



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Sobre el significado moral del testimonio del
daño en el informe *¡Basta ya! Colombia:
memorias de guerra y dignidad*

Rafael Ricardo Bohórquez Aunta

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2023

Sobre el significado moral del testimonio del daño en el informe *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*

Rafael Ricardo Bohórquez Aunta

Tesis presentada como requisito para optar al título de:

Doctor en Filosofía

Directora:

Ph.D. Tulia Almanza Loaiza

Codirectora:

Ph.D. Ángela Uribe Botero

Línea de Investigación:

Ética, Filosofía Política y Pensamiento Colombiano

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2023

Solo si la sociedad hace suya las causas de las víctimas y las reclama y las defiende, se hace también constructora y merecedora del apelativo de sociedad democrática que le garantiza su derecho a vivir con dignidad.

Martha Nubia Bello

Si eso es así, entonces existe una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces es que hemos sido esperados sobre esta tierra. Entonces a nosotros, como a todas las generaciones que nos han precedido, nos ha sido dada una 'débil' fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho. Ese derecho no puede despacharse a la ligera. El materialista histórico lo sabe.

Walter Benjamin

DECLARACIÓN DE OBRA ORIGINAL

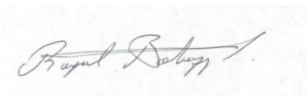
Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.



Rafael Ricardo Bohórquez Aunta

Fecha 27/01/2023

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo no hubiera sido posible sin la compañía y la tutela de las profesoras Tulia Almanza Loaiza y Ángela Uribe Botero. A ellas debo mi profundo agradecimiento, especialmente por tres razones. En primer lugar, por su paciente y dedicada orientación en las discusiones y las anotaciones que presento en este texto. La experticia que ellas tienen sobre los temas, los autores y los problemas que abordo ha sido de gran importancia para desarrollar la pregunta de investigación que planteo en este trabajo. En segundo lugar, por sus excelentes obras y publicaciones. El trabajo académico de cada una de ellas contiene una gran riqueza de elementos y reflexiones que no sólo me han interpelado, sino que, además, me han enseñado formas originales y críticas de ver la realidad. Y, en tercer lugar, porque a ellas dos debo en gran parte mi formación como filósofo. Desde el pregrado hasta el doctorado, han sido verdaderas maestras en este bello y arduo camino de la filosofía. Además de las valiosas enseñanzas que han dejado en mi vida personal y profesional, en lo relativo al campo filosófico me han acompañado por los sendos caminos de la filosofía moral y de la Teoría Crítica, mostrándome que una forma de filosofar que se deja inquietar por las realidades concretas de los que sufren es posible y urgente en un mundo como el nuestro.

RESUMEN

Sobre el significado moral del testimonio del daño en el informe *¡Basta ya!* *Colombia: memorias de guerra y dignidad*

Este trabajo presenta un estudio sobre el significado moral del testimonio del daño en *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Como es bien sabido, los relatos de las víctimas sobrevivientes han sido la fuente principal de la documentación del conflicto armado colombiano que ha realizado el Grupo de Memoria Histórica (GMH). Lo anterior plantea la inquietud sobre el tipo de testigo que ha sido el GMH en *¡Basta ya!* En efecto, tales testimonios no ofrecen solamente información de los acontecimientos, sino que, aún más, buscan interpelar a quienes se disponen a escucharlos sobre la gravedad del daño moral que padecen sus titulares. En la primera parte, este trabajo se aproxima a la experiencia de daño que se intenta contar en los testimonios de los sobrevivientes y, a la luz del pensamiento de W. Benjamin, analiza la relación de estos últimos con el recuerdo compartido. En la segunda parte, discurre en torno de la manera en que la consideración de la experiencia de daño moral sacude algunos presupuestos con los que la memoria histórica suele abordar el pasado traumático. Y, en la tercera parte, desde la hermenéutica crítica benjaminiana, examina el trato que reciben los testimonios de los sobrevivientes en *¡Basta ya!* y el grado en que dicho trato le permite ser al GMH, más que un testigo político, un testigo moral.

Palabras clave: Testimonio del daño, Víctima, Testigo moral, Daño moral, Memoria histórica, Walter Benjamin, Informe *¡Basta ya!*

ABSTRACT

On the moral significance of the testimony of damage in the report *¡Basta ya!* *Colombia: memories of war and dignity*

This paper presents a study on the moral significance of the testimony of damage in *¡Basta ya! Colombia: memories of war and dignity*. As is well known, the testimonies of the surviving victims have been the main source of documentation of the Colombian armed conflict carried out by the Grupo de Memoria Histórica (GMH). This raises concerns about the type of witness that the GMH has been in *¡Basta ya!* Indeed, such testimonies do not only offer information about the events; even more, they seek to question those who are willing to listen to them about the seriousness of the moral damage suffered by their owners. In the first part, this work approaches the experience of damage that is tried to be told in the testimonies of the victims and, in the light of the thought of W. Benjamin, analyzes the relationship of the latter with the shared memory. In the second part, it discusses the way in which the consideration of the experience of moral damage shakes some assumptions with which historical memory usually addresses the traumatic past. And, in the third part, from Benjamin's critical hermeneutics, this paper examines the way in which the testimonies of the victims are treated in *¡Basta ya!* and the degree to which this treatment allows the GMH to be, more than a political witness, a moral witness.

Keywords: Testimony of the Damage, Victim, Moral Witness, Moral Damage, Historical Memory, Walter Benjamin, Report *¡Basta ya!*

CONTENIDO

	Pág.
RESUMEN	IX
INTRODUCCIÓN	1
1. TESTIMONIO DEL DAÑO Y DIALÉCTICA DEL RECUERDO	7
1.1 EL TESTIMONIO DEL DAÑO	8
1.1.1 La experiencia del daño: confusión, soledad y desconfianza	8
1.1.2 Dar testimonio del daño: el testigo moral.....	14
1.1.3 La recepción del testimonio: acallar y ser indiferente	21
1.2 EL TESTIGO MORAL Y LA DIALÉCTICA DEL RECUERDO	26
1.2.1 El recuerdo del daño y la vivencia del <i>shock</i>	27
1.2.2 El recuerdo personal del daño	333
1.2.3 El testimonio del daño y el recuerdo compartido.....	39
2. MEMORIA HISTÓRICA Y DAÑO MORAL	49
2.1 EL GIRO MORAL	51
2.1.1 La realidad moral del daño	53
2.1.2 La actualidad del daño moral.....	62
2.2 EL GIRO EPISTÉMICO.....	72
2.2.1 Fantasmagorías de la rememoración	73
2.2.2 Memoria histórica y verdad del pasado	83
3. EL TESTIMONIO DEL DAÑO EN <i>¡BASTA YA!</i>	97
3.1 LA MEMORIA HISTÓRICA EN <i>¡BASTA YA!</i>	101
3.1.1 El GMH en medio de un ambiente tenso	104
3.1.2 Trascender el mandato legal para resistir el olvido	111
3.1.3 La construcción de un presente posible	121
3.2 EL GMH COMO TESTIGO	131
3.2.1 La experiencia del daño en el informe general	133
3.2.2 EL GMH como agente de memoria histórica.....	143
4. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	151
4.1 CONCLUSIONES	152
4.2 RECOMENDACIONES.....	160
BIBLIOGRAFÍA	163

INTRODUCCIÓN

En este trabajo presento un estudio sobre el significado moral del testimonio del daño en el informe *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Como es bien sabido, con este trabajo, y por delegación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), el Grupo de Memoria Histórica (GMH) buscó darle cumplimiento al mandato de la Ley 975 de 2005 de “presentar un informe público sobre las razones para el surgimiento y la evolución de los grupos armados ilegales” (pág. Art. 51). La tarea, en principio, no era sencilla, pues, como lo afirma M. Bello (2014), para cumplir con el mandato, el GMH tenía que trascenderlo. En efecto, este requerimiento de la Ley de Justicia y Paz es presentado en el marco del capítulo IX sobre el derecho a la reparación de las víctimas. Como medida de reparación, esta Ley contempla garantías para el esclarecimiento de la verdad judicial, el reconocimiento público de los hechos y la aceptación de responsabilidades. Sin embargo, al ser la violencia del conflicto armado un fenómeno complejo que implica diversos actores y factores, no se podían analizar aisladamente a los grupos armados ilegales sin correr el riesgo de perder de vista la perspectiva de las víctimas sobrevivientes. La CNRR tenía claro que, para contribuir al esclarecimiento de la verdad y la reparación, más que una verdad fáctica, el cumplimiento del mandato implicaba una verdad histórica de lo sucedido en el conflicto que dignificara a las víctimas (Jaramillo Marín, 2014, pág. 191). Los actores armados ilegales debían ser vistos no tanto como aparatos de guerra, sino, en su lugar, como productos sociales y políticos del devenir de la configuración histórica de Colombia como país (GMH, 2013, pág. 16). Además, para dignificar a las víctimas, el informe debía constituir un relato interpretativo de la violencia que, mediante la tarea de hacer visibles los daños e impactos que ha causado, interpelara moralmente a los victimarios y a la sociedad colombiana en general (Bello, M. N. [El Colegio de la Frontera Norte - El Colef], 2014).

La convicción, según la cual la construcción de la memoria histórica del conflicto armado debía ser presentada a través de las palabras sobre las memorias de las propias víctimas acompañó la elaboración del informe *¡Basta ya!* (CNMH, 2018, págs. 39-40). Sin desconocer la relevancia de otras fuentes (expedientes judiciales, archivos, investigaciones académicas, informes de organizaciones no gubernamentales o noticias periodísticas), con el fin de contribuir a la reparación, el GMH vio en lo que tenían que decir los testigos directos la clave para un esclarecimiento histórico de lo sucedido en tantos años de guerra, (GMH, 2013, pág. 19). Lo anterior implicó una apuesta metodológica que llevó al GMH a dar un rodeo, antes

de la redacción de *¡Basta ya!*, por varios estudios de caso de masacres que fueron complementados con informes temáticos y documentos y que sirvieron como herramientas pedagógicas para la construcción de la memoria histórica. Estos estudios de caso fueron denominados “casos emblemáticos” que condensaban diversos elementos con la fuerza explicativa suficiente para iluminar, no sólo lo sucedido en el lugar particular de los hechos, sino, además, los factores, las dinámicas, las dimensiones y los impactos del conflicto armado en un sentido más general y estructural (GMH, 2013, pág. 19).

Sin embargo, documentar la violencia a partir de los testigos directos de la barbarie para contribuir a la reparación mediante el esclarecimiento de la verdad histórica constituye un gran reto. Muchos de los que han optado por este enfoque coinciden en que profundizar en la experiencia que han padecido las víctimas sobrevivientes y en el dolor que permanece posterior al acontecimiento es una tarea que trae consigo, para quien lo intenta narrar, la imposibilidad de comunicarlo y, para quien se apresta a escucharlo, la dificultad de comprenderlo. El testimonio del sobreviviente no ofrece solamente detalles sobre cómo sucedieron las cosas y sobre quiénes son los responsables (lo que pasó). Al haber tenido una experiencia de primera mano de tales sucesos, el sobreviviente intenta dar testimonio del daño que estos últimos le causaron (lo que *le* pasó). Esta experiencia personal del daño es inefable y muchas veces, debido a su gravedad irreparable, produce, entre otras cosas, confusión, soledad y desconfianza. El daño que padece cada sobreviviente es, asimismo, una experiencia particular, concreta y negativa: le pertenece únicamente a él, es tan asimétrica que no se puede comparar con ninguna otra y se resiste a ser reducida a un caso de una categoría jurídica o sociológica, y a ser valorado a partir de preceptos normativos.

Cuanto más grave es el daño, menores son las posibilidades que tiene el sobreviviente de dar testimonio de lo que le ha pasado. Cuanto menor es la oportunidad de escuchar atentamente el testimonio del daño, mayor es la tendencia de otros agentes a comprender inadecuadamente e incluso a trivializar el sufrimiento del sobreviviente. Aquellos testigos directos que, pese a la dificultad que comporta la tarea, están dispuestos a dar testimonio de lo que les pasó, lo hacen con un propósito moral, más que informativo. Lo que busca esclarecer este testimonio es principalmente la realidad moral del daño y su imprescriptibilidad, esto es, el hecho de que si bien ocurrió, el daño pudo haberse evitado y que la responsabilidad moral del crimen no prescribe con el paso del tiempo. La exigencia que le plantea este testimonio a quien se dispone a escucharlo es la de dejarse interpelar por el significado moral del daño acogiendo la perspectiva de la víctima: ser con ello un “testigo moral” más que un “testigo político” (Margalit, 2004, págs. 147-182). Mientras que este último se presenta ante la catástrofe como espectador neutral e imparcial que conecta las demandas de justicia con la información sobre los hechos, el testigo moral intenta ser un escucha atento de una dolorosa experiencia concreta e inefable, de un *silencio* singular que lo compromete a cuidar del testimonio que recibe del sobreviviente y de las verdades que están allí consignadas.

Lo anterior motiva a preguntarse: ¿Qué tipo de testigo ha sido el GMH en *¡Basta ya!*? Esta pregunta recoge otras inquietudes. Algunas de ellas se centran en el testimonio del testigo moral: ¿En qué consiste la experiencia de daño moral?, ¿cómo puede el testigo moral recordar su experiencia personal del daño? y ¿de qué modo se relaciona su testimonio del daño con el recuerdo compartido? Otras preguntas se enfocan en la relación entre el daño moral y la memoria histórica: ¿Qué tipo de reflexión moral es consecuente con la experiencia inefable e irreparable de la víctima? y ¿cómo se relaciona dicha reflexión con las pretensiones de la memoria histórica de esclarecer el pasado traumático y de servir, a la vez, como un modo de reparación del daño? Y otras inquietudes se concentran específicamente en la interpretación crítica de *¡Basta ya!*: ¿Cómo se expresa la memoria histórica en este informe?, ¿de qué modo son tratados los testimonios de las víctimas? y ¿hasta qué punto esta forma de acoger el testimonio del daño le permite al GMH ser un testigo moral más que un testigo político?

Para abordar estos interrogantes, en el primer capítulo de este trabajo comienzo por explorar aspectos que rodean la experiencia de daño moral (confusión, soledad y desconfianza), así como las posibilidades que tiene una víctima sobreviviente de la violencia de dar testimonio de esta experiencia y el modo en que suele ser recibido su relato por los victimarios y los agentes de tercera persona. Central en esta primera parte es la figura del *testigo moral*, un tipo de sobreviviente que cuenta con la posibilidad de testimoniar su experiencia y lo hace con el propósito de develar el significado moral de la misma. El testimonio del testigo moral no sólo es la narración de una difícil experiencia personal, sino que a la vez comporta un modo muy particular de recordarla. Por esta razón, en la segunda parte el capítulo analizo cómo se da esta particularidad en el recuerdo personal y compartido. Con base en algunos textos de W. Benjamin, desarrollo la idea de que el encuentro del testigo moral con su propia experiencia de sufrimiento, así como la manera en que el testimonio del daño se relaciona con el recuerdo compartido, es dialéctica. Si lo que busca el testigo moral es conservar en su testimonio el carácter concreto de su experiencia inefable e irreparable del daño, debido a que en tal singularidad reside precisamente el significado moral de la misma, (al ser el daño profundamente disruptivo) los relatos de estas formas de recuerdo no pueden ser íntegros, armónicos y sintéticos. En cada forma de recuerdo hay una pugna de fuerzas: mientras que una tiende a atribuirle sentido al pasado traumático, la otra se resiste a la síntesis que supone dicha integración.

La dialéctica del recuerdo lleva a analizar en el segundo capítulo las implicaciones teóricas, metodológicas y morales que le impone al trabajo de la memoria histórica la documentación de acontecimientos traumáticos a partir del testimonio del testigo moral. No se puede desconocer que la noción de memoria histórica es reciente y que ha estado sujeta a diferentes interpretaciones. Una comprensión de la misma a partir del pensamiento de Benjamin sugiere que aunque en su trabajo sea característico el rigor con el cual la historiografía y las ciencias

sociales abordan el pasado, no por ello deja de ser una forma de recuerdo compartido. Además, la memoria es histórica, es decir, dialéctica, pues no busca mitificar la imagen que se forma del pasado, sino que está atenta al modo en que lo más concreto y minucioso interpela dichas representaciones. Esta interpelación conduce a la memoria histórica a ser autocrítica respecto de su propio trabajo, a evaluar hasta qué punto ha escuchado atentamente el testimonio del daño. Este último es una invitación a dar un doble giro que es, uno, moral y, otro, epistémico.

El giro moral propone tratar los acontecimientos en los que puede hablarse de daño moral como sucesos en los que este último no es entendido solamente como la ausencia de bienestar, justicia o reconocimiento, sino como una experiencia negativa en cuanto tal y con significado moral concreto. El carácter concreto del daño moral se da debido a la configuración única que se forma entre lo particular y lo general, es decir, entre la experiencia del acontecimiento traumático y su impacto en la vida de una persona, así como la singular trama que conforma esta vida dañada particular con su contexto social e histórico. El giro epistémico busca precisamente una cercanía no representacional con el daño en tanto particular concreto. Siguiendo a Benjamin, esto implica que la imagen del pasado no proviene de un proceso mediante el cual la experiencia de los acontecimientos es abstraída para ser integrada en el relato histórico. La imagen del pasado es, por el contrario, *dialéctica en suspenso*, el fugaz instante en el que lo que ha sido irrumpe en el ahora formando una constelación. La tarea del agente de memoria histórica consiste en captar esta imagen mediante una sensibilidad especial hacia aquellos minúsculos fragmentos que suelen ser desechados en las versiones integradoras y sistemáticas del recuerdo compartido.

Esta comprensión del trabajo de la memoria histórica sienta las bases para hacer, en el tercer capítulo, una lectura en clave benjaminiana de *¡Basta ya!* en relación con el testimonio del daño. Si bien han pasado algunos años desde la publicación de este informe, con esta lectura no pretendo suscitar una representación vacía del pasado en la que su significado quede clausurado para el presente. Por el contrario, con la mirada puesta en el presente de la memoria histórica colombiana, me acerco a *¡Basta ya!* considerándolo como un fragmento del pasado cuya actualidad pendiente espera ser sacada a la luz por una interpretación crítica que opte, como diría Benjamin, por peinar la historia de esta obra a contrapelo. Esto quiere decir que, en lugar de reforzar el reconocimiento que ha recibido el carácter informativo de esta obra por cuenta de cierta tendencia en la investigación histórica y social que le da prelación a los datos y le otorga poca importancia a los testimonios, hago énfasis en el modo en que la especial atención a estos últimos marca un talante testimonial en *¡Basta ya!* que quiere interpelar al presente de Colombia.

En la primera parte de este capítulo centro la atención en algunos elementos que emergen de esta interpretación crítica relacionados con el talante testimonial que adquiere el trabajo del GMH en atención a la lucha de los sobrevivientes por una verdad histórica del conflicto

armado colombiano que ante todo sea una verdad moral. Analizo en particular la forma en que el informe describe el ambiente tenso en el que surge el mandato legal, así como la respuesta a este mandato en los estudios de casos emblemáticos y la apuesta por la construcción de un presente posible enfocado en la reparación integral del daño y en la reconciliación de la sociedad como garantía de no repetición. En la segunda parte, examino el trato que reciben los testimonios en el informe general con el fin de responder a la pregunta sobre el tipo de testigo que ha sido el GMH en *¡Basta ya!* Más que aportar con información para establecer una verdad fáctica, los relatos de los sobrevivientes son demandas de justicia que se conectan con las experiencias de primera mano de sus titulares. Esto conduce a pensar que un artefacto de memoria histórica no debería intentar hacer informativos tales testimonios sino que, por el contrario, si está dispuesto a cuidar de la verdad moral que está en ellos consignada, tendría que tener una impronta claramente testimonial. Valorar hasta qué punto el GMH consigue hacer testimonial el informe *¡Basta ya!* es mi propósito en la parte final de este capítulo.

