los dueños del poder y los señores de la
guerra crean agencias de propaganda, los pueblos [indígenas]
apostamos por tejidos de comunicación para darle libertad a
la palabra desde abajo.*

Vilma Quiguanás. Indígena Páez y Guambiana.
Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del
Cauca-ACIN (Colombia)

El propósito principal de esta investigación ha sido reflexionar sobre el *sentido* o la orientación con que se hacen frente a los actos de violencia de las masacres en Colombia. Con el compromiso de hacerlo *sobre* las experiencias concretas —y especialmente sobre aquellas “humanizadas” que se encuentran en los testimonios de autores y promotores de masacres—, en un primer momento se ha buscado establecer los prejuicios o presupuestos con los que en Colombia y en la historia de la humanidad se ha intentado hallar sentido a tales experiencias. En la comprensión de estos supuestos nos preparamos para reconocer un punto de partida —nunca una verdad primera— que permitiera orientar nuestra reflexión. Este punto se encontró en la confrontación de los presupuestos de la modernidad —seguidos por los estudios en Colombia— y tras reconocer las premisas de ese camino *ético y político por el cual pudiese mermar el sufrimiento humano y permitir a los testigos reconciliarse con el mundo*, decidimos seguir la ruta horadada por Hannah Arendt.

En gran parte de este trabajo, con esta autora como guía, nos fuimos cargando de argumentos para dar consistencia a algunas de las intuiciones que habían dado lugar a este trabajo, entre las cuales se encontraba la insuficiencia de los prejuicios de lectura de la violencia para dar cuenta del sufrimiento en la experiencia de violencia recurrente en Colombia, la necesidad de afrontar la cuestión ética para superar la turbación de tales experiencias, el vínculo ineludible entre la violencia extrema con la *comunicación humana* y más concretamente con la actividad narrativa o narratividad. En atención a estas intuiciones llegamos a comprender que el sentido de la violencia extrema que vive y ha vivido Colombia en los

últimos años se encuentra en el mutismo que invade el espacio público., un mutismo que corresponde, según se vio, a la ausencia de narratividad con la que es vaciado el mundo humano y sin el que el hombre no puede atender o dar cuenta del sufrimiento propio de la experiencia, así como tampoco puede resistirse a su instalación.

En la convicción de que cualquier planteamiento que se haga sobre la violencia, incluso el mencionado, siempre será provocador y nunca concluyente, creemos que son tres los aspectos claves de esta investigación que nos llevan a tal planteamiento y que se organizan de acuerdo a los propósitos planteados al inicio de la investigación.

1. La miopía de la lectura de los estudios de violencia en Colombia

En Colombia es necesario enfrentar el hecho de que existe una práctica social genocida y conforme a este *fenómeno* se impone la necesidad de reorientar y reflexionar sobre los presupuestos o las convicciones con que nos orientamos para hacerle frente resolviendo la cuestión ética aneja a las experiencias de los actos violentos.

1.1 Más allá del “conflicto” o de una “guerra”, en Colombia existe una práctica social, que es genocida

La artista plástica colombiana Claudia Salamanca dice: “en Colombia la muerte se convirtió en cifras. La normalización hace que el tiempo no se detenga. Si las campanas sonaran por cada muerto que ha habido en Colombia en más de 50 años [...], ellas no pararían de sonar, no habría tiempo suficiente para honrar a los muertos. Nuestra sordera ante la muerte del otro no se dio por el repique incesante de las campanas. Ellas no existieron [...] nadie honró esas muertes”.

La aparición sistemática de masacres en Colombia, que involucran actos conjuntos de violencia como asesinar, violar, torturar, mutilar, desaparecer, secuestrar, degollar, cremar, entre otros, pueden sintetizar la historia general de la violencia en ese país. Estas acciones conjuntas de aniquilación y exterminio sólo condensan en el mismo espacio-tiempo lo que en otros escenarios acontece con habitualidad. La mayoría de los seres humanos que viven en ese territorio han sufrido los actos de violencia de manera directa y son pocos los que no lo han hecho de forma indirecta.

Pero, además, muchos de esos actos corresponden en concreto a actos de asesinato y de aniquilación perpetrados por indistintos victimarios.

Frente a la biografía de todos estos colombianos es necesario admitir el hecho de que lo que se llama “violencia en Colombia” se concreta en un fenómeno propio de los dos últimos siglos que acontece fuera de los campos de batalla y que, a la sombra de Hannah Arendt, se puede considerar como la violencia *pura* propia de los totalitarismos o de sus cristalizaciones. De allí que en el intento de arriesgarnos a superar aquella que Elsa Blair denomina la “avaricia en las ciencias sociales”, hemos acogido el término de *práctica social genocida* acuñado por Daniel Feierstein para interpretar la historia en Colombia y hacer frente al *hecho* de que en la sociedad colombiana existe una tendencia o modalidad de aniquilamiento propia de la modernidad, con la que se pretende des-terrorar a los seres humanos, destruir, o exiliar a “aquel” que por algún motivo no “debe” compartir el mundo con quien asesina.

La práctica social que acompaña la cotidianidad colombiana se considera *genocida* en la medida en que, más allá del tipo penal, es una práctica habitual circunscrita al interés de *aniquilar* o *expulsar* de este mundo a miembros de la “raza humana” y con la que no sólo se impide la convivencia real entre seres humanos —en tanto se les da muerte—, sino en la que también se resquebraja cualquier posibilidad humana de resistirse a la instalación del mal a través de actos *violentos*.

Más allá de afirmar y entrar en la discusión de si en Colombia ha habido un *conflicto armado* o una *guerra*, la violencia pura en este país, que ha llegado a contabilizar en 365 días más de 230 masacres, no sólo se asemeja en atrocidad a la observada en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, sino que corresponden a prácticas cometidas contra seres humanos indefensos (hombres, mujeres y niños) que no empuñaban arma alguna y que no representaban o defendían ideología alguna.

En Colombia, creemos que esta *práctica social* está *vigente* y, antes que admitirse como una explicación de su historia, tiene que ser asumida como un fenómeno propio de los tiempos modernos, mediante el cual se intenta normalizar, unificar a los seres humanos y acabar, por tanto, con la pluralidad humana, aniquilando todo lo que es diferente, lo que no debe *ser/estar* en este mundo, lo que “debe ser expulsado de la tierra”.

Esta práctica no se vincula a ninguna ley o disposición legal, aunque la promuevan u oculten en políticas como la de *Seguridad Democrática* del ex presidente Álvaro Uribe Vélez. Tampoco se debe a ausencia alguna de un sistema de valores, ni a la disolución de viejas pautas sobre lo correcto o lo incorrecto. Se trata de una práctica realizada por aquel criminal (nuevo) propio de los tiempos modernos del que habla Arendt y que se convierte en *hostis humanis generis* (enemigo de la humanidad) al actuar en circunstancias políticas que le impiden pensar o intuir que realiza actos en los que trae consigo el sufrimiento al mundo humano.

1.2 Los investigadores del tema debemos enfrentarnos a la realidad de esta práctica social genocida desde categorías o presupuestos distintos a los de los asesinos y promotores de masacres

Los investigadores sobre la violencia en Colombia hemos replicado los presupuestos con que en la modernidad se ha intentado hallar sentido a la violencia. El carácter de lo violento del acto se establece en oposición al supuesto de una organización o disposición previa a la acción humana. De esta forma en Colombia se afirma que los actos violentos son *causados* por una suerte de circunstancias, factores o situaciones extrínsecos al hecho violento, y que quienes realizan todos estos actos son actores que actúan conforme a, o condicionados por factores naturales, sociales, culturales, económicos, políticos, geográficos, etc. en los que están inmersos. Todo esto se encuadra en el marco epistemológico del positivismo moderno, donde los actos humanos se definen, comprenden y enfrentan según sus causas, debido a que se parte por admitir que la acción humana está predeterminada y, por tanto, es previsible.

Si bien el esfuerzo de los llamados en Colombia “violentólogos” y demás académicos permiten llegar a explicaciones más o menos coherentes desde prejuicios como el de la causalidad, frente a la presencia de esta práctica social, dichas explicaciones no han sido suficientes pues desde ellas no se ha podido atender el sufrimiento humano, ni definir acciones de resistencia a su inserción en la vida cotidiana. Con esto no se menosprecia el esfuerzo de sociólogos, antropólogos o economistas, o en general ninguna de las apuestas de que se han realizado.

De hecho, es necesario reconocer, por ejemplo, que aquella popular postura sobre causas objetivas o factores de “violencia” amplió las

fronteras de análisis del fenómeno. Con estas posturas arropamos categorías como el de la ambición, la codicia, la injusticia, la cultura “mafiosa” (IEPRI, Gonzalo Sánchez, Fernando Cepeda Ulloa, Eduardo Pizarro León-Gómez, etc.), la estructuración de la justicia (Rodrigo Uprimny, Mauricio García). Pero la realidad es que, a pesar de dichas categorías, los actos violentos se han recrudecido con distintas *técnicas* y muchos de estos “violentólogos” han sido víctimas de la práctica social genocida (Jesús Bejarano, Mario Calderón, Elsa Constanza Alvarado, Eduardo Pizarro, etc.).