1. TESTIMONIO DEL DAÑO Y DIALÉCTICA DEL RECUERDO

Cuando se escucha con atención el relato de una víctima sobreviviente de daño moral sobre lo que vivió suele surgir una inquietud: ¿Qué es aquello que en realidad está testimoniando? No parece tratarse de una experiencia, como la que se comparte en un proverbio o en una anécdota. Tampoco es exclusivamente información sobre hechos, como la que es presentada en las noticias. Suele ocurrir que el sobreviviente comienza por hacer referencia a las cosas que ha visto o sabido de oídas sobre lo que pasó o lo que le sucedió a otros, pero sus palabras se interrumpen en el instante en el que toca su propia experiencia del daño. En ese momento, lo que *le* pasó parece hacerse presente como un recuerdo muy vívido, tenso y doloroso que evoca el horror de la catástrofe, hasta el punto de que el contenido de su narración le resulta repulsivo, le genera rabia, rencor, ira, tristeza, frustración e impotencia. Ocurre también con frecuencia que, en este tipo de situaciones, cuanto más se acerca el testimonio a su experiencia del daño, tanto más parece serle imposible al sobreviviente continuar con su relato. Y, dado que en el testimonio están implicados tanto el narrador, como quien escucha, esta dificultad abre una brecha comunicativa entre lo que no se nombra y lo que no se oye, un hiato marcado por el silencio del sobreviviente, justo en el momento en que intenta poner en palabras su propio dolor.

Aquello que no puede ser puesto en palabras carece de apariencia pública. Y, debido a esta escasez de publicidad puede suscitarse en el escucha la sensación de que el dolor del sobreviviente es, en algún sentido, irreal. Como consecuencia de esta sensación, la atención de quien escucha tiende a desplazarse de la afectación personal de la víctima hacia los elementos que son más visibles en el relato, como aquellos relacionados con la información sobre los hechos y con las valoraciones respecto de quienes producen el daño. Son justamente estos elementos los que comienzan a ser considerados por la memoria histórica como los referentes de significado de las definiciones del término *víctima*. Algunos de esos elementos hacen alusión a un lugar, un tiempo, un acontecimiento, unas condiciones materiales, un verdugo o un acto determinado. Se habla, por ejemplo, de víctimas en Colombia, víctimas de la conquista, víctimas del atentado a las Torres Gemelas, víctimas de comunidades en condición de pobreza, víctimas del Estado o de los grupos insurgentes, y víctimas del terrorismo. Otros elementos se combinan en un esfuerzo por integrar el relato del

sobreviviente a discursos de actores políticos que buscan confrontar con sus iniciativas las situaciones de vulnerabilidad e injusticia social. Pero, esos referentes, de un modo u otro, ponen el acento más en los aspectos que constituyen al hecho victimizante que en la afectación misma de la vida de cada víctima. Sin embargo, las víctimas son los testigos directos de la barbarie, no sólo por haber presenciado los ultrajes causados por las manos humanas, sino por haber tenido una experiencia de ellos de primera mano (Margalit, 2004, pág. 149). Por esta razón, más allá de los elementos que son visibles, no debería descuidarse en los trabajos sobre memoria histórica el hecho de que el relato del sobreviviente es ante todo un testimonio de una experiencia personal del dolor, muchas veces inefable e irreparable.

En este primer capítulo propongo explorar en qué consiste la experiencia de sufrimiento que intenta transmitirse en el testimonio del daño. Además, espero analizar cómo se relaciona esta experiencia con los recuerdos compartidos de acontecimientos traumáticos que se transmiten en la tradición. Esta última no ha de entenderse solamente como un determinado canon de textos, valores y bienes culturales que son preservados generación tras generación. Más que eso la tradición es el medio (*Medium*) en el que tiene lugar la transmisibilidad de la experiencia; en este sentido, se encuentra sustancialmente ligada al lenguaje y hace parte de la realidad que configuran las relaciones humanas (McCole, 1993, págs. 2-11; 77). En el primer apartado traigo a colación los testimonios sobre el daño de J. Améry (2013) y de P. Levi (2019a) con el ánimo examinar algunos aspectos de la experiencia de las víctimas. Estos aspectos hacen alusión a la inefabilidad de la experiencia traumática, al acto de testimoniar y a la recepción del testimonio por parte del victimario y de las terceras personas. Central en estas consideraciones es la figura del testigo moral. Como agente que busca preservar el significado moral del daño en el recuerdo compartido, este testigo ofrece una posibilidad de encuentro en las narrativas sobre el pasado traumático entre la perspectiva de las víctimas y la de las terceras personas. En el segundo apartado discuro en torno a la relación que guarda el testimonio del daño con la *dialéctica del recuerdo*, tal y como puede ser entendida a partir de algunos textos de W. Benjamin. Para tal efecto analizo, por un lado, cómo el testigo moral, bajo las condiciones materiales de un mundo tecnificado como el actual, puede acercarse en su testimonio a su propio sufrimiento sin ser indiferente al mismo; y, por el otro, de qué manera el testimonio del daño se relaciona con los recuerdos que se comparten en la tradición.

1.1 EL TESTIMONIO DEL DAÑO

1.1.1 La experiencia del daño: confusión, soledad y desconfianza

Uno de los aspectos del testimonio del daño que conviene analizar es el tipo de experiencia que en él se intenta narrar. El daño moral guarda unas peculiaridades que lo hacen tan único e incomparable como la vida misma de cada víctima. Por esta razón, cuando utilizo la

expresión “tipo de experiencia”, no anuncio una suerte de categorización que venga como resultado de un proceso de análisis inductivo/deductivo. Con la expresión simplemente quiero resaltar el carácter asimétrico de la experiencia del daño respecto de otras experiencias. Para ello, es suficiente la referencia al testimonio particular de un ultraje: con Benjamin (2007a) creo que en la construcción teórica a partir de un particular concreto puede contemplarse la totalidad: una “imagen del mundo” (págs. 244-245). Una imagen de lo que experimenta una víctima sobreviviente es lo que justamente puede apreciarse, con una mirada dialéctica y constelativa atenta al detalle, en el testimonio que ofrece Améry de su experiencia de la tortura. Acudo a ella porque, para el autor, este daño es inefable e irreparable, lo cual hace que sea una de las experiencias negativas que más exigencias le plantean al esclarecimiento histórico del pasado y a las medidas de reparación que pretendan darse por medio del trabajo de la memoria histórica¹.

Améry (2013) describe su experiencia de daño del siguiente modo:

Quien ha sido torturado, permanece tal. [...] Quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el mundo como su hogar. La ignominia de la destrucción no se puede cancelar. La confianza en el mundo que ya en parte se tambalea con el primer golpe, pero que con la tortura finalmente se desmorona en su totalidad, ya no volverá a restablecerse. En el torturado se acumula el terror de haber experimentado al prójimo como enemigo: sobre esta base nadie

¹ La memoria histórica es una noción reciente que ha estado sujeta a diversas interpretaciones. Por esta razón, siguiendo la reflexión benjaminiana sobre el concepto de historia, propongo entenderla en este trabajo del siguiente modo: la memoria histórica es dialéctica en un doble sentido. Por una parte, en tanto objeto histórico, los contenidos de la memoria histórica y sus formas de representación deben su existencia y su transmisión a un esfuerzo constante de las personas y sus comunidades (Benjamin, 2016, pág. 50). Esto significa que las imágenes del pasado que propone la memoria histórica, al ser productos del esfuerzo humano, a) no constituyen verdades eternas (míticas), b) no son las representaciones de la encarnación de alguna suerte de ley inmutable del desarrollo histórico en acontecimientos determinados, y c) pueden ser múltiples y antagónicas conforme se da una recepción y apropiación diferente en cada contexto y perspectiva. Por otra parte, como sujeto del conocimiento histórico, la memoria histórica es una forma crítica de recuerdo compartido unida a la acción política, que para poner en relación el pasado con el presente puede emplear dispositivos o artefactos culturales propios de una comunidad particular, o métodos y técnicas de las ciencias humanas y sociales en general. Esta forma de recuerdo es crítica porque se hace atendiendo a un presente cargado de tensiones y se deja interpelar tanto por este último como por el modo en que lo más concreto, minucioso e irrelevante (el carácter inefable e irreparable del daño moral, por ejemplo) le sale al paso a las representaciones abstractas, uniformes e integradas del pasado (Benjamin, 2021b, pág. 69). Dicha interpelación va de la mano de la acción política, aunque no en el sentido de teorizar sobre una praxis dada por existente que mediante tal ejercicio del pensamiento se hace más consciente de sí o se proyecta persiguiendo unos fines determinados especulativamente (Zamora Zaragoza & Maiso Blasco, 2021a, pág. 20). La acción política que se vincula con la memoria histórica es mesiánica: interrumpe el *continuum* de la historia, mediante la resistencia y la oposición a las lecturas que dan por clausurado el pasado y que, con ello, justifican el sufrimiento de las víctimas en la constitución del presente (pág. 47).

puede otear un mundo donde reine el principio de esperanza. La víctima del martirio queda inerme a merced de la angustia. Será *ella* quien de aquí en adelante reine sobre él. La angustia y además todo aquello que solemos llamar resentimientos. También estos sentimientos permanecen y apenas tienen oportunidad de concentrarse en una espumeante y catártica sed de venganza. (págs. 98; 107-108)

Uno de los primeros aspectos que dan cuenta del por qué el daño moral es irreparable tiene que ver con la forma en que el dolor que produce el trauma no es puntual; no se acaba una vez causado el trauma, sino que sigue agobiando a los sobrevivientes luego de los hechos victimizantes. Como lo señala Levi (2019a), a la herida le sigue un malestar que no desaparece con el paso de los días, un tipo de dolor que es distinto a las enfermedades del cuerpo y que prácticamente sufrían todos los reclusos en el campo de concentración: “un malestar incesante que [les] envenenaba el sueño y que no tenía nombre” (pág. 543).

Este malestar está asociado al modo en que el impacto del trauma atrofia la capacidad de experiencia. Episodios muy violentos e insoportables como la tortura, por su intensidad, tienden a deshacer los referentes de sentido de la persona. Sin estos últimos, la víctima no puede apropiarse de la realidad objetiva que le sale al encuentro, abrumadora y sorpresivamente. Los encuentros violentos con el mundo llegan demasiado pronto y con suma extrañeza, pero se elaboran demasiado tarde o quizá nunca se elaboran (Acosta López M. d., 2017, pág. 90). Se abre, pues, una brecha entre lo “demasiado pronto” y lo “demasiado tarde”, un vacío que no es otra cosa que confusión y carencia de experiencia (pág. 90). El trauma en las víctimas es, si se quiere, “*experiencia de la ausencia de experiencia* [...] la inscripción de una ausencia que no obstante se convierte en el lugar, inlocalizable, del retorno compulsivo de aquello que no puede ser recordado” (pág. 90).

Esta es la razón por la cual quién ha sido torturado lo sigue estando (Améry, 2013, pág. 98). El dolor del torturado proviene de la incapacidad de darle sentido a los estímulos violentos, de una confusión que no desaparece con la curación de las heridas físicas. Cuando un sobreviviente cree haber “superado” su dolor, éste reaparece inadvertidamente, por ejemplo, en sus sueños o activado por alguna situación diferente a la del encuentro traumático (un sonido, un olor, una imagen, un lugar, una conversación). Además, ese dolor está acompañado de un sufrimiento emocional y puede tener manifestaciones somáticas. No obstante, pese a que presenta síntomas similares a los de patologías mentales, llamarlo *estrés postraumático* o *neurosis* es impreciso². Cada vez que este dolor reaparece, pareciera que el

² Como lo señala C. Caruth (1996), el DMS III-R llama al trauma “Estrés postraumático” (PTSD) y lo define como una respuesta a un evento fuera del rango de la experiencia humana habitual. Luego de ser altamente discutida, esta frase fue eliminada de la categoría A de la versión del DMS IV que apareció en 1994. Una de las razones principales para este intenso debate, que aún continúa, consiste en la dificultad de determinar qué tipo

pasado de la víctima no hubiera pasado. Estos residuos o, más exactamente, estos fragmentos de la experiencia de ausencia de experiencia, son uno de los elementos que agobian los sueños del torturado; lo que asalta estos sueños no corresponde tanto a la realidad del evento violento, cuanto a la vivencia de su incomprendibilidad (Caruth, 1996, pág. 6).

Si bien la imposibilidad de olvidar la experiencia del ultraje atormenta la vida de la víctima sobreviviente, cabe enfatizar que dicho sufrimiento no está relacionado exclusivamente con el hecho puntual. El sufrimiento de la víctima expresa la frustración de proyectos y deseos de felicidad, que quedaron malogrados por la acción del victimario. El daño infligido contra la víctima no sólo le impide a ella integrar la experiencia del ultraje en el curso de su vida, sino que fractura los referentes que le daban sentido a la búsqueda de la realización de sus deseos y proyectos. Esta situación le impide al sobreviviente ver la vida como la veía antes del ultraje. En muchos casos, cada vez que un sobreviviente intenta seguir adelante, superar lo pasado, hacer parte de los que continúan su vida con la confianza que les aseguran los diferentes referentes de sentido personal y comunitario, la reactualización del recuerdo traumático lo asalta y lo retorna al mismo lugar. Ésta es una de las razones por las cuales Améry (2013) señala que quien ha sufrido el tormento no podrá encontrar ya lugar en el mundo (pág. 107). No encontrar un lugar en el mundo en el que pueda materializar sus deseos y proyectos lleva al sobreviviente a una situación de aislamiento y de soledad.

de eventos pueden ser considerados potencialmente traumatizantes (págs. 3-12). Por otra parte, en *Más allá del principio del placer*, S. Freud (1992) ya había hablado de las secuelas que deja el trauma, calificándolas de *neurosis*, un estado que sobreviene al impacto abrumador e inesperado del *shock* y que tiene su manifestación onírica en cierta compulsión a la repetición en la que se “reconduce al enfermo [...] a la situación de su accidente, de la cual despierta con renovado terror” (pág. 12). Algunos ejemplos que el autor presenta son los casos de conmociones mecánicas y de accidentes ferroviarios que aparejaron riesgo de muerte. También, resalta el hecho de que numerosos casos de esta neurosis aparecieron en los soldados que regresaron de la Primera Guerra Mundial. En el caso de la experiencia de los campos de concentración nazis, son varios los elementos que causaron verdadero terror en los deportados: la violencia inútil, cuyo límite no se establecía por lo alto sino por lo bajo, la comunicación fallida y difícil, las precarias condiciones materiales de supervivencia, la degradación y humillación constantes, la pérdida de seres queridos, el hambre, la sed, entre otros. No obstante, Levi (2019a) no concuerda en todo con esta explicación. De acuerdo con el autor, es erróneo llamar *neurosis* a la afección que padecían prácticamente todos los prisioneros del campo de concentración, pues dicha denominación esconde el presupuesto de que la teoría elaborada y probada fuera del *Lager*, en el mundo civil, puede aplicarse sin pérdida esencial para explicar este malestar que asaltaba los sueños de los afectados. A diferencia de otros sueños, las pesadillas de los sobrevivientes no compensaban una carencia (lo cual debería pasar de acuerdo con el principio del placer), sino que, por el contrario, repetían o revivían la experiencia dolorosa del terror de Auschwitz. Decir que, según la economía del placer, el trauma puede ser considerado una forma de neurosis (una desviación de la experiencia), es para Levi (2019a) una interpretación imprecisa y simplista del malestar que agobia a los sobrevivientes; es como querer “aplicar los teoremas de la geometría plana a la resolución de triángulos esféricos” (pág. 543).

Aunque el aislamiento puede conducir a la soledad, lo característico de esta última es la sensación de abandono absoluto de toda compañía (Arendt, 2015a, págs. 635-638). El sobreviviente de la tortura vive una forma de soledad que no encuentra compañía en su dolor, es decir, no halla quien lo reconozca en cuanto alguien que sufre. La ausencia de compañía tiene que ver con la dificultad de hacer partícipes a otros, e incluso a sí mismo, de la realidad moral de su sufrimiento³. Para que el torturado pueda ser percibido por otros como alguien para quien el dolor está presente, aun después de la tortura, parece ser necesario que tenga alguna manera de manifestar públicamente su malestar. Sin embargo, el dolor es una de las experiencias más privadas e incommunicables que puede vivir un ser humano (Arendt, 2005, pág. 71). No hay, en sentido estricto, un contenido espiritual que pueda transformarse en palabras que haya surgido de la experiencia del daño. No hay un nombre o concepto, asimismo, que pueda recoger la experiencia de dolor del sufriente. La incapacidad de poner el dolor en palabras es la impotencia que acompaña al torturado. El silencio o, más bien, el enmudecimiento que se produce con la soledad ahonda en la herida, pues el sobreviviente no puede resolver la confusión que le ha dejado el ultraje.

Ahora bien, pese a que el dolor no puede ser comunicado, este hecho no es constatación de su inexistencia. Lo incommunicable y las frustraciones carecen de realidad sólo en el marco de una concepción representacional del lenguaje y de una comprensión fáctica de lo real. Como lo señala C. Caruth (1996), el trauma es “la historia de una herida que grita, que se dirige a nosotros en el intento de contarnos una realidad o una verdad que de otro modo no estaría disponible” (pág. 4). Esta verdad se refiere a una dimensión de la experiencia que, desde su

³ A. Margalit (2002) ve en los *Diarios* de V. Klemperer más que un compendio de descripciones sobre las vejaciones del terror nazi contra el pueblo judío durante los años de 1933 a 1945. Para el autor, la regularidad y el cuidado con los que Klemperer registra cada suceso en sus notas están motivados por el deseo de encontrar en el futuro una compañía con la que pueda establecer un vínculo moral. Esta esperanza era mínima pues, como lo cuenta el testigo, si sobrevivía, la represión nazi le impediría publicar su testimonio (Klemperer, 1995, pág. 7). Aunque estos escritos fueron publicados póstumamente y, de hecho, llamaron la atención de la opinión pública alemana hasta el punto de hacer parte del *Debate de los Historiadores* en la década de los 80s (Moreno Luzón, 2003, págs. 301-302), Margalit (2002) piensa que Klemperer tenía en mente principalmente a un lector cuando redactó sus notas: a *sí mismo* en un futuro (págs. 84-86). La importancia de que el Klemperer del futuro fuera el principal lector de sus diarios está relacionada con la necesidad que siente el Klemperer en el presente de sentirse acompañado en su dolor. De acuerdo con Margalit (2002), “existe una comunidad moral elemental entre el propio yo-mismo y el yo-mismo futuro que, según se espera, habrá de conservar una perspectiva moral” (pág. 86). Ciertamente, no siempre se dan las condiciones ni las oportunidades para encontrar este tipo de compañía consigo mismo, lo cual no tiene que ver solamente con la falta de recursos y de tiempo para, por ejemplo, dejar por escrito un diario. Como lo señala Levi (2019a), el impacto del daño en la víctima sobreviviente puede ser tal que destruye su capacidad de habla y de relación: “Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse” (pág. 542). Los *hundidos* están en una situación de abandono absoluto, pues no tienen la mínima compañía que un sobreviviente pudiera esperar que es consigo mismo.

inefabilidad e incomprendibilidad, reclama ser escuchada y comprendida (Acosta López M. d., 2017, pág. 91). Tomarse en serio esta verdad no se traduce en una suerte de sacralización del trauma que lleve a renunciar a las posibilidades de su elaboración⁴; por el contrario, implica asumir el reto de repensar de manera radical la relación entre memoria, experiencia y lenguaje:

¿Cómo relatar, representar y producir una narrativa de aquello que la mente experimenta como ese encuentro paradójico entre un exceso y una ausencia de experiencia? [...] ¿Qué posibilidades de memoria -y con ellas, de historia, y de crítica histórica- se abren a partir de una atención a esas fracturas de sentido ocasionadas por la estructura traumática? (Acosta López M. d., 2017, pág. 92; 95)

Al ser el trauma algo que afecta radicalmente la estructura de la experiencia, la invitación que se le hace a quien se dispone a escuchar los testimonios de los sobrevivientes consiste en aprender a acercarse a su realidad de un modo no-representacional: “desde ese lugar-no lugar abierto por la experiencia traumática, desde el evento que se inaugura justamente en aquella ‘incomprensión’, y desde la resistencia que el ‘lenguaje del trauma’ ofrece a la representación y a la clausura de sentido (pág. 91).

Pero, además y sobre todo, la invitación se resuelve en una demanda en favor de una respuesta frente al daño moral. Levi (2019a) es insistente en esta implicación cuando hace alusión al sentimiento de vergüenza de los salvados y cuando reprocha la actitud de los terceros que insisten en cerrar los ojos al sufrimiento de las víctimas (págs. 543-545). La soledad que siente una víctima sobreviviente no sólo está relacionada con la incapacidad de comunicar su sufrimiento, sino con la desilusión ante el desinterés o la indiferencia por parte de las demás personas frente a su dolor. Como lo señala J. Corbí (2012), ésta es una decepción que se produce debido a la no satisfacción de las siguientes tres expectativas sobre las cuales se suele basar gran parte de la confianza que tienen las personas en la hospitalidad del mundo humano:

- a) Nadie les causará ilegítimamente daño.
- b) Si alguien les causara ilegítimamente daño, otros les protegerán o vendrán en su ayuda.
- c) Si son dañados ilegítimamente, serán reconocidos como víctimas inocentes y serán cuidados como tales.

⁴ Para una crítica a la idea de lo sublime negativo a la que conduce la sacralización del trauma, pueden seguirse dos textos de D. LaCapra: *Historia y memoria. A la sombra del Holocausto* (2009) y *Sobre el acontecimiento límite: una interpelación a Giorgio Agamben* (2006a).

La soledad que viven los sobrevivientes luego del ultraje proviene en gran medida del hecho de que no pueden confiar en aquellos (amigos, conocidos e instituciones) que, pudiendo hacerlo, no acudieron en su ayuda ni intentaron protegerlos (expectativa b). El conjunto de motivos y circunstancias que pueden llevar a un agente de tercera persona a asumir esta posición está delimitado en lo esencial por el miedo y a la aversión a la sensación de indefensión (Corbí, 2012, pág. 50). La asimetría entre el poder absoluto del perpetrador y la impotencia completa de la víctima produce en los agentes de tercera persona la sensación de que nadie está a salvo, de que para ellos las expectativas que aseguran su confianza en la hospitalidad del mundo también pueden derrumbárseles (pág. 50). Pero, además, junto a tal sensación está el temor ante la culpa que deviene como resultado de la impotencia del agente de tercera persona, en tanto habitante del mismo mundo, para satisfacer las demandas que legítimamente le hace la víctima: “la conciencia de este fracaso confirmaría su propia contribución a la inhumanidad del mundo en el que habita” (pág. 50). Al agente de tercera persona, incluso, puede resultarle más fácil y menos costoso desconfiar en la inocencia de la víctima que desacreditar al mundo en el que ha encontrado cierta comodidad y una relativa seguridad⁵. Y es esta actitud, que causa la desilusión frente a la expectativa c), lo que hace que, como lo señala el testimonio de Améry (2013), la fe que ha perdido la víctima en la humanidad difícilmente pueda restaurarse (pág. 107).

1.1.2 Dar testimonio del daño: el testigo moral

Otro aspecto del testimonio del daño que conviene analizar concierne a los énfasis, límites y propósitos que acompañan el acto mismo de dar testimonio. En los testimonios de los sobrevivientes parece haber, al menos, tres asuntos involucrados que en cada caso particular reciben una configuración única: 1) información sobre los hechos (lo que pasó), 2) una experiencia muy personal del trauma (lo que *le* pasó a la víctima sobreviviente), y 3) una

⁵ Recientemente han aparecido en *YouTube* diversas entrevistas a exmilitares implicados en las labores de inteligencia en la dictadura argentina, víctimas de los centros clandestinos de detención y funcionarios del archivo provincial de la memoria. Estas entrevistas divergen en el formato empleado y en la edición, lo cual puede suscitar diversas discusiones en torno a cómo representan históricamente los casos de tortura. Sin embargo, más que el formato empleado, resultan inquietantes algunos comentarios que dejan los espectadores en el canal: “El relato me hace pensar que eran [léase, “no eran”] todos inocentes [...] si fuera verdad ¿cómo es que todos los jefes guerrilleros están vivitos y llenos de guita?”, “Es todo raro porque nadie explica bajo de qué acusación lo llevaban a ese centro clandestino”. “Concuerdo, nadie dice por qué motivo es llevado” (Secretaría de Extensión - UNC, 2017). En mi opinión, comentarios como los anteriores son una muestra de la tendencia a anteponer la duda sobre la inocencia de las víctimas a la cuestión, no menor, sobre el modo en que los terceros deben responder a sus demandas. Esta última cuestión termina siendo soslayada por la afirmación según la cual la confrontación entre opositores políticos es un conflicto entre “partes enemigas”, pues la sospecha sobre la inocencia de la víctima y, por consiguiente, de la realidad moral del daño que ha padecido viene a servir como un modo de legitimar la violencia contra la población civil. Este aspecto será discutido con mayor atención en siguiente capítulo.

denuncia de las injusticias cometidas (que actualiza el daño, asigna responsabilidades y demanda justicia) (Mate Rupérez, 2003c, pág. 237). Si bien estos tres asuntos están implicados en tales testimonios, lo que cuenta un sobreviviente no siempre hace énfasis en el mismo asunto. Esto obedece principalmente a la capacidad y a la disposición del sobreviviente para dar testimonio del daño que ha padecido. Algunas limitaciones tienen que ver con el hecho de no contar con una visión de conjunto que le permita al sobreviviente captar y describir las circunstancias que rodearon los hechos victimizantes (motivos, actores, complicidades, entre otras). Otras, hacen alusión a la confusión que produce en ella la violencia, pues, como se observa en el apartado anterior, su impacto resquebraja los parámetros normales en los que se teje la cotidiana confianza en el mundo. En efecto, cuanto más fuerte y directa es la exposición de una persona a la violencia, más incomprensible y confusa resulta para ella su experiencia del daño. A este impacto se le suman la aversión al sufrimiento que produce revivir la experiencia traumática y la soledad que proviene tanto de su incapacidad para expresar dicho dolor, como de la desconfianza frente a aquellos que no satisfacen sus expectativas respecto de la hospitalidad del mundo humano. Por estas razones, los testimonios de los sobrevivientes divergen en los énfasis y propósitos y suelen estar marcados por muchos hiatos y silencios que hacen de sus narrativas relatos llenos de interjecciones, onomatopeyas, disgresiones y vacíos.

Levi (2019a) presenta una descripción del universo concentracionario que permite entrever algunas de estas divergencias en los testimonios de los sobrevivientes. El autor afirma que hay en general dos grupos de personas que se salvaron en los campos de concentración. El primero, la gran mayoría dentro del *Lager* y una minoría exigua en los sobrevivientes, son los prisioneros que se salvaron por circunstancias fortuitas, pues lo normal era que hubieran muerto junto a los demás⁶. Algunos de ellos tocaron fondo, vieron a la Gorgona y regresaron enmudecidos. Su capacidad de observación quedó paralizada por el sufrimiento y la exposición directa e intensa a la violencia. Estos sobrevivientes, junto con las víctimas mortales, son para el autor los verdaderos testigos de la barbarie, los que apuraron hasta el fondo el cáliz del sufrimiento y no pueden contar su experiencia. Otros sobrevivientes, en cambio, si bien no tocaron fondo, carecieron de una visión general de la estructura del mal que los rodeaba, de tal modo que no pudieron formarse una imagen de la misma. La imposibilidad de hacerse esta imagen estuvo relacionada con factores como la difícil comunicación en el campo que no les permitía saber, ni siquiera, en qué lugar estaban y la urgencia de satisfacer las necesidades vitales que reclamaba toda su atención (págs. 475-484).

⁶ Como es el caso de Simon Srebnik, sobreviviente del campo de exterminio de Chełmno, con el que comienza el Film de Claude Lanzmann, *Shoah* (1985). A Srebnik le perdonaron la vida por un tiempo gracias a su melodiosa voz y a la agilidad que le permitía ganar las competiciones organizadas por los soldados para su diversión.

Quizá podría decirse que el énfasis puesto en el testimonio (cuando lo hay) de estos sobrevivientes, está más del lado de la experiencia de sufrimiento que del reclamo de justicia y de la información sobre los hechos.

Debido a que esta experiencia puede ser calificada como traumática, lo que se trae al presente cuando se reactualiza con el testimonio es la confusión que deja como secuela el impacto de la violencia de los *Lager*. El campo de concentración, como lo señala Levi (2019a), no era un buen observatorio para conocer la estructura del mal que allí operaba. Quienes tuvieron una mejor posibilidad de hacerse una imagen de conjunto fueron los prisioneros “privilegiados”. En este segundo grupo de sobrevivientes se encuentran aquellos que obtuvieron alguna clase de privilegio debido a que se doblegaron ante las autoridades del campo y colaboraron con ellos. Quizá el ejemplo más claro de estos sobrevivientes lo constituyen aquellos que fungieron como jefes de escuadra de trabajo (*Kapos*). A causa de los intrincados motivos y circunstancias que rodearon su aquiescencia, la gran mayoría de estos sobrevivientes no han dado testimonio o lo han hecho manteniendo la ambigüedad que implica el grado de responsabilidad de su colaboración (págs. 501-510)⁷.

Pero, también, están en este segundo grupo aquellos sobrevivientes que han tenido la habilidad y la suerte de llegar a un lugar de observación privilegiado sin doblegarse. Un ejemplo de ellos son los prisioneros que trabajaban como electricistas o en oficios similares; en general, labores que les permitían desplazarse por todo el campo y tener algo de información sobre su estructura y su funcionamiento. De acuerdo con Levi (2019a), los mejores historiadores del *Lager* han surgido de este pequeño grupo. Entre ellos, están los prisioneros políticos, que contaron con un acceso relativamente fácil a datos y documentos y, en general, con un trasfondo cultural para interpretar los hechos que presenciaron. Su testimonio no hace tanto énfasis en la experiencia personal del daño, ya que conecta la denuncia de la injusticia con la información sobre los hechos. Para ello, en algunos casos, los testigos políticos tenían la faceta de espectadores que frente a los acontecimientos se posaban como lo hace una especie de cronista, registrando meticulosamente lo que estaba pasando, sin dejar de lado la complejidad del campo. Debido a que para este tipo de descripción no se requiere de la experiencia personal, estos sobrevivientes solían testificar en tercera persona. En otros casos, el testigo político se organizaba y formaba parte de asociaciones clandestinas de prisioneros con la fuerza y la posibilidad de actuar en defensa y en favor de sus compañeros (págs. 481-482). En términos generales, los testigos políticos no sitúan el valor de sus testimonios en sí mismos, sino que lo hacen de una manera instrumental; es decir, por el

⁷ La actitud de callar, ya sea para no exponer sus actos al juicio de un tercero que no estuvo bajo esas condiciones o como modo de evadir la autorreflexión sobre ellos, es uno de los silencios negativos que pueden encontrarse en los testimonios de los sobrevivientes (Thiebaut, 2017, pág. 234).

papel que podían desempeñar en los discursos que develan y confrontan la estructura del mal (Margalit, 2004, pág. 167). Para esta clase de prisioneros políticos su testimonio representaba “un acto de guerra contra el fascismo” (Levi, 2019a, pág. 482).

En este punto, podría hacerse la pregunta de si el testimonio del propio Levi es el de un “testigo político”. En mi concepto, no creo que lo sea. Aunque su testimonio contiene información de los campos y es, a la vez, una denuncia de la injusticia que allí se vivió, Levi no busca evidenciar solamente cómo fue esa estructura malvada que causó tanto dolor y sufrimiento, sino contar cómo se sintió haber estado allí. Las descripciones que hace del campo están antepuestas al modo en que conecta la experiencia personal del daño con la denuncia de la injusticia cometida. Esto marca un énfasis, distinto al que el testigo político le imprime a su testimonio, que puede notarse en la forma en que organiza su texto, pues para el autor es indispensable comenzar hablando de la dificultad que comporta recordar los ultrajes y de la connotación moral del dolor que trae consigo dicho recuerdo. De acuerdo con Levi (2019a), si bien el ultraje y su recuerdo afectan tanto a quien lo padece como al que lo provoca, el dolor de este último es, en términos morales, muy distinto del que sufre la víctima sobreviviente (pág. 486). En efecto, aunque los dos, hablando metafóricamente, caen en la misma trampa, “es el opresor, y sólo él, quien la ha preparado y quien la ha hecho desaparecer, y si sufre, es justo que sufra; pero es inicuo que sufra su víctima, que es quien sufre, aun a decenios de distancia” (Levi, 2019a, pág. 486).

El énfasis puesto en el significado moral de la experiencia personal del daño lleva a considerar otro sobreviviente de los campos: el testigo moral⁸. La expresión *testigo moral* es con-categorématica. Esto quiere decir que su significado no se obtiene de la conjunción de los términos *testigo* y *moral*, sino que la expresión misma *testigo moral* tiene sentido por sí sola. Alguien puede ser testigo y ser moral pero no por ello ser un testigo-moral, como el caso de quien hace un reportaje de un acto de guerra y lo hace con honestidad (Margalit, 2002, págs. 75-110). El caso paradigmático de testigo moral es aquel que ha tenido una experiencia de primera mano del daño causado por un poder malvado y que, pese a la gran dificultad o el riesgo que puede traer consigo hablar de ello, cuenta con la disposición y la capacidad para dejar constancia en su testimonio de la afectación que dicho poder le ha provocado. Esto quiere decir que aunque el testigo moral es una víctima sobreviviente, no todo sobreviviente es un testigo moral. Algunos que no pueden serlo son aquellos que han sufrido tanto que “han perdido la palabra y hasta el soporte del habla” (Mate Rupérez, 2003d, pág. 225). Otros no son testigos morales porque, aunque pueden hacerlo, no tienen la disposición de hablar de lo ocurrido. Además, al igual que el testigo político, el testigo moral busca desenmascarar

⁸ Cabe aclarar que Levi no utiliza esta expresión para indicar este otro grupo de sobrevivientes. Traigo a colación este término del análisis que hace A. Margalit sobre la obra de Levi (2002, págs. 92-95).

el mal; pero, a diferencia de aquel, la faceta del daño que intenta develar está relacionada particularmente con el significado moral de su experiencia personal en tanto víctima. Este enfoque hace que su testimonio del daño tenga una orientación moral, aún si, en calidad de víctima, este testigo ha tenido que hacer concesiones morales para poder sobrevivir, sobretodo, si sobrevive para dar testimonio (Margalit, 2004, págs. 75-110). De ahí que no sean testigos morales aquellos que hablan de la experiencia del daño con el propósito de entretener, llamar a la guerra u otros fines similares; para el testigo moral es indispensable el valor en sí mismo del testimonio, la experiencia de primera mano del daño y una clara orientación moral (2002, págs. 75-79).

El testigo moral es, asimismo, un agente especial de recuerdo compartido. Lo que hace especial al testigo moral, en tanto agente de recuerdo, es el modo en que su testimonio particular concreto se dirige a una comunidad de memoria⁹. En este acto de dar testimonio puede sucederle al testigo moral que se tropiece con el hecho de que su experiencia personal del daño es inefable. En este caso, el testigo moral se encuentra a medio camino entre la palabra y el silencio, pues siente que no debe callar pero, a la vez, no puede decir todo lo que *le* ha ocurrido (Mate Rupérez, 2003d, pág. 237). Pese a la inefabilidad de su experiencia del daño, el testigo moral sabe que esta última ostenta una realidad moral que debe incidir en la forma en que una comunidad de memoria constituye sus recuerdos compartidos¹⁰. Aun cuando sienta también que su daño es irreparable, para este testigo dicha realidad moral no debe prescribir con el paso del tiempo. Con su testimonio, el testigo moral denuncia el daño moral y demanda justicia. En algunas ocasiones y con mucha dificultad, estas denuncias y demandas se hacen en clave de diálogo y, entonces, el testigo moral guarda la sobria esperanza de que una comunidad moral, quizá en otro tiempo y en otro lugar, atienda sus reclamos (Margalit, 2004, págs. 80-86)¹¹. Pero en otras ocasiones las denuncias y demandas toman la forma de un resentimiento no vengativo ante la sensación de que el mundo parece organizarse

⁹ Este aspecto se desarrollará con mayor atención en la segunda parte de este capítulo.

¹⁰ De acuerdo con Margalit (2002), la autoridad del testigo moral proviene entre otras cosas de la capacidad de describir el daño. “Esta capacidad no excluye para nada que lo que el testigo exprese desemboque finalmente en la constatación de lo indecible que es la experiencia del mal radical. *Una* posibilidad de expresar lo indecible consiste en buscar refugio en el momento *previo* y en el momento *posterior* al suceso atroz” (pág. 95). Como se observará más adelante, W. Benjamin propone otro modo de expresar lo inefable a la luz de la noción de *narración* como forma artesanal de comunicación.

¹¹ Como lo señala Margalit (2002), ésta es la esperanza del náufrago perdido en una isla que, aunque sabe de las poquísimas probabilidades que tiene de ser salvado, escribe su petición de auxilio y la lanza dentro de una botella al mar. En este caso, la esperanza que tiene el testigo moral es la de que el testimonio de algo que no parece ser posible, el mal radical, pueda encontrar un lugar de primer orden en la reflexión de la conciencia moral de las personas fuera del campo, pese al océano de discursos, experiencias, temores y actitudes que los separa, y en el que su relato puede divagar sin rumbo fijo (pág. 84).

después de la catástrofe sin reconocer en el fondo que el daño que le han causado posee un significado moral que no prescribe (Mate Rupérez, 2003c, pág. 185)¹².