Si bien los presupuestos con que se llegan a admitir causas, factores, condiciones socio-políticas o competencias pueden llevar a los investigadores a reconocer el contexto de esos actos, desatienden la cuestión del sufrimiento humano que aparece en los actos como, por ejemplo, quién lo inserta en el mundo y quién lo padece. La razón es que bajo los prejuicios de la modernidad no se admite ningún tipo de responsabilidad ética, no se reconocen las afecciones que estos actos generan, no se advierte el drama humano, así como tampoco se denuncia el padecimiento o la ausencia de sensibilidad. Estos prejuicios nos llevan a admitir y sostener afirmaciones como, por ejemplo, que Colombia existe una cultura o naturaleza violeta entre los miembros de esta comunidad. La cuestión es que con esta lectura estamos aceptando la condena de tener una historia remolcada por cadáveres.

Después de reconocer estas “convicciones mejor consideradas”, tanto en los estudios del tema en Colombia como en los de la modernidad, llama la atención que el sufrimiento humano anejo a la experiencia no sea contemplado. La cuestión ética parece haber sido abandonada como parte de la experiencia concreta de los actos violentos. El *mal* que aparece en el mundo con el acto violento no es considerado en la reflexión, así como tampoco la encrucijada y afecciones a las que se enfrentan los hombres tras experimentar el acto violento. En otros términos, aquel *mal* testificable por el hombre habría dejado de ser relevante para el estudio de la violencia.

En el abandono de la cuestión ética a la que llevan los presupuestos, el espectador/investigador intenta resolver el sinsentido de actos como los de las masacres, con los ojos cerrados debido a que se encuentra subsumido en el “discurso del sustantivo”, lejos de enfrentar la acción violenta como una acción propia del *Ser* en tanto que «*humano*».

Ello nos debería llevar a considerar el hecho de que muchos de quienes hemos realizado estudios de violencia en Colombia los hemos hecho al interior de aquel direccionamiento ético-político que Muniz Sodré denunció. En el esfuerzo por hallar sentido y detener su presencia sistemática no sólo hemos acogido los presupuestos de la modernidad, sino que también nos hemos acomodado a lineamientos nacionales e internacionales, en donde la reflexión se circunscribe a necesidades de lectura de personas y sectores distintos. De cualquier forma, sería interesante sólo detenernos a pensar lo extraño que resulta que quienes investigamos la violencia lo hagamos recurriendo a categorías similares (“guerra”, “conflicto”, “libertad”, “política”, “Estado”, “lucha contra la pobreza”, etc.) a las que utilizan los perpetradores en su intento de dar cuenta de sus actos. Ésta es una de las cuestiones pendientes que necesita ser abordada por quienes pensamos la violencia.

1.3. La violencia pura de los tiempos actuales nos impele a atender la cuestión ética inserta en la experiencia concreta, si se busca hallar sentido y plantear un camino para su resistencia

En medio de las fosas descubiertas y las que faltan por descubrir, de cara a los trozos de cuerpo de aquellos hijos y padres desaparecidos que han navegado y navegan en los ríos colombianos, la cuestión que surge es sobre las limitaciones que imponen aquellas categorías propias de la modernidad y con las que se ha intentado hacer frente a la práctica social genocida en Colombia.

Es posible pensar que del mismo modo que después de Auschwitz la humanidad tuvo que hacer frente a la crisis de sus categorías, en Colombia se impondrá la necesidad de reconsiderar aquellos prejuicios sobre la predeterminación humana y sobre la “forma debida de estar juntos” inserta en la presuposición de un orden (pre-social o supra-social previo a la acción). Como aconteció después del Holocausto, en Colombia se impone la necesidad de buscar un “nuevo imperativo categórico” a partir del cual sea posible orientar el pensamiento y la acción para que el horror en este país no se vuelva a repetir. Sólo que no se trata de “un mero imperativo moral (como el kantiano), sino uno metafísico pues lo que está en juego [es] una teoría de la verdad, esto es una nueva interpretación de la realidad (Reyes Mate, 2004, p. 43).

En el riesgo de rastrear dicha forma de interpretación resulta pertinente tener en cuenta aquellas consideraciones en torno a las convicciones sobre la forma “debida de estar juntos” y sobre la predeterminación de la acción humana forjadas en la filosofía después del Holocausto por autores como Benjamin, Lyotard, Grass, Steiner, entre otros. Desde dichas observaciones se plantea un nuevo camino de interpretación. En el reconocimiento de la pluralidad y la temporalidad de las acciones humanas, así como también del vínculo insalvable entre el hombre concreto y la acción concreta, se asumen, como propios de la condición humana, el acto violento y el mal que con éste es portado al mundo. La presencia de los actos violentos es asumida como una posibilidad asociada a la condición humana, la cual se estima, entre otras cosas, en el hecho de que el *Ser* humano lo es en tanto vive en *entre* otros humanos.

Por ello, el camino a seguir con aquella nueva “interpretación de la realidad” parte por reivindicar al *Ser humano* como sujeto principal del acto violento y por admitir que este acto es un asunto humano ligado, desde la propia emergencia del *Ser*, a la responsabilidad personal. En estos términos, los actos de violencia —como cualquier acto humano— son imposibles de prever, controlar o anticipar. Ésta es, si se quiere, la condena que se ha de pagar por la fragilidad del hombre, por la posibilidad de iniciativa y por la pluralidad humana. No obstante, en esta nueva interpretación de la realidad, lo que sí es posible es resistirse al fenómeno de *la violencia*, a su aparición sistemática.

Esta forma de asumir la aparición de los actos violentos y el sufrimiento se vincula a una actitud distinta en la que, antes que explicar, se pretende denunciar el sufrimiento que dejan tales actos. Tal denuncia pasa por resolver la turbación, por hallar sentido en compañía de la pluralidad humana para recomponer la posibilidad de vivir *entre* seres humanos, y por huir de la condena que para la historia imponen aquellas lecturas causalistas.

Además de reconocer que los hombres son los protagonistas de los actos violentos, el asunto central a ser resuelto en cualquier reflexión sobre la violencia radica en el sufrimiento humano. Para ello, y de forma adicional, es necesario reconocer que quienes reflexionamos sobre el asunto de la violencia olvidamos que también somos testigos o espectadores de estos actos y que, como parte del escenario, debemos

afrontar aquella turbación de la experiencia y dar cuenta de aquellas contradicciones vinculadas generalmente con nuestras categorías.

Es posible pensar que el sufrimiento que acapara el escenario pone al límite la validez de nuestras categorías, de nuestras abstracciones porque, como en el caso de la mayoría de los investigadores en Colombia, muchas veces éstas no atienden la cuestión ética en donde *la violencia*, lejos de ser un discurso del sustantivo, se desvela como un *hecho* vinculado a la condición propia del hombre. Dicho de otra manera, la contradicción se presenta porque hemos abandonado el sufrimiento del hombre, del que como investigadores somos testigos porque somos parte del escenario y porque compartimos parte de dicho sufrimiento.

Quizás en esta actitud se vea viable revivir la mencionada experiencia greco-latina frente a la violencia y el valor que tenía *la tragedia* como lugar de reflexión y resistencia; quizás en este punto es donde se ve pertinente, como dice Julia Kristeva refiriéndose a los humanistas, “tomar el relevo de la experiencia religiosa y conseguir que el arte no sea mera decoración” (Larroque, 2015).

2. El vacío “entre” los hombres y la conciencia moral

Después de admitir la violencia como una cuestión vinculada a la condición humana y de reconocer que el padecimiento constituye el asunto principal a ser atendido en cualquier reflexión sobre los actos violentos, la atención en torno a la *práctica social genocida* se dirige hacia la comprensión de su posibilidad de inserción en el mundo humano. Al profundizar en aquel camino que permita hallar sentido a dicha práctica la atención se mantiene en la ausencia de vida política y en la disolución de la conciencia.

2.1. La inserción de la violencia pura en el mundo implica la existencia una brecha entre los hombres que ha sido alimentada por la propia filosofía moderna

Al rastrear este camino en compañía de Hannah Arendt, se pudo observar que la violencia *pura* propia de la práctica social genocida se cuece en el seno de la uniformidad, de la simetría o de la ausencia de pluralidad. Tal y como ocurre en los totalitarismos, el intento de mantener la *unidad* entre los hombres lleva a la destrucción de la posibilidad humana de *unión* entre éstos.

Aunque Arendt no lo hace explícito, para comprender aquella tendencia a la unidad y uniformidad propia de los totalitarismos es necesario reflexionar en torno a la visión que sobre *la política* posee la modernidad. En esta visión, cuyas raíces se encuentran en la aplicación del mundo de las ideas de Platón a la vida de la *polis*, se desprecia a los hombres y a la contingencia e inestabilidad que proporciona la condición humana comprendida en la natalidad y la pluralidad. En la idea de que sobre la política se pudiese *hacer* una filosofía, ésta intenta establecer para la contingencia propia de los asuntos humanos la misma solidez y estabilidad que se tiene en la contemplación. De esta forma, en esta idea de *política* se termina por sustituir el *actuar* por el *saber* sobre el actuar, y se admite que la *vida política* sea *hecha* por unos *artesanos*.

El gran problema con esta visión está, en primer lugar, en que la *libertad* pasa a ser una *idea* y que además se realiza en la introspección del hombre sin vínculo alguno con la espontaneidad y pluralidad humana; y, en segundo lugar, en que se concibe el *poder* como fuerza y violencia, sobre la que se define al cuerpo político. Sobre estos dos márgenes se encuentra el *estado límite de la política* propio del totalitarismo, una visión donde se piensa la libertad y la política como términos contrarios, donde se asume el poder y la violencia como condiciones análogas, y donde se prioriza la vida privada sobre la vida pública.

Mirando siempre la experiencia de la *polis*, Arendt revive el acontecimiento de pensar en una vida política forjada en la posibilidad humana de “iniciar algo” y de vivir en la contingencia de la pluralidad de acciones, pero además, de encontrar precisamente en esos dos fundamentos la estabilidad para *con-vivir*. Dicha estabilidad pensada como un “modelo asociativo” en el *espacio público* se opone a cualquier inserción de la violencia precisamente en la potencialidad (*poder*) que tiene la concertación de los hombres, de la *unión* entre éstos gracias a la verbalización. En la perspectiva arendtiana el *poder* pasa de ser análogo a la violencia a ser opuesto a la misma.

El punto fundamental de esa visión se encuentra en que la actividad exclusiva del hombre *es la política*, debido a que para su realización requiere, necesita estar en presencia de otros. Por tanto, la *vida política* sólo es posible como acontecimiento en el espacio público de aparición, en donde el hombre ve y es visto, escucha y es escuchado, un espacio en donde se co-imbrica, y participa en la trama de redes humanas.

Por ello, en la *praxis* misma de la política, aquella situación límite en el fenómeno totalitario y sus cristalizaciones se ubica en presencia de una brecha o vacío *entre* los hombres, en el vaciado de “suelo común” en el que estamos unidos y a la vez separados. A la sombra de la filosofía (política) moderna y de una *praxis* política exenta de hombres y de vínculos entre ellos, la alternativa del hombre moderno —recogiendo las palabras de Abensour— está entre el *totalitarismo* y la *política*. Mientras en la primera se pretende la *unidad* universal que lleva al aniquilamiento de la singularidad y al aislamiento del hombre, en la segunda se insta a la *unión* a partir de la participación en la trama de redes humanas que permite la unidad interna del discurso y la palabra en la acción.

2.2. La brecha entre los hombres y su aislamiento se presenta en la inmersión de una “lógica de pensamiento ideológico” en la cual se disuelve la conciencia moral

Con la muerte de la vida política, muere también el *poder* efectivo; no sólo se inserta *la práctica social genocida* o *violencia pura* sino que emerge aquel nuevo criminal de los tiempos modernos (*hostis humanis generis*) debido a que el hombre ha perdido su mundanidad, ha perdido aquello que permite a los hombres Ser hombres: “el puro entre”.

No obstante, en el camino que se ha intentado rastrear a la sombra de Arendt, esta pérdida carga consigo la disolución de la conciencia moral sin la cual el hombre se vuelve incapaz de saber o intuir que realiza actos en los que el mundo se carga de sufrimiento. En esta situación el hombre *apolítico* normaliza el *mal* en un razonamiento lógico que le impide juzgar sus acciones; la presencia del padecimiento humano pierde profundidad *entre* los hombres llegando a ser banalizado.

Ahora más que nunca aquel “papel protagónico” del hombre frente a la *violencia pura* es cardinal en la búsqueda de sentido, pero no porque sea el “autor” de la acción violenta o el iniciador del sufrimiento, sino porque es incapaz de detectarla y de resistirse a la misma. Su incapacidad ya no sólo se vincula a la muerte de la vida política, sino a la *muerte* o al desvanecimiento de la *vida del espíritu*.

En esta perspectiva, la *violencia* y el sufrimiento dejado en el mundo por el hombre no guardan relación con la infracción de ningún “orden debido”, ni con la ruptura de una predeterminación en las acciones, ni con normas o reglas morales. Su presencia en el mundo se vincula a la

responsabilidad personal y a la conciencia moral. Esta perspectiva no sólo acentúa nuestra desconfianza en torno a las teorías del mal y la violencia, sino que plantea el hecho de que la forma de *estar* en el mundo nada tiene que ver con el conocimiento y la intelección, sino que se vincula con la facultad humana de reflexionar, comprender y hallar sentido, es decir, de entender.

Estamos ante una condición política del hombre que en la *praxis* se vincula necesariamente a una *ética de la reflexión* o de la *responsabilidad*, por la cual el hombre se hace cargo constantemente de su forma de habitar el mundo en un ejercicio de reflexión que sólo puede realizar contemplando otros puntos de vista. Con esta afirmación se reivindica la importancia de la conciencia *moral* en la vida política debido a que en la modernidad, con el *cogito* cartesiano, el alcance de la conciencia habría quedado clausurado en la introspección o conciencia de sí mismo. La conciencia moral implica una actividad constante del espíritu humano que, a pesar de realizarse en el retiro del mundo de las apariencias, se mantiene abierto al mundo gracias al juicio.

El *juicio* u operación reflexiva es el núcleo central de aquel camino ético político que permite hacer frente al sufrimiento que éste trae. En la elaboración del juicio, el hombre es capaz de admirar, cuidar y conservar las cosas del mundo así como también de hallar sentido o de orientarse ante la experiencia de la violencia. Es en esta operación donde emerge la espontaneidad y se hace efectiva la pluralidad. El juicio, en último término, es el que impide la parálisis del pensamiento propia de aquella “lógica de pensamiento” (asesina) por la cual el *mal* se banaliza, debido a que es en este movimiento del espíritu donde el hombre supera las limitaciones de la subjetividad y participa en la trama de redes humanas. Por ello, cuando la conciencia está presente, aquella brecha *entre* los hombres se cierra, potenciando la concertación y el poder efectivo. Ésta es la razón por la cual el *juicio* se considera la “más política de todas las facultades humanas”.

3. Narratividad y mutismo de la violencia

Al profundizar en el camino ético y político que se ha recorrido con Hannah Arendt, encontramos que es en la actividad narrativa donde confluyen la ética de la reflexión y la vida política. Sin la narratividad el hombre se torna afónico, desaparece el espacio público y se inserta la

práctica social genocida. Como en el caso de Colombia, el carácter de la violencia es su mutismo.

3.1. La narratividad es el centro de la vida política y el abandono del espíritu o la disolución de la conciencia acontece porque el hombre ha dejado de “hablar sobre” el mundo

Después de seguir el estudio de Arendt en torno al movimiento del *juicio* y de observar el valor de categorías como la imaginación, la comunicabilidad y el sentido común, poco a poco fueron llenándose de sentido aquellas conexiones que recorren toda su obra en torno a la coexistencia entre discurso/acción y palabra/acción. En la unidad interna del discurso y en la palabra en la acción se observa la posibilidad de sostener que aquel vínculo entre vida política y ética reflexiva acontece en la actividad narrativa. En su ausencia es donde el vacío *entre* los hombres —propio del totalitarismo y de sus cristalizaciones— se instala y, con éste, la violencia.

La actividad narrativa corresponde básicamente al acto mismo de “hablar con otros *sobre*”. Se diferencia del acto de decir. En éste sólo se recurre a la palabra para enunciar; en el *hablar* las palabras son usadas para experimentar el mundo común. Para el hombre, esta actividad puede ser pensada como una bisagra en la que convergen la vida del espíritu y la vida política; y, para el espacio público, se puede asumir como la actividad donde se tejen y destejen las “tramas de relaciones humanas” por las que los hombres se unen.

La narratividad para cada *hombre* no sólo implica la exhibición de un juicio, sino que corresponde al acontecimiento mismo de la operación reflexiva por la que se constituye el *discurso*. Por esta actividad el “*sobre qué*” del que se habla se configura en aquel espacio abierto que permite la articulación de las palabras, gracias a la cuales el hombre puede desindividualizar las experiencias íntimas y, gracias a la comunicabilidad, acoger distintos puntos de vista. Es por ello que para el hombre la actividad narrativa rompe su aislamiento y lo hace partícipe del espacio público con su opinión.