Como pasa con el silencio y la palabra, el testigo moral puede encontrarse a medio camino entre el resentimiento y la esperanza: si bien ha perdido la fe en la humanidad, también sabe que callar es un modo de abrirle la puerta a soluciones políticas e interpretaciones de la historia que se construyen sobre la base del olvido. Ambas situaciones son posibles y hasta podrían coexistir en algunos casos. Con todo, no es adecuado forzar el testimonio del testigo moral hacia un lado u otro, pues la potestad para darle sentido a su experiencia de sufrimiento es exclusivamente suya y es intransferible (Uribe Botero, 2019, pág. 159). Por supuesto, esta potestad no exime de responsabilidad moral a los demás agentes; la perspectiva de tercera persona, por ejemplo, está llamada a escuchar atentamente lo que intenta decirse en el testimonio del daño, a juzgar reflexivamente el daño causado a la víctima y a emprender acciones que propendan por la reparación de sus vidas dañadas. No obstante, aun cuando pueda imaginarse una situación en la que la comunidad ha sabido escuchar y ha reestablecido sus relaciones éticas en virtud de las demandas del sobreviviente, la prerrogativa de decidir si hubo o no reparación es exclusivamente de éste último y no de los otros agentes.

Pero, entonces, ¿es Levi un testigo moral? La respuesta a esta pregunta podría ser afirmativa, siempre y cuando se estén considerando los relatos en los que el autor habla de su propia experiencia directa del daño. No obstante, Levi (2019a) dice que los “salvados” han intentado, con mayor o menor sabiduría, contar no solamente su destino, sino también el de los demás, precisamente el de los *hundidos*, hablando por ellos, por delegación (pág. 542). Luego, en la pregunta anterior está implícita la inquietud de si un sobreviviente que ha visto el sufrimiento de otro puede ser considerado un testigo moral. Pienso que puede serlo si, habiendo presenciado el sufrimiento de otras víctimas, siente el compromiso de testimoniar lo que les ha sucedido a ellas. Debido a que en la primera circunstancia hay una experiencia de primera mano y en la segunda, no la hay, el primer caso es menos controversial que el segundo.

¹² En el prólogo a la segunda edición de *Más allá de la culpa y la expiación*, redactado después de trece años de haber sido publicado por primera vez el libro, Améry (2013) señala que lo que lo motivó a escribirlo fue la sensación de que se estaba amortizando el pasado. Dice al respecto: “Despejar toda sombra de duda implicaría también liquidar, archivar los hechos para poder incluirlos en las actas de la historia. Precisamente para que esto no ocurra he escrito mi libro. Nada se ha resuelto todavía, ningún conflicto se ha neutralizado, la memoria no ha interiorizado su pasado. Lo que ha sucedido, ha sucedido. Pero el hecho de *que* haya sucedido no es fácil de aceptar. Yo me rebelo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que congela históricamente lo incomprendible y con ello lo falsea del modo más vergonzoso. Ninguna herida ha cicatrizado, y lo que en 1964 parecía a punto de sanar vuelve a abrirse como una pústula” (pág. 46).

Cabe entonces la inquietud de si una persona que no es propiamente un sobreviviente sino un testigo ocular, puede ser considerado un testigo moral. Para intentar responder a este interrogante, Margalit (2004) trae a colación el caso de una enfermera en Estambul que observó desde su ventana la masacre de los armenios y que, con un gran riesgo, asumió como un compromiso personal la tarea de testimoniar al mundo lo que había presenciado. Para el autor, ella puede ser considerada una testigo moral, pues su testimonio no es el del reportero de guerra que encuentra una historia interesante para narrar, sino el de quien se acerca al acontecimiento traumático con propósitos morales (págs. 77-78). Sin embargo, conviene advertir que casos como los de esta enfermera no son considerados los casos más incontrovertibles o centrales. El caso paradigmático es, de acuerdo con el autor, el de “aquel que experimenta sufrimiento, que no sólo es observador sino también víctima” (2002, pág. 150).

Tampoco son incontrovertibles aquellos testigos como los que constituyen las comisiones de investigación y estudio (como el GMH), cuya tarea consiste en documentar el daño causado por la guerra; no son testigos directos y tampoco han tenido una experiencia de primera mano del daño. Quizás por esta misma razón se justifica evaluar el modo en que se acercan estas comisiones a los testimonios de los sobrevivientes. Un sobreviviente, que es al mismo tiempo un testigo moral, busca que quien escucha su testimonio sea también testigo moral. Esto es, aquel que da testimonio de una experiencia de daño moral y que es juez de una injusticia que se resiste a ser olvidada (Mate Rupérez, 2003c, pág. 180). Si quien escucha es indiferente a este propósito, puede incurrir en el riesgo de trivializar la dimensión del daño; es decir, restarle importancia al modo como el daño de la víctima abre un hiato en las palabras que intentan nombrarlo y en las acciones reparadoras que responden a su demanda de justicia. Es por esta razón que, aunque una comisión de investigación y estudio no es un caso incontrovertible, precisamente por ello, por lo controversial que puede resultar la manera en que se acerca y se compromete con el sufrimiento de las víctimas, es que es importante valorar su papel como testigo¹³. Permitirse ser un testigo moral supone una condición sobre la que ya Benjamín (2018c) advertía en *El Narrador*: “cuanto menos pendiente de sí mismo está el que escucha [de sus esquemas representativos y de su particular forma de ver la realidad], tanto más profundamente se graba en su memoria lo que está escuchando” (pág. 233). Ésta es una

¹³ En este sentido, vale la pena tener en cuenta lo afirmado por Margalit (2004), luego de presentar los rasgos que caracterizan el testigo moral. Haciendo referencia al Comité para la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica afirma el autor que esta comisión notó cómo en los testimonios de los sobrevivientes que narraban la experiencia del *apartheid* había mucho más que la reconstrucción de los hechos: “lo que esperamos de un testigo moral es una elucidación del carácter obscuro y siniestro del sacrificio humano, y de la tortura y la humillación infringida por regímenes malvados. El testigo moral no es el agente más indicado para ofrecer una explicación causal y funcional del mal. Para este rol, quizá el más indicado es el testigo político [...] Ellos [el CVRS] sintieron, creo, esta necesidad de elucidación, pero usaron términos equivocados para esto: *verdad social*, *verdad narrativa*, *verdad reparadora*. Esto hizo parecer la verdad, la verdad real, como una noción muy flexible” (pág. 170).

condición que, además, consigue preservar una cuota de silencio en lo que se dice respecto de quien sufre. Y es justamente el compromiso de cuidar esta cuota de silencio –compromiso que se adquiere una vez se decide documentar la guerra a partir de los testigos directos de la barbarie– lo que me lleva a preguntar por el modo en que el GMH se relaciona con los testimonios de las víctimas sobrevivientes en *¡Basta ya!*¹⁴

1.1.3 La recepción del testimonio: acallar y ser indiferente

El propósito del testigo moral de develar con su testimonio la faceta moral del daño conlleva a analizar cómo se da la recepción del mismo en las comunidades a las que éste se dirige. Siguiendo un poco la idea que plantea C. Thiebaut (2017), al respecto pueden darse algunas respuestas positivas, con la capacidad de cuidar quien sufre, o negativas, debido a que ahondan en la herida (págs. 219-222). Una respuesta positiva es, por ejemplo, el silencio respetuoso ante lo que dice o calla el sobreviviente. Este es un tipo de silencio que reconoce la asimetría entre la experiencia inefable del daño y lo que desde la perspectiva de tercera persona puede decirse acerca de ella¹⁵. Otras respuestas, en cambio, constituyen silencios negativos, que, junto con el ultraje, causan daño o lo hacen más doloroso. A continuación me centro en dos situaciones de silencio negativo: por un lado, los intentos de *acallar* el testimonio por cuenta del victimario y, por otro, la postura de *indiferencia* que asumen algunos terceros.

La tentativa del victimario de acallar el testimonio del sobreviviente es notoria en los intentos deliberados de desaparecer las pruebas materiales y testimoniales de su crimen¹⁶. Pero, también, este silencio negativo está en el origen mismo de sus actos violentos. En efecto, con la monstruosidad del crimen, el victimario produce terror. Las personas que han sido expuestas directamente al terror quedan mudas o no pueden expresar su experiencia con facilidad. Por su parte, aquellos que no lo han vivido en primera persona, perciben el terror como una amenaza de la que desean escapar. El terror dificulta la constitución del vínculo entre el testigo y el escucha: el sobreviviente tiene bastantes dificultades para contar su experiencia del daño y las demás personas evitan lo más posible cualquier circunstancia que los acerque a la posibilidad de tener que vivir el horror en carne propia. Donde domina el terror extremo, el testigo pierde posibilidades de ser escuchado debido al miedo que dicho

¹⁴ Esta pregunta es abordada directamente en el tercer capítulo de este trabajo.

¹⁵ En la segunda parte de este capítulo abordo la manera en que el testimonio del testigo moral propone una forma de recuerdo personal y compartido en la que se expresa este silencio positivo, y en los siguientes dos capítulos profundizo en lo que implica preservar esta cuota de silencio del daño moral para el trabajo de la memoria histórica.

¹⁶ Levi (2019a) cuenta que al terminar la guerra los líderes nazis destruyeron los edificios y los archivos de los *Lager*, y los “detentores de secretos”, aquellas personas que de un modo u otro podían ofrecer información de los hechos, intentaron ser silenciados mediante el destierro, el asesinato y la amenaza (págs. 475-478).

régimen suscita en quienes prefieren cuidar de su propia integridad y no correr el riesgo de compartir el destino de la víctima. Sordos frente al testimonio del daño y separados de la realidad del sobreviviente, quienes ostentan una relativa seguridad y comodidad tienden a considerar improbables los actos monstruosos del victimario. Esta improbabilidad genera una estela de incredulidad en la sociedad frente al daño. Como lo señala Arendt (2015), “la misma inmensidad de los crímenes garantiza que los asesinos, que proclaman su inocencia con toda clase de mentiras, serán más fácilmente creídos que sus víctimas, quienes dicen la verdad” (pág. 591).

Si del lado de los perpetradores se observan las justificaciones a los intentos de acallar los testimonios de los sobrevivientes, se podrían encontrar diversos motivos que cavilan entre el intento de liberarse de la culpa y la tentativa de rehuir a la responsabilidad jurídica, histórica, política y/o moral de sus actos violentos¹⁷. Desde el punto de vista de la víctima, este silencio negativo está lejos de ser justificable. No sólo porque los motivos que los agentes del daño tratan de presentar como razones son, justamente, eso: motivos que, al desconocer la perspectiva de la víctima, no llegan a ser justificaciones¹⁸. Las estrategias que entorpecen el reconocimiento de la verdad que muestra la experiencia traumática de la víctima ahondan en el daño, terminan por hacerlo más intenso, más difícil de nombrar y de elaborar. La pesadilla de la que habla Levi (2019a) da cuenta de esta situación: los sueños de los prisioneros del campo de concentración no eran atormentados solamente por lo traumático de los vejámenes recibidos, sino por la desesperación que les producía la idea de que, aunque pudieran contar lo que habían vivido, no serían creídos (págs. 475-476).

Desafortunadamente, lo descrito por Levi es realidad para muchos sobrevivientes. Quizá no tanto en el sentido de que no encuentran un medio para hablar de lo ocurrido, ni un público que los oiga (como sucede en los lugares en los que domina el terror extremo), sino porque este contexto de comunicación puede resultar hostil, dado el contenido de sus testimonios. Algunas veces, esta hostilidad se refleja en la ausencia de recursos suficientes en el lenguaje cotidiano para nombrar ciertos actos de barbarie y, en otras ocasiones, en la tendencia a censurar abierta o soterradamente el conocimiento público de las circunstancias que rodean el daño. La hostilidad del contexto de escucha es una suerte de mecanismo de defensa frente a la verdad moral que expone el sufrimiento del sobreviviente. Como lo señalé anteriormente,

¹⁷ Conviene precisar que las motivaciones que condujeron al nazismo a causar el horror que vivió Levi en los campos de concentración implican análisis mucho más profundos como los que pueden encontrarse en H. Arendt (2015) y Th. Adorno (2005).

¹⁸ De acuerdo con Uribe Botero (2009), “a diferencia de los motivos, las razones suelen incluir no solo la situación en la que se encuentra un agente, sino la situación en la que tiene lugar la acción, que, de suyo, incluye a los objetos de las acciones (las víctimas). Por lo tanto, allí en donde en una explicación sobre una acción no hay lugar para que las razones de quienes son objeto de una acción sean también tenidas en cuenta, no hay tampoco una justificación” (pág. 151).

esta verdad es incómoda, genera miedo y aversión en quienes la perciben como un elemento que no cuadra con sus convicciones e intereses, para quienes les resulta chocante y ajena a sus creencias y a sus maneras de ver la vida.

Por lo general, esta incomodidad es sobrellevada mediante la indiferencia, es decir, a través de la actitud de apatía, desinterés o impasividad frente al sufrimiento de las víctimas y a las circunstancias que rodean los actos del victimario. Quien es indiferente ante el testimonio del sobreviviente, guarda un silencio cómplice que agrava el daño y que puede notarse en lo que Levi (2019a) denomina “ignorancia voluntaria”. De acuerdo con el autor, “hay quien ante la culpa ajena o la propia se vuelve de espaldas para no verla y no sentirse afectado [...] con la ilusión de que no ver fuese igual que no saber, y que no saber les aliviase la cuota de complicidad y connivencia” (págs. 543-544). La lógica con la que parece operar quien ignora voluntariamente el daño puede estructurarse del siguiente modo:

P1: Si no veo las circunstancias que rodean al daño, entonces no podría saber qué pasó.

P2: Si no puedo saber qué pasó, no podría sentir afectación alguna por lo ocurrido.

P3: Ante lo que no sé ni me afecta es mejor guardar silencio.

P4: El silencio que guardo está determinado por un factor que no controlo: no poder saber ni sentirme afectado.

P5: Todo acto involuntario escapa a responsabilidad moral.

P6: Por tanto, mi silencio no es reprobable moralmente. (págs. 543-544)

No obstante, en este argumento hay algo que es cuestionable epistémica y éticamente. Aunque las estrategias del victimario para ocultar la criminalidad de sus actos hayan tenido tanto éxito como para que fuera prácticamente imposible saber qué sucedió y qué le pasó a la víctima, esto no implica que los agentes de tercera persona, sobretodo en condiciones que no sean las del terror extremo, no deban mover un solo dedo para intentar averiguarlo y para reflexionar sobre su significado moral. Hay grandes misterios que han acompañado al ser humano desde hace tiempo y, sin embargo, su magnitud nunca ha impedido totalmente gastar esfuerzos y gestionar recursos para tratar de saber. A pesar de que su carácter inefable haga del daño causado a la víctima uno de estos grandes misterios, los agentes de tercera persona pueden disponer su atención y, hasta donde les sea posible, los medios para acercarse a él y a las circunstancias que lo rodean. Si un agente de tercera persona considera verdadero afirmar P1 y P2, lo hace porque decide hacerlo, y lo que elige es, más bien, vivir en una ilusión. Lo cuestionable epistémicamente es la creencia de que elegir no ver implique no poder saber, y que esto último conlleve a no sentir nada al respecto. Lo que es reprochable éticamente es la manera en que la justificación moral de la disposición voluntaria a guardar silencio, lejos de admitir su connivencia con el daño, intenta tomar fuerza de una ilusión. Dicho de otro modo, el silencio de quien decide callar es cómplice, pues su punto de partida es la disposición

voluntaria a no poner la atención debida a las circunstancias que rodean el daño, aun cuando esté en su capacidad la posibilidad de hacerlo (Uribe Botero, 2009, pág. 86)¹⁹.

Cabe advertir que la perspectiva de tercera persona no está representada solamente por los ciudadanos de a pie. En esta perspectiva están incluidas las instituciones públicas y privadas que tienen un rol en alguno de los diferentes sectores de la sociedad (la educación, la economía, la industria, la religión, entre otros). En el campo de la actividad científica y académica se puede reflexionar, por ejemplo, sobre hasta qué punto se presenta cierta indiferencia frente al sufrimiento de las víctimas. Esta no es una inquietud que se centra únicamente en las afectaciones probables que puede ocasionar el uso indebido de artefactos, procesos y/o conocimientos²⁰. Además de la reflexión moral sobre estos usos y del modo como se ven implicados en la victimización, la inquietud busca analizar la manera en que la teoría y la metodología resultan o no indiferentes frente a la experiencia del daño y su realidad moral.

Al respecto, tengo en mente el trabajo de las disciplinas socio-históricas y también del pensamiento filosófico, que se consagra a comprender las implicaciones de la violencia en el ambiente social y cultural de un determinado contexto. De acuerdo con T. W. Adorno (2005), después de Auschwitz la investigación fáctica (que se desarrolla en el ámbito de lo descriptivo) y la reflexión contrafáctica (que tiene lugar en lo normativo) no pueden desplegarse sobre la base del desconocimiento de la verdad que devela el sufrimiento de las víctimas (págs. 331-334). La *experiencia de la ausencia de experiencia* se resiste a ser reducida a un dato o una representación conceptual. Pero, también, dicha experiencia concreta y negativa del daño moral se resiste a la construcción de un sentido que sea irradiado por una

¹⁹ Una de las pruebas del carácter voluntario de esta disposición es la actitud de impasividad que suele acompañar la petición de excusas: “no sabía que mi silencio acarrearía esos resultados”. Allí donde la solicitud de indulgencia viene acompañada de tal impasividad, además, difícilmente puede concederse el perdón (Uribe Botero, págs. 84-85).

²⁰ Cada vez tienen más sentido las reflexiones sobre la responsabilidad social que trae consigo la actividad científica. En el caso que acá compete, la valoración moral sobre la ignorancia voluntaria puede extenderse hacia el tipo de actos de las comunidades científicas que deciden desconocer los usos posibles que puede tener la creación de un artefacto o de determinado proceso. No es fácil rehuir la responsabilidad moral por estos usos argumentando el hecho de haber ignorado una circunstancia, esto es, su posible aplicación para causar daño. De ello dan cuenta, por ejemplo, las diversas polémicas frente a la vigencia de empresas desarrolladoras de productos químicos que han sido usados como armas en el asesinato de civiles. Como lo cuenta El País, en mayo del 2005 Alemania inauguró un monumento al Holocausto ubicado justo en el centro de Berlín. Dentro de las polémicas más fuertes a las que esto dio lugar estuvo la de que la proveedora de un líquido para tratar las estelas y evitar las pintadas era la misma empresa Degussa que estuvo implicada en la producción del Zyklon B, el gas con que se ejecutaba a las víctimas en los campos de exterminio nazis (Comas, 2005).

trascendencia establecida afirmativamente (pág. 331)²¹. Si la actividad del pensamiento no se torna auto-reflexiva, “si no se mide con lo más extremo, lo cual escapa al concepto, es de antemano de la misma especie que la música de acompañamiento con que a las SS les encantaba cubrir los gritos de sus víctimas” (pág. 334).

En el caso del trabajo de la memoria histórica, la auto-reflexión de la que habla Adorno (i.e. la capacidad del pensamiento de pensar contra sí mismo) busca evaluar críticamente hasta qué punto y/o de qué forma la realidad moral del daño causado a las víctimas es tenida en cuenta en sus consideraciones. No se trata con esto de una cuestión de simple empatía. Si las ilusiones pueden ser vistas como falsas creencias sobre lo que está comprendido en la totalidad de lo real, entonces una suerte de recuerdo del pasado traumático que no acoja la perspectiva de la víctima sería un trabajo en el que subsiste una ilusión respecto de la realidad moral de dicho pasado. Si, además, la indiferencia frente al sufrimiento ajeno está motivada por la relativa comodidad que traen consigo las ilusiones (como pasa con la ignorancia voluntaria), este trabajo de memoria histórica también podría promover un silencio cómplice respecto del daño causado a las víctimas. La verdad de estas afirmaciones, no obstante, depende de la posibilidad de señalar que el daño, en tanto fenómeno moral, no es irreal y que la realidad del pasado traumático no se reduce a la facticidad de los hechos victimizantes, pues lo que la vida dañada de la víctima expresa es, entre otras cosas, que en tales acontecimientos está la sombra de un proyecto de vida que ha sido injustamente frustrado, de un deseo de felicidad que no llegó a ser satisfecho. Tal es propósito del testigo moral cuando da testimonio: desenmascarar la realidad moral del daño y resistirse a la tendencia de algunas formas de recuerdo personal y/o compartido que trivializan su significado o buscan integrarlo a sentidos que le son ajenos.