Por otra parte, la narratividad para el *espacio público* no sólo implica la publicidad de una opinión, sino el lugar donde se encuentran la posibilidad y potencialidad de aquello que habíamos señalado en la introducción como la inquietud central de la comunicación, esto es, la

«unión-entre» los hombres. Es en la actividad narrativa donde los hombres, al dar cuenta o advertir *sobre* el mundo que se comparte, se unen en torno a la palabra para buscar orientación. Pero esta unión de ninguna manera representa consensos, acuerdos o pactos “finales”; la unión se comprende como el eterno acto de *hablar sobre* la experiencia en el mundo o, si se prefiere, como la oportunidad de mirarlo desde distintos puntos de vista.

En este “hablar sobre” el mundo no hay lugar para “la verdad”, pues ésta en la vida cotidiana lleva al hombre al sinsentido. Sólo cuando *la verdad* llega al *mercado del* espacio público se convierte en opinión, pero la opinión sólo se puede presentar en la apertura y las fisuras de las palabras. Allí está la importancia del arte y de los poetas. Frente a *la verdad*, estos últimos siempre *mienten*, sólo que, de cara a la praxis, la *mentira* tiene un valor infinito debido a que con ella se destruyen prejuicios y se aportan aquellos juicios que vivifican la vida política. Es en la muerte de la opinión, en el rigor del consenso o de las convenciones donde la palabra convertida en razón y ley construye la arquitectura de una “lógica de pensamiento”.

En aquel eterno hablar sobre, sin consensos o acuerdos, se hace efectiva la concertación. Cuando el *quien* de la acción se revela en la actividad narrativa, éste “siembra cizaña” e incita a otros a hacer *algo (puede) tras* ofrecerles la oportunidad de mirar al mundo desde posiciones distintas. Allí es donde el *poder emerge* y, con él, la resistencia a la violencia y al sufrimiento que ésta deja.

3.2. La ausencia de narratividad en los autores y promotores de masacres da cuenta de que el carácter de la violencia en Colombia es muda

Tras escuchar y atender los testimonios de los autores y promotores de masacres fue interesante reconocer que tanto en los valores supremos o afirmaciones apodícticas como en sus relatos carentes de experiencia, de alteridad y de reconstrucción del sentido en el uso de las palabras, no se presenta ninguna actividad narrativa. Para construir sus relatos, la gran mayoría de los victimarios se encapsularon en una construcción lingüística carente de variaciones. En la palabra no se habla *sobre* el mundo; se dicen cosas sobre un mundo distante a ellos. Repiten historias desde premisas relacionadas con el Estado, la libertad, el honor, la autodefensa, etc., sin significar los actos de violencia a los que se referían.

Esta incapacidad de articular acciones y reconstruir experiencias en referencia a otros no se debe a competencias o problemas cognitivos, sino a la ausencia de actividad narrativa que sólo es posible en la incapacidad reflexiva del hombre al estar inserto en una “lógica” asesina.

Por ello, las palabras que pronunciaron los asesinos y promotores de masacres en sus testimonios pueden ser consideradas palabras mudas, carentes de reflexión y, por tanto, de humanidad. En este sentido, la *práctica social genocida* en Colombia parece cometida por *nadies*, por cáscaras de hombres que carentes de conciencia no son capaces, por más que las dudas les asalten, de recordar, ir al pasado, de volver sobre sí y destruir sus propias afirmaciones.

Al instalarse la “lógica asesina” en estos asesinos y en gran parte de la respetable sociedad colombiana, el discurso con que podrían *estar* en este mundo ha perdido su condición de apertura a las experiencias. En esta situación, los hombres, si bien dicen cosas como clichés, frases hechas, argumentario y superstición, no son capaces de hablar *sobre* el mundo. En aquellos valores supremos que acompañan sus afirmaciones apodícticas, las diferencias entre los propios asesinos, como sujetos singulares, han desaparecido, pues sólo afirman una percepción sobre el mundo, lejos de contemplar la comunidad.

A pesar de que la procedencia de estos asesinos y promotores es distinta (militares, políticos, guerrilleros) al momento de decir las cosas, todos presentan una misma percepción del mundo, en la que no se habla con nadie ni sobre nada. Los autores y promotores de masacres parecen afónicos. Sus palabras son mudas.

Basados en el valor que tiene la actividad narrativa en la *vida política* como conducto a través del cual el espacio público se expande en la pluralidad, se puede afirmar entonces que la violencia en Colombia es muda.

Bibliografía citada

- Abensour, M. (2007b). La lectura arendtiana del mito de la caverna. Contra la soberanía de la filosofía sobre la política. *Al Márgen*, 21-22, 8-27.
- (2007a). *Para una filosofía política crítica. Ensayos*. Barcelona: Anthropos.
- Achugar, H. (1992). Historias paralelas / Ejemplares: La historia y la voz del otro. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 18 (36), 51-73.
- Adorno, T. (1998). *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Agamben, G. (1999). *Lo que queda después de Auschwitz. El Archivo y el testigo*. Valencia: Pre-texto.
- Álvaro Rodríguez, M. (2008). La Parapolítica: La infiltración paramilitar en la clase política colombiana. *Ánfora*, 15 (24), 187-305.
- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-textos.
- Amiel, A. (1996). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Andacht, F. (2001). *Un camino indisciplinario hacia la comunicación: medios masivos y semiótica*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Arenas Dolz, F. (2007). *Hermenéutica, retórica y ética del lógos. Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*. Universitat de València, Filosofía. Valencia: Servei de Publicacions.
- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. París: Agora.
- (1993). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2002a). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- (2002b). Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research Journal*, 69 (2), 274-319.
- (2003a). *Conferencias sobre Filosofía Política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- (2003b). *Entre el pasado y el Futuro*. Barcelona: Península.
- (2005a). *Sobre la violencia*. Barcelona: Alianza.
- (2005b). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- (2005c). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- (2005d). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- (2006a). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- (2006b). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- (2008a). *Eichmann en Jerusalem. La banalidad del mal*. (C. Ribalta, Trad.) Barcelona: Delbolsillo.
- (2008b). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Ballesteros, A. R. (Febrero de 2007). The Work of Amnesty International and Human Rights Watch. Evidence from Colombia. *Documentos de CERAC*, 1-47.
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt. Una Filosofía de la Natalidad*. Barcelona: Herder.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Seguintur.
- Beiner, R. (1987). *Juicio Político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003). Ensayo interpretativo: Hannah Arendt y la facultad de juzga. En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (págs. 157-270). Barcelona: Paidós.
- Belay, R., Bracamonte, J., Degregori, C. I., & Vacher, J. J. (2014). *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea*. Lima: Embajada de Francia en el Perú Colección : Travaux de l'IFÉA.
- Benhabib, S. (1988). Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. (S. Publications, Ed.) *Political Theory*, 16 (1), 29-51.
- (1990). Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, 1 (57), 167-196.
- (1992). Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas. En G. Calhoun, *Habermas and the public Sphere* (págs. 73-98). Cambridge: MIT Press pp.
- (1996). El reluctant modernismo de Hanna Arendt : el diálogo con Martin Heidegger. *Episteme. Documentos de Trabajo*, 2ª época (114), 1-24.
- (2000a). La Paria y su Sombra. Sobre la Invisibilidad de las Mujeres en la Filosofía Política de Hannah Arendt. En F. Birules, *Hannah Arendt: El Orgullo de Pensar* (págs. 97-115). Madrid: Gedinsa.
- (2000b). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: AltaMira Press.
- Benjamin, W. (1991). *Para una Crítica de la Violencia y Otros Ensayos*. Madrid: Taurus.
- (2004). *Tesis sobre la Historia y Otros Ensayos*. México: Contrahistorias.
- Bernstein, R. (1979). *Praxis y Acción*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1991). ¿Qué es Juzgar? El Actor y el Espectador. En R. Bernstein, *Perfiles Filosóficos. Ensayos a la manera Pragmática* (págs. 253-271). México: Editorial Siglo XXI.
- (2007). ¿Son relevantes todavía hoy las reflexiones de Arendt sobre el mal? *Al margen*, 21-22, 49-61.
- Blair Trujillo, E. (2002). Memoria y Narrativa. La puesta del dolor en la escena pública. *Revista Estudios Políticos* (21), 9-28.
- (2004). Mucha sangre y poco sentido: la masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología*, 18 (35), 165-184.
- (2009). Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición. *México, Política y Cultura*, 31, 9-33.
- Bobbio, N. (1989). *Estado, gobierno y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona.: Plaza & Janés.