²¹ Para Adorno (2013), en la noción hegeliana del “movimiento del concepto” está presente la idea de que en cada una de las determinaciones singulares a las que puede llegar el pensamiento se hace visible la no-identidad, esto es, el hecho de que el pensar y su objeto no coinciden (pág. 41). La imposibilidad de conceptualizar el dolor sería una muestra de la limitación del pensamiento, de la no-identidad de las determinaciones del pensamiento con respecto al movimiento dialéctico entre la realidad y el concepto. Sin embargo, lo que le parece problemático a Adorno es que, de acuerdo con el programa de la dialéctica hegeliana, el compendio de todas las determinaciones a las que puede elevarse en general el pensar produce en sí mismo la identidad absoluta. Esto quiere decir que “las contradicciones quedan, a un tiempo, vivas y superadas en el pensar en general como un todo” (pág. 41). La observación de Adorno (1984) en *Dialéctica negativa*, según la cual la sensibilidad de Auschwitz “condena al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia tal y como es irradiado por una trascendencia establecida afirmativamente” (pág. 361), tiene como propósito señalar que esta afirmación hegeliana de que “lo verdadero es el todo” aplicada al daño moral, implicaría atribuirle un sentido afirmativo y universal a la experiencia concreta y negativa de sufrimiento de la víctima. Esta construcción universal de sentido afirmarí lo que el autor denomina “negatividad absoluta”, la aniquilación de lo concreto de la vida de las personas como *telos* de la praxis humana, que ayudaría ideológicamente a la permanencia de un estado de cosas immanente a la sociedad en el que de hecho opera tal aniquilación y que, como lo demostró Auschwitz, puede llevarla a su autodestrucción (págs. 361-362).

1.2 EL TESTIGO MORAL Y LA DIALÉCTICA DEL RECUERDO

Ahora bien, aunque puede decirse que la memoria histórica es crítica en la medida en que comparte el propósito del testigo moral, las condiciones materiales de hoy no parecen ser las más indicadas para promover la tarea de la autorreflexión del pensamiento. Los productos técnicos del mundo industrial moderno capitalista no sólo tienen usos que incrementan en número y en intensidad la experiencia del daño (como lo ilustra la guerra), sino que su incidencia en el estilo de vida y en la experiencia de las personas es tal que dificulta las posibilidades de dar y acoger el testimonio de la misma. El testimonio del testigo moral es en sí mismo una forma de recuerdo de aquello que *le* ha pasado en tanto víctima sobreviviente. Esto que le ha pasado es tan doloroso que para él puede llegar a ser una experiencia inefable e irreparable, dificultad a la cual se le suma el hecho de tener que dar testimonio en un ambiente social tecnificado que lo condiciona y que cada vez resulta menos sensible frente al sufrimiento. Ante esta situación problemática vale la pena preguntarse: ¿Cómo puede el testigo moral recordar su experiencia personal del daño? y ¿de qué modo se relaciona su testimonio del daño con los recuerdos que se comparten en la tradición?

En esta segunda parte abordo estas preguntas con base en lo que desde la postura de W. Benjamin puede denominarse *dialéctica del recuerdo*²². Este término hace alusión a una forma de experiencia de tiempo histórico que va en contravía de la noción de temporalidad característica del mundo moderno capitalista e industrializado. Mientras que este último presenta un tiempo homogéneo y vacío en el que se hacen intercambiables diversas experiencias históricas, la dialéctica del recuerdo benjaminiana busca una “determinación cualitativa del instante histórico” (Zamora J. A., 2008, pág. 123). Para tal efecto, no relaciona

²² De acuerdo con J. McCole (1993), la concepción benjaminiana de memoria tiene dos vertientes que pueden notarse siguiendo la distinción trazada por el autor entre “teoría de la percepción” y “teoría del conocimiento” (Benjamin, 2017a, pág. 109). Por un lado, Benjamin desarrolla su noción de memoria como parte de una teoría más abarcadora de la experiencia: él comienza por distinguir dos tipos de experiencia substancialmente diferentes: *Erlebnis*, como vivencia inmediata y desarticulada; y *Erfahrung*, como experiencia vivida, acumulada e integrada. Para McCole (1993), “la atrofia de la experiencia moderna podría ser caracterizada como un cambio de *Erfahrung* a *Erlebnis*, y diagnosticada como una creciente disociación de la memoria. Benjamin desarrolló esta idea en sus trabajos ensayísticos [...]. La segunda vertiente de este desarrollo se encuentra en su teoría o crítica del conocimiento. Su concepción de memoria le permitió fundamentar la noción de “imágenes dialécticas”. Esta noción juega un rol indirecto en sus ensayos, pero constituye un nervio central tanto en la armadura teórica del proyecto del *Libro de los pasajes*, como en los manuscritos y las notas de las *Tesis sobre el concepto de historia*” (1993, págs. 272-273) [Traducción mía]. Este segundo apartado me enfoco en la concepción benjaminiana de memoria que se desarrolla en ensayos como *El Narrador*, *Para una imagen de Proust* y *Sobre algunos temas en Baudelaire*, dejando el desarrollo de la segunda vertiente para el siguiente capítulo.

empáticamente el presente y el pasado, amortizando la experiencia traumática o integrándola a versiones del recuerdo personal y/o compartido, sino que, por el contrario, “le pasa a la historia el cepillo a contrapelo” (2021b, pág. 71). Este ejercicio saca a la luz un pasado que estaba oculto para el presente y que, con este último, en discontinuidad, conforman una constelación de materiales heterogéneos que cristalizan en una imagen dialéctica. Combinada con el momento de su percepción (lo que Benjamin (2016) llama el “ahora de la cognoscibilidad” (págs. 465 [N 3,1])), esta imagen dialéctica constituye una oportunidad única para redimir el pasado traumático y, así, abrirle paso a la acción mesiánica revolucionaria (Zamora J. A., 2008, pág. 124). Redentor es aquel tipo de recuerdo que, aplicando una mirada micrológica sobre la realidad y acercándose a ella de un modo que linda con el peligro²³, logra salvar del olvido histórico el significado de experiencias negativas como la del daño moral. Mesiánica y revolucionaria es la acción que, haciendo suya la causa del oprimido (el lumpen), interrumpe la lógica temporal que se mueve progresivamente bajo el signo del dominio²⁴.

1.2.1 El recuerdo del daño y la vivencia del *shock*

Siguiendo a S. Freud (1992), Benjamin (2018d) describe en su ensayo sobre Baudelaire la experiencia del trauma (*shock*) como el desequilibrio psíquico que se produce en la persona debido a la incapacidad de su conciencia para defenderla de encuentros intensos con el mundo (pág. 275). Como tales encuentros no son asimilados por la conciencia, devienen inconscientemente atormentando a la persona que los ha padecido (pág. 275). Esta es la repercusión traumática que sufren víctimas sobrevivientes como el testigo moral. Podría decirse que la conciencia de este último no tuvo en su momento la oportunidad o la habilidad para defenderse del impacto del acto violento y, por esta razón, la persona sufre un daño. Debido a que esta afectación es producto del acto violento del victimario, el daño que testimonia este sobreviviente tiene una connotación moral.

Sin embargo, bien podría presentarse la siguiente postura bajo el esquema del desequilibrio psíquico del *shock*: la connotación moral de un acto violento puede ser relativa, si se tiene en cuenta que no siempre se produce el mismo efecto dañino sobre las personas. Mientras que para algunos un golpe o una palabra se siente como un atentado grave contra su persona y su dignidad, para otros el efecto sobre sí mismos de estos actos podría ser mínimo e irrelevante. Además, muchos actos violentos suelen ser vistos como un mal menor y necesario para que

²³ Característica de la “hermenéutica del peligro” practicada por Benjamin es la exposición en máxima proximidad a las amenazas históricas con el fin de desentrañar la comprensión de las fuerzas que ellas desencadena, aunque esta cercanía entrañe el riesgo de quedar petrificado ante la mirada de la Gorgona. (Zamora Zaragoza & Maiso Blasco, 2021a, págs. 21-22)

²⁴ Estos elementos (constelación, imagen dialéctica, redención y mesianismo) que se condensan en las tesis *Sobre el concepto de historia* son desarrollados con mayor atención en la segunda parte del capítulo siguiente.

funcione el sistema social. Algunos son extremos como la interrogación mediante la tortura, la cual ha sido una práctica frecuentemente utilizada por diversos gobiernos para imponer medidas poco populares, o para garantizar la seguridad y el orden. Otros se presentan en la cotidianidad de la vida, como sucede con la sobrecarga laboral que sobreviene a las medidas de despido de trabajadores para bajar los gastos de la empresa e incrementar sus ganancias. Si lo que produce el daño es, por decirlo de algún modo, una débil conciencia incapaz de afrontar el impacto de ciertos actos, para prevenir o curar sus repercusiones traumáticas quizá sea mejor esforzarse por hacer más fuerte la conciencia de la persona mediante una suerte de preparación, que intentar extinguir la violencia del mundo, sobre todo cuando esta última se ha convertido en un elemento indispensable para la permanencia del mismo.

Esta postura no pasa desapercibida de ninguna manera en el ensayo sobre Baudelaire. Benjamin (2018d) comienza su texto señalando que el autor de *Las flores del mal* contaba con unos lectores a los que su lírica les causaba dificultades: adicional a su frágil fuerza de voluntad, su poca capacidad de concentración y su preferencia por los goces de la sensualidad, dichos lectores estaban muy familiarizados con el *spleen* que acaba con todo interés y receptividad (pág. 269). El *spleen* es la melancolía profunda que surge como consecuencia del estilo de vida acelerado que ha traído consigo la industrialización urbana; es una forma de repercusión traumática que se caracteriza por la sensación de tedio y de pérdida de sentido que proviene de la abrumadora interacción de las personas con el mundo tecnificado (Juárez Avena, 2020). El punto central que destaca Benjamin a lo largo de su ensayo estriba en que la exposición a las multitudes y a la exorbitante publicidad en las calles de la ciudad, junto con la fragmentación del proceso de producción y el automatismo de los movimientos del trabajador en la fábrica, han tenido un efecto perjudicial sobre la capacidad humana para experimentar el mundo. Para soportar la enorme y compleja interacción con los productos de la técnica, el hombre moderno ha tenido que modificar la estructura de su experiencia: ya no elabora una experiencia profunda, amplia y con sentido de lo que le pasa (*Erfahrung*), sino que ha aprendido a tener vivencias inmediatas y recortadas del mundo (*Erlebnis*) de tal modo que la intensidad con la que le sobreviene con cada encuentro y sus repercusiones puedan ser tolerables.

Cuanto mejor se prepara la conciencia en la defensa contra los estímulos intensos del mundo exterior, menor es la proporción en la que estos últimos quedan grabados en la memoria (*Gedächtnis*) (Benjamin, 2018d, pág. 276). Si se ha producido el *shock*, cuanto mayor es la capacidad de la conciencia para revivir voluntariamente el recuerdo traumático, de forma segura y moderada, mejor será asimilado por la persona y menos sufrimiento podrá causarle (pág. 276). Esto es lo que el autor denomina vivencia del shock (*Chockerlebnis*), una forma de experiencia típica del hombre moderno mediante la cual este último supone que puede preservar su equilibrio psíquico, fortaleciendo la capacidad de su conciencia para controlar el

impacto de los encuentros que tiene con un mundo que se le presenta cada vez más amenazante y confuso (pág. 277)²⁵.

El aumento en la capacidad de control por parte de la conciencia del sujeto es considerado por lo general un logro de la modernidad. Sin embargo, a contraluz de esta fortaleza puede observarse una debilidad: el dominio del sujeto moderno sobre el mundo no sólo se debe a una mayor capacidad de la conciencia para refinar los estímulos, sino que está también relacionado con una forma de percepción que trivializa la complejidad en la que se manifiesta el mundo. Si esta manifestación corresponde a actos violentos que han dejado su huella en la memoria, dicho modo de percepción hace insensible a la persona frente al significado del dolor que el trauma le está causando y, también, frente al de los demás. El precio que los lectores de Baudelaire han tenido que pagar para poder sobrevivir en tal mundo tecnificado ha sido el de volverse menos sensibles frente al significado del sufrimiento propio y ajeno: se han familiarizado en tal grado con el *spleen* que sólo en raras ocasiones logran conectar su propia experiencia con la lírica que busca hacer de la melancolía que padece el ciudadano de a pie la experiencia histórica que caracteriza al París del Segundo Imperio (Benjamin, 2018d, pág. 292).

Como se puede notar, la vivencia del shock no parece ser la mejor manera en la que el testigo moral puede recordar su propio pasado traumático. A la vez, la vivencia del shock tampoco es un tipo de experiencia que le permita al escucha acoger el testimonio que ofrece el testigo moral. En efecto, insensible frente al significado del sufrimiento, quien disponga una *vivencia* para narrar o escuchar el testimonio del daño, lejos de ahondar en la connotación moral de este último, podría trivializarla. Aunque la vivencia del shock puede ser un mecanismo mediante el cual algunos sobrevivientes intentan dejar en el olvido lo que les ha sucedido, el propósito del testigo moral es otro: conservar en su testimonio el significado moral de su experiencia de daño. Esto implica una gran sensibilidad frente a su propio dolor, una forma de relación muy particular, dialéctica, entre el recuerdo consciente y las huellas que ha dejado el impacto del trauma en su memoria. Ya que el testigo moral, en tanto agente de recuerdo compartido, se dirige a una comunidad de memoria y espera en ella escuchas atentos, esta última también debe ser sensible ante el dolor, si no quiere dejar pasar como si nada el significado moral del sufrimiento del sobreviviente.

²⁵ Como lo muestra Benjamin (2021a) en *La obra de arte en la era de su reproductividad técnica*, el cine puede jugar a este respecto un papel muy importante: “el cine es la forma de arte que se corresponde con el mayor peligro para la vida al que se enfrentan los ciudadanos de hoy. La necesidad de exponerse a los efectos del shock es una adaptación del ser humano a los peligros que le amenazan. Existe una correspondencia del cine con cambios profundos en el aparato perceptivo, cambios como los que, a escala de la existencia privada, experimenta cada transeúnte en el tráfico de una gran ciudad, o como lo que, a escala histórica, experimenta hoy cualquier ciudadano” (pág. 103).

Esta forma de relación dialéctica en el recuerdo personal y/o compartido del daño es un tema central en *El Narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov*. En este ensayo, el autor establece un contraste entre formas comunicativas (la épica, la información y la novela) orientado por la asimetría de la experiencia inefable del daño²⁶. La clave para dar y acoger el testimonio del daño sin llegar a ser indiferentes frente al significado moral del sufrimiento no se encuentra en tales formas comunicativas sino, de acuerdo con Benjamin (2018c), en la *narración* como forma artesanal de la comunicación²⁷. Lo artesanal en la narración está relacionado con el modo en que el narrador elabora la experiencia suya o la que le es compartida (pág. 250). La experiencia (*Erfahrung*) es la fuente de la que han bebido todos los narradores, aquello que se transmite de boca en boca en la tradición oral (pág. 226). La tarea del narrador consiste en elaborar las materias primas de la experiencia de una forma única, útil y sólida (pág. 250). Lo *único* hace alusión al modo singular en que se teje en el lenguaje la interacción entre el sujeto y el objeto, ambos concretos e históricamente condicionados; lo *útil* tiene que ver con una orientación hacia lo práctico que se expresa en la sabiduría de los consejos y proverbios que se aplican a casos específicos; y lo *sólido* se refiere a la perdurabilidad de lo narrado en la memoria y en la tradición. En esto radica su diferencia respecto de otras formas comunicativas, como las encarnadas en la información y en la novela, que han cobrado fuerza precisamente en una época como la actual en la que la reproducción técnica de la copia, el uso instrumental del lenguaje y la fugaz manifestación sobresaturada de contenidos se han vuelto norma.

Con el fin de señalar en qué sentido hago una lectura de este ensayo de Benjamin, en este punto conviene aclarar que la posición del autor respecto a los avances de la técnica no parece ser definitiva. Los lectores de la obra de Benjamin notarán, por ejemplo, el marcado contraste entre *El Narrador* y *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica*, dos ensayos que fueron escritos casi de manera paralela. Mientras que el trabajo sobre Léskov evoca con nostalgia la narración como una forma comunicativa que se ha perdido con el advenimiento de la modernidad técnica (Benjamin, 2018c, pág. 229), el ensayo sobre la obra de arte saluda con cierto agrado los desarrollos tecnológicos y ve en ellos un instrumento con el cual el

²⁶ Llama la atención el silencio que guarda el texto justo después de hablar de los soldados que regresan mudos de la guerra y de las experiencias traumáticas que vinieron con ella, como si no volver a tocar el tema correspondiera a la actitud silente de quien acompaña con sumo respeto el duelo del que sufre (Felman, 2017, págs. 36-37). Asimismo, no debe ser irrelevante para el lector el tipo de historias a las que el autor hace alusión en su exposición: el testimonio de la humillación que padeció el rey Psaménito, la vida pasmada de la mujer que pierde a su esposo en vísperas de su boda, el destino del zar Alejandro II marcado por una piedra que en la mañana se torna verde y en la tarde toma un color sangriento.

²⁷ Cada vez tiene más acogida esta lectura del ensayo de Benjamin. En la misma línea puede encontrarse, por ejemplo, el capítulo de M. Reyes Mate (2003c) *La autoridad del testigo*, y el ensayo de S. Felman (2017), *El silencio de Benjamin*.

hombre moderno, masificado y distraído, puede estar a la altura de sus creaciones, incrementando su campo de percepción y su capacidad de acción (Benjamin, 2021a, pág. 98). El contraste entre estos dos escritos ha llevado a P. Oyarzun (2016) a situar uno en las antípodas del otro (pág. 18). Aunque concuerdo con la afirmación de Oyarzun según la cual Benjamin está menos interesado en orientar su ensayo sobre la narración hacia la teoría del género literario (con el problema taxonómico que le está aparejado), que en profundizar en la cuestión de las condiciones de posibilidad de la experiencia en el mundo tecnificado (Oyarzun, 2016, págs. 7-8), pienso que, por esta misma razón, puede haber un modo en que este ensayo y *La obra de arte* no están tan distanciados.

La clave de esta lectura la ofrece un pequeño texto benjaminiano llamado *Experiencia y pobreza*. Este escrito, redactado unos años antes que los dos ensayos en mención, habla de una nueva pobreza que deviene a causa de un enorme despliegue de la técnica en el mundo moderno (Benjamin, 2021, págs. 54-55). Esta pobreza corresponde a una seria pérdida, a un vacío producido por la destrucción de las formas tradicionales de vida y de experiencia. Pero, como lo señalan J. Maiso y J. Zamora (2021a), Benjamin reconoce que no hay vuelta atrás y, por ello, lejos de hacer suyas las tesis del pesimismo cultural conservador, ve en estos cambios la posibilidad de un nuevo comienzo (pág. 22). Si la tradición cultural había conducido a un estado de barbarie del cual su máxima expresión había sido la Primera Guerra Mundial, entonces había que hacer *tabula rasa* y comenzar de nuevo (Benjamin, 2021, pág. 56). Este nuevo comienzo está relacionado con el revés dialéctico del concepto de barbarie: una noción nueva y positiva de la condición bárbara que lleva al hombre moderno, hastiado de las experiencias que le ofrece su época, a buscar refugio para sobrevivir si es preciso a la cultura misma (pág. 61).