Bibliografía citada

- Briceño-Leon, R., Camardiel, A., & Avila, O. (2002). El derecho a matar en América Latina. En R. Briceño-Leon, *Violencia, sociedad y justicia en América Latina* (págs. 383- 404). México: CLACSO.
- Bronner, A. F. (1914). *A Comparative Study of the Intelligence of Delinquent Girls*. New York: Teachers College, Columbia University.
- Bruner, J. (2002). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Alianza. Madrid.2002. Madrid: Alianza.
- Brunet, G. (2002). Una ética de la reflexión en Hannah Arendt. *Invenio* , 5 (9), 23-48.
- Bueno Gómez, N. (2010). Los componentes subjetivos de la ética de Hannah Arendt. *Arbor* (742), 277-186.
- Burton, J. W. (1973). *Teoría general de las relaciones internacionales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fac. Ciencias políticas y sociales.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Cascardi, A. J. (1996). Communication and Transformation: Aesthetics and Politics in Kant and Arendt. En C. Calhoun, & J. McGowan, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* (págs. 99- 134). Minnesota: University of Minnesota.
- Castellanos Camacho, Y. (22 de octubre de 2007). *La violencia en Colombia más tinta, más preguntas*. Recuperado el 6 de julio de 2008, de <http://www.universia.net.co/investigacion/destacado/la-violencia-en-colombia-mas-tinta-mas-preguntas.html>
- Castro, R., & Riquer, F. (2003). La investigación sobre violencia contra las mujeres en América Latina: entre el empirismo ciego y la teoría sin datos. *Cad. Saúde Pública* , 19 (1), 135 a 146.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *!Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Christison, J. S. (1897). *Crime and Criminals*. (S. Hurst, Ed.) Recuperado el 27 de enero de 2009, de http://openlibrary.org/b/OL6921802M/Crime_and_criminals
- Clausewitz, K. von (1996). *De la guerra*. Barcelona: Labor.
- Cohen, E. (2003). Volver del campo de concentración: testimoniar ante el enmudecimiento de la lengua. *Metapolítica: Las barbaries de la civilización*. , 47-55.
- Cohen, J. (2005). *Interrupting Auschwitz*. London: British Libray Cataloguingi in Publication Data.
- Comisión de Estudios sobre la Violencia. (1988). *Colombia: Violencia y Democracia*. Bogotá: Colciencias. Ministerio de Gobierno., Universidad Nacional Colombia.
- Connor, L. F. (2009). Entre la verdad y la realidad: Lo "real-maravilloso" de la masacre bananera en Cien años de soledad. *Divergencias* , 7 (2), 34-42.
- Corominas, J. (1976). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* (Vols. IV. RI-Z). Madrid: Gredos.
- Cotkin, G. (2007). Illuminating evil: Hannah Arendt and moral history. *Modern Intellectual History* , 4 (3), 463-490.
- Cotte Poveda, A., & Cotrino Sossa, J. A. (2006). Crecimiento económico y distribución del ingreso en Colombia: Evidencia sobre el capital humano y el nivel de

- educación. (U. Javeriana, Ed.) *Cuadernos de Administración*, 19 (32), 337 - 357.
- Cotte, S. (1987). *Las raíces de la violencia*. Pamplona: Universidad de Navarra EUNSA.
- Delgado Madroñero, J. (2010). *El bandolerismo en el Valle del Cauca 1946 - 1966*. Cali: Gobernación del Valle del Cauca.
- Dennett, D. (2000). *Tipos de Mentes*. Madrid: Debate.
- (2013). El Yo como centro de gravedad narrativa. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, 11-25.
- Descartes, R. (1972). *Las pasiones del alma*. Barcelona: Península.
- (1990). *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa.
- (1998). *El discurso del método*. México: Porrúa.
- Devon, J. (1912). *The Criminal and the Community*. Londres: John Lane Company.
- Dowse, R., & Hughes, J. (1990). *Sociología política*. Madrid: Alianza.
- Doyal, L., & Gough, I. (1994). *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Icaria.
- Durkheim, É. (1967). *De la División del Trabajo Social*. Buenos Aires: Schapire S.R.L.
- Ezra, M. (2007). The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics. *Democratija* (9), 141-165.
- Fanon, F. (2006). *Los condenados de la tierra*. Rosario- Argentina: Último Recurso.
- Feierstein, D. (2009). *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*. Buenos Aires: Prometerio.
- Felman, S. (1992). Education and Crisis or the Vicissitudes of Teaching. En S. Felman, & D. Laub, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (págs. 1-57). London: Great Britain.
- Fernando Suárez, A. (2008). La sevicia en las masacres de la guerra colombiana. *Análisis Político*, 21 (63), 59-77.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre la filosofía y la política*. Valencia : Ediciones Cátedra.
- (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder.
- Foster, R. (2002). Después de Auschwitz: La persistencia de la barbarie. En M. Reyes Mate, *La Filosofía después del Holocausto* (págs. 183 -208). Barcelona: Riopiedras.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- (1992). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gaitán, F., & Montenegro, S. (2000). *Un análisis crítico de estudios sobre la violencia en Colombia*. Recuperado el 30 de marzo de 2007, de [www.worldbank.com: http://lnweb18.worldbank.org/External/lac/lac.nsf/0/e0f204f13846627a85256887005daae1/\\$FILE/GaitanYMontenegro.pdf](http://lnweb18.worldbank.org/External/lac/lac.nsf/0/e0f204f13846627a85256887005daae1/$FILE/GaitanYMontenegro.pdf)
- Gallardo Cervantes, A. (2004). Levinas frente a la modernidad. (U. d. Málaga, Ed.) *Contrastes*, 1, 161-174.
- Gallón Giraldo, G., & Uprimny Yepes, R. (1990). Constituyente, violencia y derechos humanos. *Foro* (13), 37-48.
- García Márquez, G. (1961). *El Coronel no tiene quien le escriba*. Madrid: Espasa.
- (1978). *La Mala Hora*. Bogotá: Oveja Negra.

Bibliografía citada

- Genovés, S. (1995). Declaración sobre la violencia . *Revista básica memoria y otros presentes* , 11 (7), 62-68.
- Giddens, A. (1997). *Política, sociología y teoría social* . Barcelona: Paidós.
- Goiburú López de Munai, J. (1996). *Fuertes contra la Violencia* . Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Gómez Buendía, H. (2003). *El conflicto, callejón con salida. Informe nacional de Desarrollo Humano para Colombia*. Bogotá: PNUD- Colombia.
- González Callejas, E. (2002). *La violencia Política. Perspectivas Teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- González, F., & Bolívar, I. &. (2003). *Violencia Política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción de Estado*. Bogotá: CINEP.
- Grass, G. (1999). *Escribir después de Auschwitz. Lectura literaria*. Barcelona: Paidós.
- Gregory Jones, L. (1987). Alasdair MacIntyre on Narrative, Community, and the Moral Life., *Modern Theology* , 4, 53-69.
- Grundy, K., & Weinstein, M. (1979). *The ideologies of Violence*. Columbus. United States of America: Bell & Howell Company.
- Gutiérrez, T. (2009). *El hechizo de la comprensión: vida y obra de Hannah Arendt*. Madrid: Encuentro.
- Habermas, J. (1971). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- (1977). Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research* , 44 (4), 3-24.
- (1987). *Teoría de la Acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Heller, A. (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós.
- Hernández, T. (2002). Des-cubriendo la violencia. En R. Briceño-León, *Violencia, Sociedad y Justicia en América Latina* (págs. 57-75). México: CLACSO.
- Hobbes, T. (1996). *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Hoess, R. (2002). *Commandant o Auschwitz*. Phoenix : Phoenix Paperback - Orion Group.
- Jelin, E. (2001). Historia, memoria social y testimonio o la legitimidad de la palabra. *Iberoamericana* , I (1), 87-97.
- Jiménez Becerra, A. (2013). El periodo de la violencia en Colombia y el uso de las imágenes del terror, 1948 -1965. *Revista de Antropología Experimental* (13), 151-165.
- Joas, H. (2005). *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Buenos Aires: Paidós.
- Koyré, A. (1996). *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI.
- Kristeva, J. (1997). Prólogo. En B. Sichère, *Historias del mal* . Barcelona: Gedinsa.
- (2001a). *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press.
- (2001b). *Hannah Arendt. Life is Narrative*. Toronto: University of Toronto. Press Inc.
- LaCapra, D. (2007). *Representar el Holocausto. Historia, Teoría trauma*. . Buenos Aires: Prometeo.