Desde mi punto de vista, *El Narrador* y *La obra de arte* son ensayos que exploran los caminos que se abren a partir de este concepto positivo de barbarie. Léskov es, en el primer caso, un hombre moderno que busca refugio en la forma comunicativa de la narración. Las masas — que no son para Benjamin un mero agregado de personas, sino los consumidores reunidos por el poder de atracción de las mercancías y el mundo del entretenimiento espectacular (Zamora Zaragoza & Maiso Blasco, 2021, pág. 46)— son, en el segundo caso, aquellos que pueden responder con la *politización del arte* a la estetización de la política que promueve el fascismo. Si se consideran estos ensayos en conjunto como si formaran una constelación, quizá puede emerger una respuesta a las críticas que han visto en ellos una carencia de dialéctica²⁸. Porque la narración viene a ser en la era de la reproductividad técnica una forma

²⁸ Véase, por ejemplo: Correspondencia de Th. W. Adorno del 18 de marzo de 1936 (Adorno & Benjamin, 2021, págs. 170-179). También es recomendable el minucioso análisis que hace J.A. Zamora (2020) sobre la relación de Adorno con la tesis benjaminiana de la politización del arte.

estético-literaria artesanal independiente de la industria cultural. Y si se traza una línea divisoria entre ambos ensayos, lo más probable es que en *El Narrador* se vea una subestimación de la capacidad para superar lo mítico-aurático de los nuevos medios tecnológicos, mientras que en *La obra de arte* se perciba cierto menosprecio por el arte autónomo en cuanto a las posibilidades que tiene para lograr dicha superación. Pero si, por el contrario, se conectan ambos ensayos teniendo como trasfondo *Experiencia y pobreza*, puede notarse la dialéctica que se extraña en ellos por separado: tanto el arte autónomo artesanal como los medios tecnológicos producidos industrialmente pueden tener un carácter crítico o uno mítico.

Sacar a la luz este potencial crítico de la narración y de nuevos medios como el cine y la fotografía, sin perder de vista la mediación con las condiciones materiales que los rodean, es, a mi parecer, uno de los propósitos de Benjamin en estos dos escritos. Estas condiciones materiales son siempre cambiantes. Por esta razón, son ellas las que permiten valorar en qué medida la esperanza que tenía el autor en la narración y en los nuevos medios puede tener un lugar en este mundo contemporáneo. Pues el mundo experiencial de la narración parece haber desaparecido irrevocablemente y con esta desaparición se ha perdido toda aura de consuelo, sabiduría y solemnidad con que tradicionalmente se había rodeado la muerte (Zamora J. A., 2020, pág. 145). Y quizá hoy en día habría que tomar cierta distancia de la postura benjaminiana según la cual, mediante la invención de la técnica en el cuerpo colectivo, las personas pueden liberarse de la coacción que sobre su aparato sensorial ejercen los nuevos medios tecnológicos y, como lo hace el ratón Mickey, jugar con ellos, ponerlos a su servicio, estar a su altura. Esta postura, según Zamora (2020), surge de la expectación que Benjamin guardaba en el cine de su época. Sin embargo, el hecho de que el cine no hubiese resistido a los embates del fascismo y que, en el presente, la percepción táctil, irreflexiva y distraída tienda a ser un instrumento de manipulación de la industria cultural capitalista pone un límite infranqueable al intento de actualizar esta postura del ensayo sobre la obra de arte (pág. 153).

La derrota de esta esperanza no significa, en todo caso, que no pueda aprenderse nada de la búsqueda, pues, como lo diría el mismo Benjamin, en esa expectativa defraudada por el implacable curso de la historia anida una “débil fuerza mesiánica” (Zamora Zaragosa & Maiso Blasco, 2021, pág. 42). Si, por ejemplo, se entiende la politización del arte como la apertura de espacios para la expresión de perspectivas sociales mediante las nuevas formas artísticas basadas en la técnica, y si se asocian estas perspectivas con la preferencia de Benjamin (2021b) por la experiencia singular y concreta del “oprimido que lucha” (pág. 75), entonces, podría trazarse un vínculo entre la narración y las nuevas tecnologías de la comunicación. Como lo señala en *Experiencia y pobreza*: “no se trata de una renovación técnica del lenguaje, sino de su movilización al servicio de la lucha o del trabajo; en todo caso, al servicio de la transformación de la realidad, no de su descripción” (Benjamin, 2021, págs. 57-58). Para el propósito de este trabajo, dicha movilización del lenguaje en la que la narración guía la

politización del arte en las nuevas tecnologías de la comunicación, en lugar de subestimar el carácter narrativo del testimonio del daño en los artefactos en los que se representa la memoria histórica de acontecimientos traumáticos, podría llevarlos a adquirir una forma testimonial, adoptando la perspectiva del que sufre²⁹.

1.2.2 El recuerdo personal del daño

Ahora bien, en relación con el recuerdo personal, *El Narrador* ofrece elementos para abordar la pregunta sobre el modo en que el testigo moral puede acercarse a su propia experiencia de daño a pesar de que no es fácil hacerlo y menos aún en un mundo tecnificado como el actual. A diferencia de la comunicación a través del intercambio de información, la narración no es para Benjamin una transmisión de contenidos mediante el lenguaje; es experiencia que se *transforma* en lenguaje (Buck-Morss, 2013, pág. 220). Esto quiere decir que el proceso mediante el cual emerge la experiencia no pasa por la representación mental de lo percibido, sino que se desarrolla directamente en el lenguaje (Benjamin, 2018, pág. 25). Para una postura representacional, el camino de la experiencia comienza en el momento en que el *sensorium humano* capta datos de la manifestación fenoménica del objeto, sigue cuando la conciencia configura tales datos en una imagen mental (una categoría, un concepto o una idea), y termina cuando se expresa dicha imagen mediante signos, palabras y enunciados. Esta forma de experiencia no es otra cosa que una suerte de vivencia (*Erlebnis*) que, de acuerdo con Kant, puede ser expresada en juicios sintéticos y cuya posibilidad de ser llevada más allá de la esfera contingente y particular en la que está inmersa, es decir, de extraer de dicha vivencia juicios sintéticos a priori, depende de las estructuras cognoscitivas del sujeto racional que le dan forma al objeto, y no de la cosa en sí en cuanto tal³⁰. La propuesta de Benjamin toma otra vía: el autor explora la manera en que pueda darse una correspondencia entre sujeto y objeto de un modo *no representacional* (Buck-Morss, 2013, pág. 222). No sólo se trata de un giro lingüístico a la revolución copernicana de Kant, la cual busca fundamentar el conocimiento en un tipo de experiencia reducida cuyo modelo es extraído de la física y de la matemática (Benjamin, 2007b, pág. 172). La alternativa que propone Benjamin (2018c) está relacionada con la manifestación de la conducta mimética en el lenguaje, una facultad que, tanto en el sentido ortogenético como filogenético, está implícita en el modo en que el narrador, a la manera de un artesano, imita simbólicamente la naturaleza y añade algo propio en la imitación (pág. 234).

²⁹ Esta idea será central en la interpretación crítica que propongo hacer de *¡Basta ya!* en el tercer capítulo de este trabajo.

³⁰ Véase: *Crítica de la razón pura*, B XVI - B XVIII; Trad. Pedro Ribas, págs. 19-21; Trad. Mario Caimi, págs. 21-22.

Una de las razones para buscar otro camino consiste en que en la abstracción que conlleva a la representación queda triturada el aura del objeto de percepción³¹. Para Benjamin (2018b), la manifestación fenoménica del objeto nunca viene aislada o asépticamente depurada de sus múltiples e incluso antagónicas conexiones con el contexto. Estas conexiones forman una trama muy particular de espacio y tiempo que la hacen única e irrepetible. Esta trama es lo que el autor denomina *aura*, la atmósfera que envuelve al objeto, “la irrepetible aparición de una lejanía, por cerca que ésta pueda estar” (pág. 83). Una percepción que desee capturar el momento, al modo como lo hace una fotografía instantánea, no puede hacerlo sin triturar esta aura:

[...] día a día se hace más imperativa la necesidad de adueñarse del objeto en la proximidad más cercana, en la imagen, o más bien en la copia. Y resulta innegable que la copia, tal y como la disponen las revistas ilustradas y los noticiarios, se distingue de la imagen. La singularidad y la duración están estrechamente imbricadas en ésta como la fugacidad y la posible repetición en aquella. Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual en el mundo ha crecido tanto que

³¹ Para Benjamin (2007b), la autenticidad de un objeto de percepción (una obra, un momento, un suceso) no corresponde a lo que Kant llamaba *noúmeno* ni tampoco puede hallarse en el objeto intencional dado a la conciencia del sujeto cognoscente (págs. 164-165). Los dos caminos tienden a rechazar el carácter contingente, transitorio y heterogéneo del objeto particular concreto; cada posición presupone, a su modo, que el objeto auténtico de percepción mantiene una identidad consigo mismo (Buck-Morss, 2013, págs. 177-188). Sin embargo, para el autor, si se tienen en cuenta las múltiples y antagónicas relaciones que las cosas contingentes guardan consigo mismas y con el contexto en las que están insertas, la autenticidad del objeto, esto es, lo que lo hace genuino, debe ir más allá de la tautológica afirmación, según la cual un árbol es un árbol (pág. 188). En la realidad material y fenoménica cada objeto se encuentra inserto en un contexto que es, además, complejo, dinámico y antagónico. Estos contextos están, a su vez, comprendidos dentro de otros contextos más generales con las mismas características, lo cual corresponde a lo universal con lo que media lo particular concreto. Desde la posición del materialismo histórico de Benjamin, este universal ha de comprenderse en la actualidad como las condiciones históricas y materiales de la sociedad. Pero a diferencia del marxismo, dichas condiciones materiales no se reducen a la estructura económica ni al desarrollo histórico de la misma, visto bajo el lente de una suerte de perfectibilidad en el decurso evolutivo de las civilizaciones. Este aspecto lo desarrollo con mayor profundidad en el siguiente capítulo. Por ahora cabe decir que un objeto aislado de su contexto social e histórico es un fetiche (pág. 183). Lo que hace auténtico a un objeto de percepción es, por el contrario, la relación dialéctica entre este último y su contexto. A esta relación es lo que el autor denomina *aura*. Para Benjamin (2017a), el aura presenta en general las siguientes características: en primer lugar, aparece en toda cosa y no es exclusiva sólo de algunas; en segundo lugar, se modifica profundamente y por entero con cada movimiento de la cosa de la que es aura; y, en tercer lugar, corresponde al “halo ornamental” donde la cosa está hundida, el contexto que envuelve al objeto y con el cual mantiene múltiples conexiones (pág. 774). En relación con los cambios producidos por la técnica en el mundo moderno, el significado y las implicaciones de este concepto en la obra de Benjamin pueden tener diversos matices: mientras que en *La obra de arte* la destrucción de la singularidad de la obra a causa de la repetición técnica de la copia ha llevado a la emancipación del arte de su función tradicional asociada al ritual, en *Pequeña historia de la fotografía* la pérdida del aura tiene el efecto negativo de producir una relación disfuncional con la técnica (Zamora Zaragoza & Maiso Blasco, 2021, págs. 27-34).

incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible”. (Benjamin, 2018b, págs. 83-84)

En los casos en los que dicho objeto de percepción corresponde a acontecimientos o a fenómenos sociales, la tendencia dominante en la investigación social empírica, tanto en la época de Benjamin como hoy, ha sido la de destilar de ellos lo comparable y universal (John, 2016, pág. 80). El resultado de este procedimiento de destilación es el dato, un elemento básico en el que lo singular y el código numérico se identifican (pág. 80). No obstante, la formalización y matematización que se da en la constitución del dato presupone la presencia de lo universal-abstracto en la misma realidad social que ha de ser conocida por el investigador (pág. 80). Allí donde se sostiene la verdad de la afirmación según la cual la realidad es atemporal se le abre paso a una visión cosificada del mundo y se entra en el terreno de una fantasmagoría (Benjamin, 2016, pág. 50).

Desde la perspectiva de la concepción mimética del lenguaje que propone el autor³², la relación planteada entre pensamiento y realidad adquiere un matiz que difiere de lo representacional. Como se observa en la figura de El Justo que presenta *El Narrador*, la mimesis no se propone dominar lo experimentado mediante la representación. Cuando Benjamin trae a colación la *imago* de la madre de Léskov como alguien incapaz de infligir el menor sufrimiento a nadie, ni siquiera a los animales de la granja a los que veía como hijos y conocidos, lo que quiere mostrar el autor es precisamente un modo de interacción en el que el sujeto no busca ejercer control sobre el objeto para extraer de él la materia prima que alimenta sus representaciones y conceptos. El narrador se acerca a la realidad del mismo modo como el justo se relaciona con la creación: no sacrifica lo concreto para extraer datos que sirven de soporte al concepto, sino que se convierte en su portavoz y, a la vez, en su suprema encarnación (Benjamin, 2018c, pág. 246).

³² La concepción mimética del lenguaje no es convencional. En sus dos breves textos consagrados a la relación entre mimesis y lenguaje, Benjamin afirma que la producción de semejanzas es algo propio de la naturaleza y que en el ser humano quizá no existe ninguna función superior (como el recuerdo) que no se halle marcada decisivamente por esta conducta mimética. Las personas no sólo captan las semejanzas, sino que, además, tienen la capacidad de reproducir el proceso mediante el cual se manifiestan en un entorno natural. Una característica de la capacidad humana de captar semejanzas consiste en que la percepción de las mismas se da de modo consciente e inconsciente. Las semejanzas percibidas inconscientemente son, de hecho, mucho mayores que las captadas conscientemente. Todas ellas despiertan y estimulan el comportamiento mimético en el ser humano, el cual se ha plasmado históricamente en diferentes expresiones como la danza, la astrología, los ritos mágicos y sagrados, entre otros. El lenguaje humano, la facultad mimética, cuya producción generalmente se reconoce en la onomatopeya, se ha desarrollado hacia la comunicación verbal y, más específicamente, hacia la lectura y la escritura, pasando por las runas y los jeroglíficos, hasta llegar a los alfabetos y los códigos gramaticales de las lenguas particulares. Véase: *Doctrina de lo semejante* (Benjamin, 2007c, págs. 208-213) & *Sobre la facultad mimética* (Benjamin, 2007d, págs. 213-216).

Ser portavoz y encarnación de lo concreto son dos figuras que, en el pensamiento de Benjamin, se reúnen en el talento humano de nombrar las cosas. A diferencia del concepto que subordina la naturaleza o del dato que la simplifica en un número, el nombre busca una particular adecuación con la concreción. En el nombre se hacen uno mismo el ser espiritual y el ser lingüístico del narrador, aunque huelga decir que no toda percepción resulta comunicable. La experiencia personal del daño, por ejemplo, es confusa e inefable; su concreción escapa al nombre³³. Con todo, para el autor, el lenguaje no sólo es comunicación de lo comunicable, sino que constituye a la vez símbolo de lo incommunicable; signo, nombre y enunciado no sólo tienen una función comunicativa, sino muy probablemente una función simbólica ligada a ellos (Benjamin, 2018, pág. 40). En cuanto símbolos, los arreglos de palabras —y, también de gestos, pues en su dimensión sensible, el acto de narrar no es algo exclusivo de la voz ni de la escritura— funcionan como una suerte de “objeto mimético” a través del que se gestionan las múltiples semejanzas, visibles y ocultas, que acercan y rodean la experiencia de lo incommunicable. Si bien, los nombres no comunican lo que es concreto en la experiencia del daño, sí pueden constituir un símbolo de su inefabilidad. Dicho de otro modo, el objeto mimético establece una particular cercanía con lo incommunicable en la que nombres, signos y gestos se configuran alrededor de esta experiencia concreta, como lo hacen las estrellas y los astros en una constelación. Siguiendo a Benjamin, la tarea que tiene el testigo moral consiste, por tanto, en explorar diferentes combinaciones para simbolizar su experiencia del daño en la narración. El testigo moral, en cuanto narrador de una experiencia

³³ La noción del *nombre* juega un papel fundamental en la concepción de lenguaje, según Benjamin (Buck-Morss, 2013, págs. 222-223). En su texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, el autor señala que el lenguaje de cada ser es el medio (*Medium*) a través del que se comunica la entidad espiritual o mental de ese ser. Por esta razón, la comunicación fluye ininterrumpidamente por toda la naturaleza, desde la forma más baja de la existencia, hasta el hombre y desde este último hasta Dios, que hizo ser al mundo con su Verbo. Pero tales lenguajes no son iguales. A diferencia del lenguaje de la naturaleza que es mudo y sin nombre, el de los seres humanos comprende nombres y palabras. Mientras que el lenguaje de cada ser de la naturaleza es su concreta manifestación fenoménica, el lenguaje de los hombres tiene nombres que se orientan a simbolizar lo que es único de lo que nombran. El ser humano es, en este sentido, un traductor. Esta capacidad de nombrar las criaturas de Dios con base en lo que ellas comunican era perfecta en el Paraíso pero se perdió tras la Caída, dejando como resultado la inadecuación del lenguaje humano con lo concreto. Tal situación representa para Benjamin (2018d) una segunda mudéz de la naturaleza que la sumerge en una profunda tristeza, una herida que se agrava, toda vez que las múltiples lenguas humanas sobredeterminan y sobredeterminan aquello que no logra nombrarse en su concreción (págs. 23-40). Ahora bien, si la entidad lingüística del hombre corresponde a su capacidad de nombrar las cosas, empezando por su propia entidad espiritual, la inadecuación de sus palabras con su experiencia concreta deviene en una mudéz que se convierte en lamento. Éste es el caso de quien no puede o no quiere hablar consigo mismo de su dolor, pues no encuentra palabras para nombrarlo. Pero, también, es el caso de quienes sienten que su sufrimiento resulta ensordecido con la proliferación de nombres convertidos en simples signos en los discursos que sobredeterminan el daño moral.

inefable, se convierte con su testimonio en El Justo que, como lo señala el autor, se encuentra consigo mismo (Benjamin, 2018c, pág. 251).

Ahora bien, la cercanía que en el testimonio hace el testigo moral con su experiencia del daño es una forma de recordar el pasado traumático. Antes de analizar en qué consiste esta forma de recuerdo, es preciso señalar cómo sucede el recuerdo personal en la elaboración de la experiencia comunicable (*Erfahrung*). Para Benjamin (2018a), el acto de percepción de un acontecimiento es finito y es delimitable espacio-temporalmente, pero su recuerdo carece de barreras ya que es la clave para todo lo que vino antes que él y tras él (pág. 42). Lejos de ser como una fotografía instantánea, la percepción es apenas el negativo que está a la espera de su revelación. Las múltiples y contradictorias asociaciones que están comprendidas en el aura del objeto de percepción son la cara oculta de lo que capta directamente el *sensorium humano*. La técnica de revelado se desarrolla mediante la transformación mimética de la experiencia en lenguaje, transformación en la que el pasado individual se combina con elementos del pasado colectivo que gravitan consiente e inconscientemente en la tradición (Benjamin, 2018d, pág. 273). Como intérprete de los jeroglíficos enigmáticos de los sueños, el recuerdo personal viene a elaborar la experiencia comunicable, despertando y descifrando aquello que permanece dormido y latente en la memoria (*Gedächtnis*).