- Laqueur, W. (2003). *Una historia del Terrorismo*. Barcelona: Paidós.
- Leocata, F. (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Buenos Aires: Proyecto .
- Levi, P. (2008). *Si esto es un hombre*. Santa Monica : USA: BN Publishing.
- Lévinas, E. (1998). *La huella del otro*. México: Taurus.
- (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Locke, J. (1990). *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Aguilar.
- Lombroso, C. W. (1911). *Crime. Its causes and remedies*. (Heinemann, Ed.) Recuperado el enero de 28 de 2009, de <http://www.archive.org/stream/crimeitscausesre00lombiala#page/n7/mode/2up>
- López Melero, R. (1989). Fuerza y violencia en el marco de la épica griega. *Gerión*, 7 (2), 115-136.
- Lytard, J.-F. (1997). *Lecturas de infancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lythgoe, E. (2008). El desarrollo del concepto de testimonio en Paul Ricoeur. *Eidos* (9), 32-56.
- Maffesoli, M. (2008). La violencia Fundadora. En P. Lanceros Méndez, & F. Díez de Velasco Abellán, *Religión y violencia* (págs. 45-68). Círculo de Bellas Artes de Madrid.
- McDonell, M., & Moses, D. (2005). Raphael Lemkin as historian of genocide in the Americas. *Journal of Genocide Research*, 7 (4), 501-530.
- Medina Gallego, C., & Tellez Ardila, M. (1994). *La violencia parainstitucional paramilitar y parapolicial en Colombia*. Bogotá: Rodríguez Quito Editores.
- Mèlich, J. (2000). El fin de lo humano ¿Cómo educar después del Holocausto?. . (U. A. Barcelona, Ed.) revista *Enrahonar. Quaderns de filosofia* (31), 81-93.
- (2001). *La ausencia de testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Barcelona: Antrhopos.
- Michaud, Y. (1980). *Violencia y Política*. Barcelona: Ruedo Ibérico.
- Molano Camargo, M. (2010). La memoria de las masacres como alternativa para construir cultura política en Colombia. *Tend. Retos* (15), 193-209.
- Moliner, M. (1998). Testimonio. En M. Moliner, *Diccionario de uso del español* (pág. 1222). Madrid: Gredos.
- Montenegro, A., Posada, C. E., & Piraquive, G. (2000). Violencia, criminalidad y justicia : otra mirada desde la economía. *Conyuntura Económica*, 30 (2), 85-132.
- Montesquieu, C. (1971). *Del espíritu de las leyes*. México : Porrúa S.A.
- Morrison, W. (2008). *Crime and its Causes*. Londres: BiblioBazaar.
- O'Connor, T. (12 de julio de 2006). *History of Criminology: The Pionners*. (A. P. University, Ed.) Recuperado el Septiembre de 5 de 2008, de MegaLinks in Criminal Justice: <http://www.apsu.edu/oconnort/crimhist.htm#1970>
- Oquist, P. (1978). *Violencia, conflicto política en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Colombianos.
- Ospina Herrera, C. (1999). Realidad y Verdad en la Ciencia y en la Técnica Modernas Cuaderno No. 5. 1999C. (D. d. Filosofía, Ed.) *Cuadernos de filosofía*, 5.
- Palacios, M. (2003). *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma.

Bibliografía citada

- France, I. a. (Productor), & Panh, R. (Dirección). (2002). *S21. The Khmer Rouge Killing Machine* [Película].
- Paredes, D. F. (2007). Pensar la pluralidad. *Al margen*, 21-22, 174-196.
- Parsons, T. (1966). *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Pecaut, D. (1988). *Crónicas de dos décadas de política colombiana 1968-1988*. Bogotá: Siglo XXI.
- Popper, K. R. (1997). *El cuerpo y la mente*. Barcelona: Paidós.
- Prior Olmos, Á. (2009). *Voluntad y Responsabilidad en Hannah Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Quintana, L. (2012). Pensamiento y Violencia. En L. Quintana, & J. Vargas, *Hannah Arendt. Política, violencia, memoria* (págs. 49-66). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ramírez Castro, J. (2010). ¿Desde qué presupuestos se estudia la violencia en Colombia? Entre las convicciones y la realidad cotidiana de su elección. *Coherencia*, 7 (13), 69-93.
- Ramírez Castro, J. (2012). ¿Qué motiva nuestras preguntas por la «comunicación» humana?. *Escribanía*, 10, 35-52.
- Ramírez, J. L. (1996). El Espacio del Género y el Género del espacio. *Astrágalo* (5), 9-20.
- Ramírez, J. L. (1999). Arte de hablar y arte de decir. Una excursión botánica en la pradera de la retórica. *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 61-79.
- (2001). El Retorno de la Retórica. *Foro interno: Anuario de Teoría política* (1), 70-75.
- (1996). *Ciencia Social y Mitologías Modernas. Acerca de las Metonimias de Pensar*. Recuperado el 2 de abril de 2013, de Scripta Vetera.: Scripta Vetera.
- Reyes Mate, M. (2003). *Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?* Recuperado el 17 de diciembre de 2008, de Instituto de Filosofía: <http://www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/March1.pdf>
- (2004). ¿Puede Europa hacer filosofía a espaldas de Auschwitz? *Anthropos* (203), 42-46.
- (2005). La vigencia de Auschwitz. En R. Mate, *A contraluz. De las ideas políticamente correctas* (págs. 84-89). Barcelona: Anthropos.
- Reyes Mate, M., & Mayorga, J. (2000). Los avisadores del fuego. Rosenzweig, Benjamin y Kafka. *Isegoría* (23), 45-67.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- (2003). *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Madrid: Trotta.
- (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- (2007). *Freud: una interpretación de la Cultura*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Rodríguez Moreno, A. (2010). Hermenéutica del concepto de actual de víctima. *Revista Derechos Humanos* (13), 33-49.

- Roiz, J. (2002). Hannah Arendt como teórica de la política. *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, 26, 141-157.
- Romilly, J. de (2010). *La Grecia Antigua contra la violencia*. Madrid: Gredo.
- Rousseau, J. (1978). *El contrato social o principios de derecho político*. Madrid: Tecnos.
- (1990). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Rus Rufino, S. & Arenas-Dolz, F. (2013). Qué sentido se atribuyó al zoon politikon (ζῷον πολιτικόν) de Aristóteles? Los comentarios medievales y modernos a la Política. *Foro Interno*, 13, 91-118.
- Sahuí Maldonado, A. (2002). Hannah Arendt: Espacio público y juicio reflexivo. (253, Ed.) *Signos filosóficos* (8), 242- 263.
- Sánchez Torres, F., & Núñez Mendez, J. (2001). *Determinantes del crimen violento en un país altamente violento: el caso colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Alcalá y BSCH.
- Sanmartín, J. (2004). *La violencia y sus claves*. Barcelona: Ariel.
- Sarmiento, A., & Becerra, M. (1998). *Análisis de las relaciones entre violencia y equidad*. D.N.P, Departamento Nacional de Planeación. Bogotá: Misión Social.
- Schmitt, C. (1999). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Scott, J. (1992). Domination, acting, and fantasy. En C. N. Martin, *The paths to domination resistance and terror* (págs. 55-84). Los Angeles: University of California .
- Serrano de Haro, A. (2004). La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas. *Revista Anthropos* (203), 95-109.
- Sodré, M. (2001). *Sociedad, cultura y violencia*. Bogotá: Norma.
- Sofsky, W. (2003). *Violence. Terrorism, Genocide, War*. London: Granta Books.
- (2006). *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Arada.
- Solimano, A., Sáez, F., & Moser, C. (1999). *nsayo sobre Paz y Desarrollo. El caso de Colombia y la experiencia internacional*. The World Bank. Bogotá: Tercer Mundo.
- Sommerstein, A. H. (2004). Violence in Greek drama. *Prima*, 3, 41-56.
- Sorel, J. (1915). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Francisco Beltrán.
- Storr, A. (1973). *Sobre la violencia*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Swazo, N. K. (2002). *Crisis Theory and World Order: Heideggerian Reflections*. Albany: University of New York.
- Sweig, J. E., Rockefeller, N., & Rockefeller, D. (2004). *Andes 2020: A new strategy for the Challenges of Colombia and the Region. Report of an Independent Commission Sponsored by Council on Foreign Relations Center for Preventive Action*. New York: Council on Foreign Relations United States of America.
- Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada*. Barcelona: Herder.
- Truyol y Serra, A. (1979). La guerra y la paz en Rousseau y Kant. *Revista de Estudios Políticos*, 8, 47-59.
- Uprimny Yepes, R. &. (1993). La palabra y la sangre: Violencia, Legalidad y guerra sucia en Colombia. En G. Palacio, *La irrupción del ParaEstado –Ensayos sobre la crisis colombiana* (págs. 104-165). Bogotá: Ilsa, CEREC.

Bibliografía citada

- Uribe, M. V. (1991). Violencia y masacres en el Tolima : desde la muerte de Gaitán al Frente Nacional. *Revista Credencial Historia* (18). Bogotá, Colombia.
- (2004). *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el Terror en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Uribe, M. V., & Vázquez, T. (1994). *Enterrar y Callar* (Vol. 2). Bogotá: Presencia, Fundación terre de Hommes.
- Villaveces Izquierdo, S. (1998). Entreplieguez de ruinas y esperanzas. Viñetas sobre los estudios de violencia en el IEPRI. *Revista Análisis Político* (34), 79-98.
- Villoro, L. (1995). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neo-Aristotelismo. *Anuario Filosófico* , 32, 315-342.
- Voltaire, J. (1976). *Tratado de la Tolerancia*. Barcelona: Crítica.
- Wahnón, S. (2004). ¿Modernidad o Totalitarismo? Dos visiones de Auschwitz. . (Anthropos, Ed.) *Revista Anthropos* (203), 49-69.
- Weber, M. (1975). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1979). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2000). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weidensall, J. (1916). *The Mentality of Criminal Women*. BiblioLife.
- Wiener, M. (1990). *Reconstructing the Criminal. Culture, Law, and Policy in England, 1830-1914*. Cambridge - United States of America: Cambridge University Press.
- Wieviorka, A. (2006). *The era of the witness*. London: Cornell University Press.
- Wieviorka, M. (2003a). Violencia y Crueldad. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* , 156-173.
- (2003b). Violence and the Subject. *Thesis Eleven* (73), 42-50.
- (2006). La violencia: destrucción y constitución del sujeto. *Espacio Abierto* , 15 (1 y 2), 239-248.
- (2009). *Violence. A new approach*. Hampshire: SAGE Publications Ltd.
- (2011). An End to Violence. En e. e. (eds.), *Control of Violence. Historical and international perspectives on violence in modern Societies* (pág. 698). New York: Springer.
- Yarza, I. (1986). Sobre la praxis aristotélica. *Anuario Filosófico* , 19, 135-153.
- Zapata, G. (2012). El espacio público y su fundamento en la libertad. Pensamiento político de Hannah Arendt. *Papel Político* , 17 (1), 159-174.
- Zenderland, L. (1998). *Measuring Minds. Henry Herbert Goddard and the Origins of American Intelligence Testing*. . Cambridge- UK: Cambridge University Press.
- Ziniewicz, G. (1996). *Aristotle: Physics and Metaphysics*. . Recuperado el junio de 2007, de www.americanphilosophy.com/aristot1.html: www.ZiniewiczonAristotle'sPhysicsandMetaphysics.htm
- Žižek, S. (2002). *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*. Valencia: Pretextos.

Anexo 1. Lista de testimonios

Testigo	Alias	Org.	Cargo	Acto violento	Observación	Fuente
1. Luis Esteban Montes		FPMR y AUC	Soldado	Falsos positivos, Antioquia y Córdoba	Batallón de Infantería N. 31, Córdoba	Revista Semana, 25 de octubre de 2008 No. 1382
2. Adolfo Enrique Guevara	"101"	FPMR y AUC	Capitán/Cdte.	Masacre de El Salado, Colaborador.	Brazo derecho de Comandante "Jorge" 40"	Guilán, Gonzalo. Capitán del Ejército: Álvaro Uribe dictaba órdenes para cometer asesinatos. Septiembre 2013. TeleSur TV https://www.youtube.com/watch?v=zDM8OP9GzD
3. Guillermo León Saiz	Alfonso Caro	FARC	Cdte.	Masacre de Tierra Alta, 22 y 29 de mayo de 2001	Condenado a 40 años, Murio	Discurso Alfonso Cano. Lanzamiento del Movimiento Bolivariano por la Nueva Colombia, San Vicente del Caguán, Abril del 2000, 13 ago, 2008. https://www.youtube.com/watch?v=ExD0dH6Bak
4. Ronald Guerrero		FARC	Guerrillero	Masacre indígenas Awa, Febrero 4 de 2009	Frente 15 de las FARC	Dick Emanuelsson. Montañas de Colombia. Septiembre 24 de 2012. https://www.youtube.com/watch?v=WFEbcK2Ejpw
5. Alvaro Uribe Vélez		Político	Ex presidente. Senador	Masacre del Aro, Octubre 22 de 1997; denunciado por su participación en la Masacre de San Roque, 28 de febrero de 1998, 7 víctimas. Acusado de ser fundador del "Bloque Metro" de las AUC	Comprometido en varias de claraciones libres de paramilitares con autor de la masacre del Aro. Actualmente investigado por la Fiscalía General de la Nación	Septiembre 08 de 2003. Posesión del Nuevo Comandante de las Fuerzas Armadas Colombianas Septiembre 08 de 2003. (Bogotá - Cundiamarca)
6. Carlos Castaño	"El Fantasma"	AUC	Cdte.	Masacre de Pueblo Bello (Turbo, Antioquia) / 14 de enero de 1990, 43 muertos y desaparecidos, M. Mapiripán (Meta) / Julio de 1997, 45 muertos, M. El Aro (Antioquia) / 26 de octubre de 1997, 17 muertos, M. Barrancabermeja (Santander) / Mayo de 1998, 32 muertos, M. El Playón de Orozco (Magdalena) el 9 de enero de 1999, 27 víctimas fatales, M. El Salado (Bolívar) / 18 de febrero de 2000, 66 muertos, M. Macoyepo (Bolívar) / 16 de octubre de 2000, 12 muertos, M. Ciénaga Grande de Santa Marta (Magdalena) / 22 de noviembre de 2000, 38 muertos, M. El Chengué (Sucre) / 17 de enero de 2001, 27 muertos	Asesinado en abril de 2004 por sus propios hombres. Condenado por Masacre de Mapiripán.	Aranguren Molina, Mauricio (2001) Mi confesión. Carlos Castaño, https://www.youtube.com/watch?v=Uw64pAwJusk
7. Carlos Castaño						Autodefensas Unidas de Colombia AUC. "En palabras de Castaño" marzo 6 de 2009. https://www.youtube.com/watch?v=Uw64pAwJusk Centro Nacional de Memoria Histórica (2014) Textos corporales de la crueldad. Memoria histórica y antropología forense. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia
8. Carlos Fernando Mateus	"Paquía"	AUC	Cdte. Financiero	Masacre de Solano, Marzo 25 de 1998	Ex comandante financiero del Frente Sur Andaqueño	Revista Semana (Febrero 21 de 2015) http://www.semana.com/nacion/articulo/la-confesion-del-asesor-de-los-luzes-del-sabado/4186463
9. Cristófer Chávez Cuéllar	"Desalmado"	Indefinido		Masacre Florencia, Caquetá - febrero 5 de 2015		
10. Daniel Rendón Herrera	"Don Mario"	AUC	Cdte.	Masacre de Mapiripán, julio de 1997 y Masacre de Puerto Alvirra, mayo 7 de 1998	Comandante bloque Elmer Cárdenas de las Accu. Fundador de los Urabeños	Revista Semana 11 de marzo de 2007 No. 1298

Anexo 1. Lista de testimonios

Testigo	Alias	Org.	Cargo	Acto violento	Observación	Fuente
David Daniel Sierra	"Samir"	FARC		Masacre de Pueblo Bello, Alto de Mulatos (Turbo), 4 y 5 de mayo de 1996	Segundo al mando 5º frente de las Farc.	TuDecides Hoy. (19 de noviembre 2009) Testimonio de alias "Samir", guerrillero desmovilizado. https://www.youtube.com/watch?v=hWmSE20nMQ
Efrén Martínez Sarmiento		AUC	Cdte.	Investigado por la muerte de 38 personas halladas en una tisa común en Belén de los Andagües	Jefe de las Alto defensas Unidas del Sur. Se acogió a la Ley de Justicia y Paz en 2006. En versión libre, declaró haber escuchado al ex gobernador de Antioquia y ex presidente de la República, Álvaro Uribe Vélez	Centro Nacional de Memoria Histórica (2014) Textos corporales de la crueldad. Memoria histórica y antropología forense. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia
Francisco Enrique Villalba Barreto	"Cristian Barreto"	AUC	Cdte.	Autor confeso de la masacre de El Aro.		Periódico El Colombiano. Giraldo, Carlos y Miguel Garrido (Agosto 28 de 2006). Uno se aburre de tanto suicidio. p. 19
Francisco Enrique Villalba Barreto	"Cristian Barreto"	AUC	Cdte.	Autor confeso de la masacre de El Aro.	dar las órdenes para la masacre de El Aro. En el 2008 fue asesinado.	Periódico El Tiempo (abril 24 de 2007) Paramilitares en Colombia: "parte del enfrentamiento era picar camposinos vivos", p. 15
Fredy Renón Herrera	"El Alemán"	AUC	Cdte.	Masacre de La Horqueta, 21 de noviembre 1997, 13 asesinatos, M. Dabeiba, 20 julio 1997, 18 víctimas, M. Bojaya, 2 de mayo de 2002, 75 a 119 muertos (cifras sin confirmar).	Bloqueo Elmer, Cárdenas de las AUC.	Bluradio (julio 31 - 2015, 6:51 am) http://www.bluradio.com/#106569/si-le-cortamos-la-cabeza-campesino-pero-no-jugamos-futbol-con-ella-el-aleman
Luis Alfonso Plaza Vega		FEMM	General	Masacre del Palacio de Justicia	El 9 de junio de 2010 ella lo condenó a 30 años de cárcel por el secuestro y la desaparición de 11 personas que estaban en el Palacio de Justicia cuando la guerrilla M-19 se tomó el edificio, el 6 y 7 de noviembre de 1985.	La hora de la verdad. Fernando Londoño Hoyos (21 de julio de 2014). https://www.youtube.com/watch?v=0W5Yxk30
Hernán Giraldo	"El vigio"	AUC	Cdte.	Masacres de las fincas Honduras y La Negra, (Urabá Antioqueño) 14 de marzo de 1988, 20 campesinos, M. El Rodadero (Magdalena), febrero de 2010, M. Curralao (Turbo) en marzo de 1998, M. San Pedro de la Sierra en abril de 1997.	Bloqueo de Resistencia Tayrona. Versión libre, justicia y paz Septiembre de 2007	Juan José Lozano y Hollman Morris (2010) Documental Impunitiv Paramilitares ultraderechistas de Colombia
José Everth Valenza García	"H.H."	AUC	Cdte.	Se le atribuyen 1.200 víctimas en Urabá. Masacre del Naya en abril de 2001, que dejó 27 víctimas. Masacre de Alaska con 21 víctimas. Sabaleas y dos en Barragán con 9 muertos. La masacre de 18 personas en el bar El Aracatazo, en el municipio de Chigorodó (Antioquia). Asesinato de 19 sindicalistas en Bugalagrande (de los cuales 8 pertenecían al Sindicato de Trabajadores de la Industria Agropecuaria (Sintrainagro) y uno a la Asociación de Institutores de Antioquia (Adida). Matanza de dos agentes del DAS que escoltaban al alcalde de Aguazón, Teodoro Díaz Lobo.	Comandó el Bloqueo Banamero en el Urabá antioqueño y Bloqueo Calima en Valle y Cauca, integrado por cuatro frentes Ortega, Quiñaya, Occidente y Torres de Tolosa.	Juan José Lozano y Hollman Morris (2010) Documental Impunitiv Paramilitares ultraderechistas de Colombia