Esta tarea de intérprete se desarrolla dialécticamente, pues no separa el “recuerdo intencional/voluntario” del “recuerdo in-intencional/involuntario”, sino que permite su interacción³⁴. De acuerdo con Benjamin, el momento voluntario, que toma al presente como punto de referencia, carga retrospectivamente de sentido al pasado. Pero, asimismo, el momento involuntario irrumpe en el presente cuando de manera espontánea aparecen retazos de experiencias del pasado cuyo significado permanecía latente u oculto en la memoria (McCole, 1993, pág. 264). En condiciones propicias para la elaboración de la experiencia comunicable, el resultado de la interacción entre estos dos momentos es la interpolación de

³⁴ En su ensayo sobre M. Proust, el autor esboza una noción de memoria que comprende ambos momentos dialécticamente interrelacionados. La *mémoire involontaire* de Proust es una experiencia redentora en la que una sensación presente evoca fugazmente experiencias del pasado: los recuerdos devienen de manera espontánea, instantánea, no deliberada, a menudo trivial y kinestésica. No obstante, la noción benjaminiana de memoria mantiene una substancial diferencia respecto de esta forma de entender la recuperación del pasado. Esta diferencia ya se advierte en la expresión *unwillkürliches Eingedenken*, empleada por Benjamin. Como lo señala McCole (1993), “El término *Eingedenken* es un neologismo; sugiere un tipo de memoria que involucra tanto la remembranza, como la conciencia. La composición formada por la adición de *unwillkürlich* (involuntario) combina esta cualidad intencional del recuerdo con el momento no intencional de lo involuntario” (pág. 261) [traducción mía]. Esta composición está presente también en *Sobre algunos temas en Baudelaire*, en donde Benjamin (2018d) señala que en la experiencia “ciertos contenidos del pasado individual se ponen en conjunción en la memoria con otros del pasado colectivo”. En esta conjunción, la “reminiscencia voluntaria y [la] reminiscencia involuntaria [pierden] su recíproca exclusividad” (pág. 273).

material inconsciente a la línea de sentido que une el polo del presente con el polo del pasado consciente. Esta forma de recuerdo es lo que el autor denomina *presentización* (Benjamin, 2018a, pág. 51). Si en la recuperación del pasado se excluye el momento intencional de lo voluntario, se corre el peligro de caer en una mítica compulsión a la repetición³⁵. En contraste, cuando lo que se excluye es el momento no-intencional de lo involuntario, puede darse un autoengaño cuyo origen proviene de la confusión entre el contenido de la imaginación y el contenido del recuerdo³⁶. Aunque pueda estar motivada por la búsqueda de sentido, la conjunción entre imaginación y recuerdo termina siendo un atajo que no lleva a la experiencia en sentido estricto sino que conduce a otro destino: la vivencia (*Erlebnis*). El camino que lleva a la persona a la elaboración de una experiencia comunicable es largo e intrincado: puede tomarle toda una vida y el resultado, como sucede con la experiencia de vida que el anciano padre lega a sus hijos en el lecho de muerte, puede ser a penas el umbral que invita a otros a continuar en su propia vida con la tarea.

No es extraño que el “hacer las cosas presentes” genere una tensión muy fuerte entre la línea de sentido y aquello que deviene de modo involuntario. Ejemplo de ello son algunos recuerdos latentes de la infancia o la reactuación del trauma de las víctimas sobrevivientes que lo cambia todo en la persona. Por lo general, en la experiencia (*Erfahrung*) las interpolaciones de material inconsciente reafirman convicciones y creencias sobre sí mismos y sobre los demás. Pero cuando dicho material irrumpe abrumadoramente en la línea de sentido alterando las polaridades, el choque de fuerzas puede dar lugar a una “convolución”³⁷. Esta última constituye una *imagen* relampagueante que surge del encuentro dialéctico entre la memoria y la conciencia, y que interrumpe la continuidad del tiempo representada en la línea de sentido del recuerdo consciente. Como las sombras que se generan cuando un objeto interfiere entre la luz y el fondo, la convolución espejea borrosamente el impacto que surte el contenido inconsciente en la capacidad de la conciencia para iluminar el pasado. En el caso

³⁵ Una de las críticas que le hace Benjamin a Proust es precisamente que cae en dicha compulsión a la repetición debido a la idea de eternidad que maneja. Para Benjamin (2018a), la oposición de los términos *eternidad* y *finitud* no es equiparable a la oposición de los términos *atemporalidad* y *temporalidad*: “un acontecimiento vivido es finito o se encuentra al menos incluido dentro de la esfera de la vivencia (*Erlebnis*), pero un acontecimiento recordado es, en sí mismo, algo ilimitado, porque es una clave de todo lo sucedido antes y después de él” (pág. 42). La verdadera eternidad está cimentada sobre lo temporal; “resulta no de sacar un evento de su tiempo, sino de rastrear su entrelazamiento con otros eventos”, de “interpolar infinitamente lo que ha sido” (McCole, 1993, pág. 262).

³⁶ De acuerdo con McCole (1993), “la mera voluntad restaurativa no es tanto una falsa rememoración, como un engaño sobre la naturaleza de la memoria” (pág. 271).

³⁷ Una convolución puede comprenderse como el resultado de la interacción de dos aspectos o fuerzas. Visualmente, las figurillas de sombras que se forman con las manos en la pared son las convoluciones que vienen como resultado de la interacción entre la fuente de luz y el cuerpo de las manos. Auditivamente, el eco de la voz en una cueva puede comprenderse como la convolución que es resultado de la interacción entre el sonido producido por las cuerdas bucales y la forma cóncava de la pared.

de los sobrevivientes de la violencia, la figura de esta convolución es la de un vacío, una sombra que se torna negra cuanto más grave es el daño y cuanto mayor es el esfuerzo de la persona por hacer consciente su pasado traumático. Esta sombra, que en el recuerdo personal se ve metafóricamente hablando como un agujero profundo, es la *experiencia de ausencia de experiencia* que acoge el testigo moral en su testimonio con el fin de rescatar su significado moral en la construcción del recuerdo que se comparte en la tradición.

1.2.3 El testimonio del daño y el recuerdo compartido

De acuerdo con Margalit (2002), el recuerdo compartido puede ser considerado como una construcción social, del mismo modo como lo es una determinada lengua. Las familias, los clanes, los linajes, las naciones y las comunidades religiosas son ejemplos de comunidades de memoria en las que tiene lugar la construcción social del recuerdo compartido (pág. 61). Por lo general, estas comunidades tienen agentes y agencias de memoria, personas e instituciones encargadas de preservar y difundir esta forma de recuerdo. Esta labor está motivada por el cuidado, la preocupación o el interés por ellas mismas que tienen las personas que hacen parte de una comunidad de memoria (pág. 25). Son personas que mantienen relaciones estrechas en las que el recuerdo de alguien es parte integrante de la preocupación ética (y moral) que se tiene por su bienestar, sus deseos y necesidades (pág. 29)⁸⁸. En las comunidades pequeñas y tradicionales, la tarea de preservar y difundir el recuerdo compartido reposa en agentes de memoria como el sacerdote, el relator de historias, el chamán o personajes similares. Pero en las sociedades modernas y más grandes, estas tareas requieren de archivos y de medios de ayuda mnemotécnica situados en lugares públicos, como los monumentos y los nombres de las calles (pág. 46). Estos medios son tanto más eficaces en su propósito, cuanto mejor estén cimentados sobre una red de recuerdo compartido que les confiera significado (pág. 47).

Con el fin de precisar qué es y de qué modo emerge el recuerdo compartido, Margalit (2002) trae a colación el caso de la revuelta rumana contra N. Ceaucescu en noviembre de 1989, que llevó a su dimisión. Este acontecimiento tuvo una amplia difusión, debido a que en la plaza de Bucarest había un número considerable de personas y el evento estaba siendo transmitido

⁸⁸ Margalit (2002) distingue entre ética y moral. Para el autor la ética orienta las acciones que tienen lugar en las relaciones humanas densas o estrechas, es decir, aquellas en las que el interés y el cuidado por el bienestar de otros tiene un valor fundamental. La moral, en contraste, se sitúa en un espectro más amplio y menos denso de las relaciones, en el que el los demás no son vistos tanto como prójimos, sino como semejantes (pág. 32). Ética y moral no están aisladas. Si bien los mandatos éticos pueden llegar a distanciarse de las obligaciones morales ya que su justificación cobra sentido en el marco de unas relaciones comunitarias densas, la ética no puede subsistir si no está cimentada sobre la consideración moral del respeto por la dignidad humana (Margalit, 2004, págs. 6-15).

en la televisión nacional. De acuerdo con el autor, aquellas personas que participaron de los sucesos o que siguieron la transmisión en vivo podrían tener un “recuerdo *en* común”, pero no necesariamente un “recuerdo compartido”. La diferencia entre uno y otro es que mientras este último integra las diferentes perspectivas que comparten el recuerdo en *una* versión única (o en unas pocas), aquel expresa simplemente la suma de los recuerdos individuales sobre un mismo acontecimiento. Sin duda, el recuerdo en común podría tornarse un recuerdo compartido, siempre y cuando exista un entendimiento que contraste las perspectivas y haga objetiva la versión de los hechos. Pero si, por ejemplo, Ceaucescu no hubiera dimitido, sino que, por el contrario, se hubiera asentado en el poder, las posibilidades de obtener un recuerdo compartido de este acontecimiento serían muy pocas (Margalit, 2002, pág. 43).

Entiendo que para el recuerdo compartido la integración en una misma narrativa de las experiencias es más relevante que el conocimiento exacto de cómo se dieron los hechos. Es más, no siempre el recuerdo compartido se remonta a un acontecimiento que haya tenido lugar alguna vez. En muchas ocasiones su origen está vinculado a un relato que contiene los elementos suficientes para transmitir la experiencia. Por esta razón, la precisión histórica en este caso no es tan fundamental como sí lo son la fe o la creencia. De esto dan cuenta los legados espirituales de las comunidades religiosas, muchos de los cuales transmiten principios y modos de comportamientos a través de parábolas y de ritos sagrados de carácter cúllico (Margalit, 2002, págs. 51-53). En cualquier caso, sea como el recuerdo de un acontecimiento, de un legado espiritual o de un relato, lo que busca el recuerdo compartido es garantizar la transmisibilidad de la experiencia mediante la cual se establece un vínculo con las generaciones anteriores. En este sentido, la distinción que propone Margalit entre estos dos modos de recordar el pasado podría expresarse en términos de aquello que forma parte de la *tradicción* (recuerdo compartido) y de aquello que aún no hace parte de ella (recuerdo en común), pues en el primer caso los recuerdos individuales son dispuestos (objetivados, contrastados e integrados) en *una* versión del recuerdo, mientras que en el segundo caso el recuerdo de la experiencia individual está encerrado, por decirlo de algún modo, dentro de la subjetividad de cada testigo.

Ahora bien, se podría ir más allá del supuesto planteado por el autor en su ejemplo y no sólo decir que Ceaucescu no dimitió sino que, además, disolvió con violencia la manifestación de la plaza de Bucarest. Éste sería un caso de daño moral con testigos directos e indirectos. Desde la perspectiva de Margalit, podría decirse que los ultrajes y el terror constituyen un mecanismo complementario que impediría encuentros comunicativos para pasar de un recuerdo en común a uno compartido. Sin embargo, me pregunto si, aun con la posibilidad de la comunicación entre perspectivas, la distancia entre las experiencias de los testigos indirectos y directos del daño no es tal que impide que sean integradas en un único recuerdo compartido del acontecimiento. Si, además, el entendimiento que contrasta las perspectivas guarda esa cuota de silencio que invita a cuidar a quien da testimonio de su experiencia personal del daño. Así mismo, cabe la siguiente inquietud: ¿Cómo entender que, a pesar del control de la

información y los mecanismos de represión, no son pocos los casos en los que los relatos de los testigos morales se resisten a ser olvidados hasta el punto de que logran ser conservados en la tradición?

Pienso que Benjamin también ofrece en *El Narrador* una respuesta a estos interrogantes. En efecto, el acto de narrar el daño no busca solamente comunicar lo inefable e irreparable, sino provocar sorpresa y reflexión en el oyente. De ahí que la narración tenga una orientación hacia lo práctico que no se cristaliza en una suerte de moral prescriptiva y abstracta (Benjamin, 2018c, págs. 232-248). Si bien suele decirse que narraciones como las fábulas traen consigo consejos y moralejas que, entretejidas en el paño de la vida, se convierten en sabiduría, la orientación hacia lo práctico no busca evaluar exclusivamente la aplicación a circunstancias particulares de máximas sustraídas de la experiencia. El consejo que transmite la narración no invita a adoptar un precepto que puede servir como respuesta a un determinado dilema moral, sino a continuar la reflexión sobre algo desconcertante. La sorpresa y la reflexión que suscita la narración en el escucha pueden ser vistas en el testimonio del daño como un desconcierto que disuade a la capacidad de juicio de ofrecer respuestas últimas a algo que es irreparable e inefable. Esta forma de silencio frente al sufrimiento de la víctima puede notarse en el testimonio del ultraje del rey Psaménito: la narración no explica por qué el rey expresa su dolor sólo cuando ve mendigar a su anciano criado. Ante este desconcierto, varios autores como Heródoto y Montaigne han ofrecido una respuesta, intentando develar la moraleja de la historia, pero la inquietud sobre la actuación del rey permanece abierta y disponible a una continua reflexión (Benjamin, 2018c, pág. 232).

La capacidad de provocar desconcierto y reflexión está conectada con el interés de preservar lo narrado, pues en la medida en que esto último anide en la memoria de quien escucha, puede garantizarse su transmisibilidad en la tradición (Benjamin, 2018c, pág. 239). En este punto, Benjamin (2018c) desarrolla una crítica a la información en tanto forma comunicativa que ha cobrado un auge en las sociedades industriales modernas. El problema que presenta la información puede notarse a partir de las características que el autor evidencia en la noticia. Mientras que la narración tiene una autoridad que viene de la lejanía temporal o espacial (del testimonio del campesino sedentario o del marino migrante), la noticia transmite un mensaje que sirve de soporte a lo más próximo, instruye sobre lo novedoso del orbe, reivindica una rápida verificabilidad y cuida de que su contenido sea plausible (págs. 230-231). De acuerdo con Benjamin (2018c), la información dificulta la memoria porque, por un lado, el informante carga de explicaciones lo que es objeto de la noticia, con lo cual le impone al lector el contexto psicológico, en apariencia imparcial³⁹, de lo ocurrido (pág. 231). Y, por otro lado, debido a que la información cobra atención exclusivamente en el instante en que es nueva: “sólo vive

³⁹ Basta con notar que toda edición de la noticia constituye *per se* un sesgo.

en el instante, debe entregarse totalmente a él y en él manifestarse” (pág. 232). La proximidad al acontecimiento y la rápida verificabilidad de la información que transmite, le da a la noticia un aspecto de fidelidad a los hechos. Este aspecto produce la sensación en el lector de que “ya no hay nada más que decir al respecto” y, al mismo tiempo, es lo que hace que su interés se agote con prontitud (pág. 232). Para solventar este impase, se producen cada vez más noticias y se busca nueva información con la esperanza de mantener atrapada la atención del lector. Sin embargo, cuanto mayor es la cantidad de información que recibe una persona, menor es su oportunidad de depurarla toda; si bien la novedad y la saturación de información mantienen relativamente conectado al lector, su interés por preservar el mensaje transmitido se pierde tan pronto como surgen más y más noticias. Por esta razón, Benjamin (2018c) asegura que, pese a que el hombre moderno es instruido cada mañana sobre las novedades del orbe, cada vez es más pobre en historias memorables (pág. 231).

Si la información por sí misma carece del potencial para promover el interés de preservar lo narrado, esto es, de garantizar la constitución y la transmisibilidad del recuerdo compartido, quizá en una forma comunicativa como la novela puede encontrarse esta posibilidad. *El Narrador* también discute el modo en que la novela busca preservar su contenido en la tradición. A diferencia de la información que opta por la saturación de lo novedoso, la novela seduce el interés del lector a través de la admiración hacia el prodigio ajeno. Para ello, se consagra a la eternización de un héroe, una odisea o un combate (Benjamin, 2018c, pág. 240). La eternización como estrategia de la novela para desplegar su contenido en la tradición estriba en salvaguardar la recepción y apropiación de la obra de los cambios que puede sufrir con el tiempo. Para ello, el novelista disocia en su escrito el sentido y la vida, y con ello, separa lo esencial de lo temporal. La sala de parto de la novela es el escritor en su soledad. Alejado de la experiencia, de la suya o de la transmitida, el escritor de novelas está falto de consejo, tanto para sí mismo como para los demás (pág. 228). Al lector no le queda más remedio para apropiarse de la obra que admirarse de un destino que, sin embargo, le resulta ajeno. De acuerdo con Benjamin (2018),

La novela no es significativa por presentar un destino ajeno e instructivo, sino porque ese destino ajeno, por la fuerza de la llama que lo consume, nos transfiere el calor que jamás obtendremos del propio destino. Lo que atrae al lector de novelas es la esperanza de calentar su vida helada junto al fuego de una muerte leída. (pág. 243)

Lo que tiene la novela y que le hace falta al lector es el conocimiento en retrospectiva del curso de una historia. De principio a fin, la trama de la novela gira en torno al sentido de la vida, coherente, unívoco y prefijado por la mente solitaria del escritor. En cambio, la vida del lector no está predestinada, no tiene un sentido fijo e inmutable. Múltiples e impredecibles circunstancias pueden hacer cambiar la idea que suele hacerse cada cual del sentido de vivir. El lector se acerca a la novela buscando en ella un poco de calma ante la incertidumbre que le produce su propio futuro. Pero esta calma no deviene de una experiencia de vida que se

ha convertido en consejo para el lector. El sosiego que produce la novela en el lector es, más bien, la esperanza de que, así como la vida del protagonista, su propia vida puede escapar de los condicionamientos temporales y tener participación en lo eterno.

El principio que gobierna la novela puede encontrarse también en la escritura de la historia, que más que una ciencia es una forma de rememoración (*Eingedenken*) (Benjamin, 2018c, págs. 237-239; 2016, pág. 473 [N 8,1]). Lo que en aquella constituye el sentido de la vida puede ser visto en ésta como el sentido de los acontecimientos humanos. Uno de los escritores de la historia que han seguido este principio es el cronista sagrado, el cual explica dicho sentido con base en el plan divino de salvación, escrutando exegéticamente en los textos sagrados los elementos que le permiten comprender los cambios que toma el curso del mundo (Benjamin, 2018c, pág. 237). Otro escritor que se alinea con esta tendencia es el historiador, quien no se contenta con presentar llanamente cada acontecimiento, sino que se siente comprometido a ofrecer una explicación demostrable de los sucesos que lo ocupan (pág. 238). En este caso, la escritura de la historia combina el principio de la novela con la plausibilidad de la información, pues lo demostrable de la explicación no sólo se comprende en un sentido formal, sino, ante todo, de un modo material en el que resulta indispensable el recurso a la información verificable de hechos. Si bien hay un contraste entre comprensión y explicación en la escritura de la historia que hacen el cronista sagrado y el historiador, ambos coinciden en que el curso del mundo es uniforme y continuo en virtud de un sentido que puede hallarse en retrospectiva, un sentido ya sea irradiado por el cielo o intrínseco en la dinámica progresiva de los acontecimientos humanos⁴⁰.