Anexo 1. Lista de testimonios

Testigo	Alias	Org.	Cargo	Acto/violento	Observación	Fuente
19 Jorge Briceno	"Mono Bojov"	FARC	Cdte.	Masacre de Bojayá, mayo 2 de 2002, 74 a 119 víctimas	Comandante del Bloque Oriental y miembro del Secretariado de las FARC	Botero, Jorge Enrique (2010) Película, "Antes de la tormenta"
20 Jorge Laverde	"El Iguano"	AUC	Cdte.	Admitió ordenar cerca de 4.000 asesinatos. Confesó haber asesinado el mismo a 100 personas. Participó en 48 masacres.	Frente Fronteras del Bloque Cataumbo de las AUC Versión libre Justicia y Paz. Condenado a 8 años de cárcel	Juan José Lozano y Hollman Morris (2010) Documental Impunity Paramilitares ultraderechistas de Colombia
José Everth Velloza García	"H.H."	AUC	Cdte.	No. 18	No. 18	Verdad Abierta - Youtube Entrevista Ronderos, María Teresa; Arias, Gerson (2009) La masacre final. https://www.youtube.com/watch?v=qbDy-08kHDC
José Everth Velloza García	"H.H."	AUC	Cdte.	No. 18	No. 18	Periódico El Espectador, Lara Salive, Patricia (agosto 5 de 2008) Hágalo por su honor, Presidente
Juan Guillermo Monsalve		AUC	Integrante	Masacre de San Roque, 28 de febrero de 1998, 7 víctimas	Fundador Bloque Metro	Investigación Senador Iván Cepeda. https://www.youtube.com/watch?v=Lmxdywa5kro
Juan Vicente Gamboa	"Pantera"	AUC	Integrante	Masacre de El Salado (Bolívar) / 18 de febrero de 2000, 66 muertos	Paramilitar Bloque Héroes de Los Andaquees, Cacique Nutibara	Testigo directo. (2010) Película El Salado: Una década de vergüenza
25 Giovanni Marín	"R.R."	AUC	Cdte.	Participaron en la Operación Orión junto con la FPMJ (octubre del 2002 para "recuperar" la Comuna 13 de Medellín. Aunque no es oficialmente una masacre, se han contabilizado 72 desapariciones. Sus cuerpos están siendo buscados (2015) en el vertedero de basura llamado "La escombrera"		Programa Contravía, Hollman Morris (2008) Proceso de paz con el bloque Cacique Nutivara. http://www.contravia.tv/espanol/capitulos/2003/BloqueCacique-Nutibara-AUC#.YgpfXhtimksp
N.N (Oculta identidad)		AUC	Integrante	Confiesa actos de masacres y descuartamiento. No define en qué grupo participa aunque sí afirma que es de la AUC.		Revista Semana (enero 29 de 2008) Testimonio de paramilitares https://www.youtube.com/watch?v=s5PWbhcj9g
N.N (Oculta identidad)		AUC	Cdte.	Masacre de Cartagena del Chairá (Caquetá) Julio del 2003, 4 víctimas; Masacre de el Paujil (Caquetá) Octubre de 1999, 5 víctimas.	Ex comandante militar del Frente Sur Andaquees	Centro Nacional de Memoria Histórica (2014) Textos corporales de la crueldad. Memoria histórica y antropología forense. Bogotá Imprenta Nacional de Colombia
Nelly Ávila Moreno	"Karina"	FARC	Cdte.	Masacre bananeros en Turbo, 25 noviembre 1993. Señalada por la Fiscalía de haber cometido 1044 asesinatos.	lefe del frente 47 de las Farc.	Prensa Alvaro Herman Prada, mayo 15 de 2015. "Alias Karina habla sobre desaparición forzada por las Farc" https://www.youtube.com/watch?v=lgdhr1M-Vg
Manuel de Jesús Prabah	"Prata"	AUC		Masacre Mapipipán (Meta) / Julio de 1997, 45 muertos.	Discurso "toma" paramilitar Puerto Lleras (Meta) 14 de agosto 1999.	Programa Contravía, Hollman Morris (Julio 20 de 2003) Análisis y debate sobre el proceso de paz con los paramilitares AUC (Parte 1) https://www.youtube.com/watch?v=EcmxSHbX0VU
N.N (Oculta identidad)		FEMM	Sargento	Masacre del Palacio de Justicia	Sargento. Declara ser subordinado del General Plazas Vega	Revista Semana TV Actualizado el 21 ene. 2008. https://www.youtube.com/watch?v=1Bzsoq8v88featu

Anexo 1. Lista de testimonios

Testigo	Alias	Org.	Cargo	Acto/volento	Observación	Fuente
31. Óscar Mauricio Galvis	"Pantigra"	BACRIM	Cdte.	Masacres de San Francisco, 6 de Noviembre de 2010, 6 víctimas	Comprometido por la Fiscalía en otras 15 masacres en bajo Cauca cuando era parte de la AUC	Caracol televisión, Programa Los Informantes, Emisión 76: http://losinformantes.noticias.caracol.com/reviva-la-emision/9c3%83n-78-de-los-informantes-1612-capitulo/historia=1614
32. N.N (Oculta identidad)	"Robinson"	AUC	Integrante	Masacre de El Tigre, 9 de enero de 1999, 28 personas. Masacre de El Placer, 7 noviembre de 1999, 11 víctimas. Confesó 600 crímenes, entre los cuales estaba la desaparición, el 9 de marzo del 2000, de 7 agentes del CTI de Codazzi que investigaban a los paramilitares y la muerte de cuarenta pescadores en Ciénaga Grande. De igual forma se le investiga por desplazamiento y homicidio.	Bloque Sur Putumayo	Confesiones de un exparamilitar. Escalofriante testimonio https://www.youtube.com/watch?v=TOFsMqEhDeQ
33. Rodrigo Tovar	"Torre 40"	AUC	Cdte	Masacre de El Ato, 26 de octubre de 1997, 17 muertos. Masacre de El Salado: El Salado (Bolívar) / 18 de febrero de 2000, 66 muertos. M. Macayepo (Bolívar) / 16 de octubre de 2000, 12 muertos. Masacre de La Granja, Masacre de Pichilin.	Bloque Norte de las autodefensas	Revista Semana 9 de Septiembre de 2004 No. 1167
34. Salvatore Mancuso	"El mono"	AUC	Cdte		Comandante general de las Autodefensas Unidas de Colombia	Congreso de la República, Bogotá, julio 28 de 2004. Centro de Convenciones de Montería - Acto de Reconciliación, Montería, noviembre 1 de 2013
35. Salvatore Mancuso	"El mono"					"Acto de perdón" ante 110 víctimas de su accionar como comandante de los paramilitares promovido por la Fundación para la Reconciliación- Colombia Fundación para la Reconciliación (Julio 11 de 2013). https://www.youtube.com/watch?v=FmHST2QBR18&feature=youtu.be
36. Salvatore Mancuso	"El mono"					