La relación entre la novela y estas formas de escritura de la historia no es extraña, si se tiene en cuenta que el recuerdo compartido, tal como lo concibe Benjamin (2018c), constituye el punto de indiferencia creativa de las distintas formas épicas, entre ellas la encarnada por la narración (págs. 239-240). Para el autor, el recuerdo (*Erinnerung*) “funda la cadena de la tradición que transmite lo acontecido de generación en generación [y] la red que en última instancia componen todas las historias” (págs. 239-240). Con la narración como forma artesanal de comunicación, la forma en que el recuerdo compartido buscaba preservar lo acontecido estaba influida fuertemente por la memoria (*Gedächtnis*). Con el auge de la novela y de la información se hizo patente que el recuerdo compartido tomaba la forma de la rememoración (*Eingedenken*). Pero ningún principio logra excluir al otro por completo. El recuerdo compartido es dialéctico, pues su constitución y despliegue conducen a una encrucijada entre la memoria del que cuenta la historia como novelista y la del cronista profano, esto es, el que la relata en tanto narrador (pág. 239). Mientras que aquella se enfoca en una secuencia concatenada de hechos organizada diacrónicamente, ésta se consagra a

⁴⁰ Este aspecto lo desarrollo con mayor atención en el siguiente capítulo.

muchos acontecimientos dispersos (pág. 240). En ciertas ocasiones dicha encrucijada se resuelve armónicamente, como en los cultos con su ceremonial y sus fiestas en los cuales se amalgaman en la memoria algunos contenidos del pasado individual con otros del pasado colectivo produciendo la rememoración (2018d, pág. 273). Pero cuando lo que se recuerda es demasiado abrumador, tal encrucijada toma la forma de un contraste irresoluble.

Una de las razones que dan cuenta de este contraste entre lo uno-continuo y lo múltiple-discontinuo estriba en la ruptura de sentido que representa para la escritura de la historia experiencias negativas como la del daño que padecen las víctimas. En efecto, la escritura de la historia que opera bajo el principio de la novela disocia el sentido y el acontecer humano, con lo cual separa lo esencial de lo temporal. Esta disociación tiene como finalidad eternizar aquello que es rememorado, preservándolo en su unidad de las alteraciones que puede padecer en su recepción y apropiación ulterior en la tradición. En gran medida, tales alteraciones suelen estar motivadas por la incongruencia del relato histórico con respecto a los fragmentos que quedan como residuos en la caracterización unívoca de la historia. En los acontecimientos en los que hay daño moral, la afirmación de que hay un sentido en la historia a partir del cual se comprende o se explica el sufrimiento es, desde la perspectiva de la víctima, charlatanería (Adorno T. W., 1984, pág. 361). La producción, la recepción y la apropiación que los sobrevivientes tienen de los relatos históricos que más les atañen, puede estar marcada por un profundo rechazo a la imposición de un sentido que provenga de una visión continua e íntegra del curso del mundo. Éste es un rechazo que demanda una escucha atenta, como la que ofrece la memoria del narrador; tal rechazo reclama también un lenguaje que no sobre-determine lo que es inefable e injustificable.

En este punto se puede indagar si un modo de rememorar el pasado que no se hornee en la cocina solitaria del historiador podría satisfacer las demandas de la perspectiva de la víctima. Esta parece ser la alternativa que propone Margalit (2002) cuando dice:

[...] un recuerdo compartido es más que un mero acumulador de recuerdos individuales: necesita de un entendimiento. El recuerdo compartido es también *contrastado*, objetivado, pues integra las diferentes perspectivas de los que lo comparten en *una* versión única o, por lo menos, en unas pocas versiones. (pág. 44)

En efecto, al ser el recuerdo compartido un constructo social, el entendimiento que contrasta las diferentes perspectivas no puede corresponder al trabajo solitario de un historiador o un agente de memoria. Las versiones del recuerdo compartido son el producto de la interacción social. No obstante, en la sociedad son frecuentes el disenso y el conflicto respecto del contenido de esos recuerdos. Si ha de ser un recuerdo algo compartido por una comunidad, éste debe implicar aquiescencia. Y para lograr esta aquiescencia lo que se comparte debe ser algo razonable. El diálogo es quizá la forma comunicativa que Margalit tiene en mente, la cual, mediante la deliberación racional entre las partes, permitiría lograr este acuerdo.

Sin embargo, esto último no es explícito en la exposición que hace Margalit de la memoria compartida en su libro. Con todo, pienso que si en el paso de un recuerdo en común a uno compartido está implícita la idea del diálogo racional entre las partes, no es conveniente entenderlo como una negociación sobre qué elementos se han de privilegiar en una versión única del recuerdo compartido. La perspectiva de la víctima, al ser algo constitutivo de su testimonio una experiencia inefable y asimétrica, tendría una desventaja nada despreciable respecto de otras perspectivas. Más que un lugar para deliberar y debatir, el testimonio del daño busca acogida en un ambiente en el que el testigo no tenga la necesidad de demostrar por qué es injustificable algo que para él es por sí mismo inaceptable. El sobreviviente no desea un contrincante en el debate ni un interlocutor dispuesto a evaluar la coherencia o la plausibilidad de sus palabras como prerrequisito para la deliberación. Por el contrario, el testigo moral busca un escucha atento que deje anidar en su memoria el relato de una experiencia difícil de narrar y comprender, que lejos de solicitarle claridad discursiva guarde una cuota de silencio respecto de aquello que no le es sencillo contar.

Quizá Margalit tenga en mente un diálogo incluyente que no se cierra en el acuerdo sobre qué recuerdo compartir y cómo compartirlo, sino que permanece abierto a la crítica y se desarrolla con diferentes sectores sociales (sobre todo con los más marginados y vulnerables). Debido a que para el autor el recuerdo compartido expresa las preocupaciones éticas (y morales) de una comunidad, la reflexión que suscita el testimonio del daño tendría un lugar central en este diálogo. Al final de cuentas, el significado moral de la experiencia de daño de la víctima cuestiona las justificaciones que suelen darse del *statu quo* en las versiones oficiales del recuerdo compartido. Ya que la ética y la moral son elementos básicos y fundamentales de las relaciones que constituyen una comunidad de memoria, la reflexión y el desconcierto que suscitan los testimonios del daño moral no pueden ser eludidos en las valoraciones que dicha comunidad hace respecto de lo que es compartido en el recuerdo.

Sin embargo, la interacción social a través del diálogo no deja de contener un fuerte componente de racionalidad que resulta un tanto disonante con la experiencia de daño. Una cosa es que la deliberación pública sobre la memoria compartida gire en torno a la reflexión moral sobre la vida dañada de las víctimas y otra muy distinta es que el sobreviviente necesite someterse a dicha deliberación para que su testimonio tenga eco en una comunidad de memoria. El sobreviviente, en tanto testigo moral, ciertamente es un agente de memoria. Pero el modo en que su testimonio busca desplegarse en la tradición no pasa necesariamente por un entendimiento que se desarrolle en el encuentro dialógico entre las partes. Es posible sostener la idea de que el recuerdo compartido es un constructo social sin que ello implique

una forma comunicativa basada en el diálogo y la deliberación⁴¹. La propuesta de Benjamin muestra precisamente que la narración es una forma comunicativa que promueve la transmisión del testimonio del daño sin que ello implique un interlocutor dispuesto al debate. El papel del escucha es más modesto; su interés está orientado por la posibilidad de preservar lo narrado por el sobreviviente para transmitirlo a otros, guardando una cuota de silencio sobre lo que le ha pasado a la víctima y sin dejar de provocar el desconcierto y la reflexión que suscita tal experiencia personal de sufrimiento.

Aunque en la constitución y en el despliegue del recuerdo compartido están presentes diferentes formas comunicativas (la información, la escritura histórica/novela, el diálogo y la narración), los principios que rigen estas formas no se manifiestan armónicamente en la tradición. Estos principios se expresan en la resistencia y en la tendencia a atribuirle sentido a los acontecimientos humanos, dos fuerzas que se contraponen constantemente en la dialéctica benjaminiana del recuerdo. Mientras que una fuerza empuja hacia la integración en una versión única del recuerdo compartido, la otra se resiste a la atribución de sentido que dicha integración supone. Por ello, en lugar de hablar de un único recuerdo compartido, es preciso reconocer múltiples y contradictorios registros del recuerdo gravitando dialécticamente de modo consciente e inconsciente. Esto explica por qué, pese a la interacción social, el recuerdo compartido de acontecimientos en los que puede hablarse de daño moral no conduce necesariamente a una única narrativa del pasado. También da cuenta de cómo el testimonio del daño puede desplegarse en la tradición a la manera de un subregistro discontinuo que se manifiesta en la resistencia a las tentativas de amortizar las deudas del pasado que pueden aparecer en las versiones oficiales del recuerdo compartido. Esta resistencia se debe al hecho de que el testimonio del daño proviene de una experiencia en la negatividad.

⁴¹ Pienso que Margalit deja abierta esta posibilidad cuando señala que las comunidades de memoria pueden surgir de modo espontáneo y fortuito. El recuerdo compartido no tendría un momento fundante logrado a través del diálogo y la deliberación, sino que se construiría paulatinamente generación tras generación bajo distintas lógicas narrativas y en virtud de la apropiación personal del mismo. La noción de “recuerdo *flash*”, empleada por el autor para hablar de los canales mediante los cuales se comparte el recuerdo, reconoce en alguna medida que en éste hay mucho de la narración como la entiende Benjamin. De acuerdo con esta noción, la forma en que una persona recuerda eventos de interés general está asociada con circunstancias triviales como lo que hacía en el momento en que sucedieron los acontecimientos: “¿Cómo es posible que tales detalles, que suelen escapar a la memoria, se mantengan tan vivamente en el recuerdo? [...] La importancia que reviste para nosotros el acontecimiento depende de la medida en que establecemos una relación personal con el mismo, por lo cual no solamente compartimos el recuerdo de lo que sucedió, sino también el modo de transmisión, precisamente como si fuese el acontecimiento mismo” (Margalit, 2002, pág. 45). La relación personal con el recuerdo compartido de la que habla Margalit refleja la idea benjaminiana de que la narración no se propone transmitir, como lo haría la información o la noticia, el puro en ‘en sí’ del asunto, sino que lo sumerge en la vida del que cuenta una historia para luego extraerla de nuevo (Benjamin, 2018c, pág. 233).

Si bien la dialéctica del recuerdo refleja la naturaleza antinómica de la tradición, esto es, el contraste entre una tradición de los vencedores y una tradición de los vencidos (Benjamin, 2013, pág. 48), este contraste no expresa la lucha por la oficialidad entre dos versiones contrapuestas del recuerdo compartido, como está sugerido en la noción de “políticas de la memoria” (Zamora J. A., 2011, pág. 509). Lejos de eso, la dialéctica del recuerdo expresa el contraste entre lo continuo-uniforme que supone la versión integrada y lo discontinuo-fragmentario del recuerdo residual propio de la tradición de los oprimidos. La preocupación de Benjamin estriba en el hecho de que la continuidad, la univocidad y la integridad (características que están en estrecha relación con la concepción del tiempo homogéneo y vacío) no son elementos acordes con el carácter asimétrico y, en algunas ocasiones, inefable e irreparable de la experiencia concreta y negativa del daño. Esta última fluye en el mundo moderno tecnificado mediante la forma narrativa del testimonio del daño, develando las contradicciones históricas y sociales, mostrando que lo real no se agota en lo fáctico ni puede ser expresado exclusivamente por la información, provocando desconcierto y reflexión en quienes se convierten en escuchas atentos y, a la vez, en testigos morales del sufrimiento de las víctimas. Como se observa en el siguiente capítulo, cuando estos escuchas son agentes de memoria histórica, el desconcierto y la reflexión se asocian con el esfuerzo por captar la constelación que se forma instantáneamente a partir de la interacción dialéctica entre el testimonio del daño y la versión integrada del recuerdo compartido. La posibilidad de captar la contradicción que revela tal imagen dialéctica ofrece una oportunidad única de que el significado moral del daño causado al sobreviviente tenga eco en una comunidad de memoria.

2. MEMORIA HISTÓRICA Y DAÑO MORAL

El punto de partida del capítulo anterior fue la experiencia de sufrimiento que los sobrevivientes intentan contar en sus testimonios. Como se pudo observar, el testimonio de J. Améry ofrece una imagen que permite entrever las razones por las cuales el daño moral es irreparable: la experiencia traumática es inefable y confusa, comporta proyectos frustrados, soledad y desconfianza en quien la padece. El impacto del trauma, como lo muestra P. Levi, es tan grave que muchas víctimas no sobreviven o no logran hablar de lo que les ha sucedido. Quienes sí pueden hablar del daño, aunque con dificultad, son los sobrevivientes, entre los cuales se encuentran el testigo moral y el testigo político, agentes especiales de recuerdo compartido. Ambos buscan con su testimonio denunciar el daño y hacer un reclamo de justicia, pero mientras el testigo político se centra en cómo fueron los hechos, el testigo moral se enfoca en cómo se sintió haber estado allí. La experiencia de primera mano del daño, el valor en sí mismo que adquiere el relato y una clara orientación moral son características propias del testimonio que ofrece el testigo moral. En muchas ocasiones este testigo se encuentra a medio camino entre el silencio y la palabra, pues sabe que no debe callar aunque no pueda contar todo lo que le ha sucedido debido a la gravedad del daño. También, a medio camino entre el resentimiento y la esperanza, el testigo moral da testimonio con el propósito de que aquello que revela, esto es, el significado moral de su experiencia de daño sea tenido en cuenta por una comunidad de memoria en la construcción del recuerdo compartido.

Sin embargo, este propósito del testigo moral no es fácil de cumplir en un mundo tecnificado como el actual. Como se muestra a partir del pensamiento de W. Benjamin, las condiciones materiales de la sociedad moderna industrial capitalista han incidido en el estilo de vida y en la experiencia de las personas de modo tal que dificulta las posibilidades de dar y acoger el testimonio del daño. Mientras que la cercanía a la experiencia personal de dolor es indispensable para el testigo moral, el estilo de vida del mundo moderno tiende a hacer más insensibles a las personas frente al sufrimiento propio y ajeno. Siguiendo a Benjamin, considero que una forma narrativa del testimonio, que de hecho es la que suelen asumir los testigos morales, permite un recuerdo personal del daño sensible frente al propio sufrimiento. Este modo de recordar el daño busca la interacción dialéctica entre el recuerdo consciente y el material inconsciente de la memoria. La forma narrativa del testimonio marca, a la vez, una relación dialéctica con las versiones oficiales del recuerdo compartido, construidas hoy en día

sobre la base de formas técnicas de comunicación como lo son la información y la novela. El principio que gobierna a estas últimas en relación con el recuerdo compartido tiende a la uniformidad, a la eternización y a la continuidad. Por su parte, el testimonio del testigo moral, debido al carácter asimétrico de la experiencia negativa del daño, se resiste a la atribución de sentido que supone lograr una versión integrada del recuerdo compartido. En la medida en que una comunidad de memoria logre captar la imagen discontinua que se forma a partir de la interacción entre el testimonio del daño y la versión integrada del recuerdo compartido, en esa medida puede darse una oportunidad a la consideración del significado moral del daño por quienes hacen parte de dicha comunidad.

Ahora bien, en contextos en los que se han dado acontecimientos de daño moral suele recurrirse al trabajo de la memoria histórica como forma de recordar el pasado traumático. Esta forma de recuerdo compartido no solamente busca documentar hechos victimizantes con el fin de esclarecer lo sucedido, sino que, a la vez, pretende ser un modo de reparación del daño causado a las víctimas. Sin embargo, experiencias dolorosas como las vividas por Améry retan en ambos sentidos dicho trabajo de la memoria histórica, pues ¿Cómo es posible esclarecer el pasado a partir de una experiencia que es inefable? ¿Cómo puede ser reparado con el recuerdo compartido aquel daño que es irreparable? Si quienes hacen memoria histórica no toman la actitud de indiferencia que caracteriza el silencio negativo de algunos agentes de tercera persona, entonces tendrían que asumir el gran desafío de ser con su trabajo, más que testigos políticos, testigos morales. Esto implica adoptar la perspectiva de la víctima a la hora de elaborar imágenes del pasado, explorando críticamente el modo en que el significado moral de su sufrimiento entra en relación dialéctica con las tareas de esclarecimiento y de reparación, y guardando, entre tanto, una cuota de silencio respecto de lo que a ella *le* ha pasado. Este es un reto que se torna más difícil, si se tiene en cuenta que el trabajo de la memoria histórica se desarrolla hoy en día mediante técnicas de investigación, con artefactos técnicos y en formas comunicativas igualmente tecnificadas. Pero, como lo señala Benjamin, la tecnificación del mundo moderno y sus consecuencias para la experiencia es un proceso irreversible ante el cual no es preciso ser indiferentes ni tampoco asumir la postura conservacionista del pesimismo cultural. En relación con la memoria histórica, adoptar la perspectiva de la víctima conllevaría a hacer testimonial la técnica de la que se sirve su trabajo, en lugar de tecnificar el testimonio del daño resaltando exclusivamente su carácter informativo.

Si se tiene en cuenta el enfoque anterior, podría decirse que la memoria histórica está llamada a dar un doble giro que es, uno, moral, y, otro, epistémico. En la primera parte de este capítulo me centro en el giro moral. Este giro se relaciona con el hecho de que diversas teorías normativas proponen valorar las experiencias de dolor y sufrimiento teniendo en cuenta criterios afirmativos como el bienestar, la justicia o el reconocimiento. No obstante, el carácter abstracto de tales criterios no se ajusta a la experiencia particular, concreta y negativa de la víctima. De ahí que no sean adecuados los juicios morales de los agentes de memoria histórica

sobre acontecimientos traumáticos que proceden de manera determinante a partir de los criterios de una moralidad positiva. Habría que hacerse un cambio en la reflexión moral en el que la fundamentación y la aplicabilidad de tales criterios sean revisados a partir de la moralidad fallida que es atestiguada por experiencias de daño. Para Améry, la realidad moral de este último y las afectaciones que ha causado en la víctima no prescriben con el paso del tiempo. Cuando esta realidad moral es negada o un tercero da por superado el daño desde una perspectiva ajena a la de la víctima surgen los resentimientos en el sobreviviente. Estos resentimientos, lejos de conducir a la venganza, pueden tener una función histórica muy relevante y relacionada con la capacidad de autocrítica de las comunidades de memoria.

En la segunda parte de este capítulo abordo el giro epistémico, que hace alusión a un cambio de perspectiva en el conocimiento histórico que es promovida por la experiencia inefable del daño moral. Éste es un giro que busca una cercanía no representacional con los acontecimientos humanos, y que está motivado únicamente por la necesidad de acercarse al pasado de las víctimas. Bajo la noción benjaminiana de *fantasmagoría*, analizo dos modos en que, en un mundo industrial capitalista como el actual, a la memoria histórica le resulta difícil aprehender el pasado traumático y su relación dialéctica con el presente: la *mentalidad del pasado* y la *mentalidad del presente*. Posteriormente, discurro en torno de la manera en que puede hablarse de una verdad del pasado. Para ello, en un primer momento, profundizo en lo que, desde la perspectiva del materialismo histórico de Benjamin, es la verdadera imagen del pasado, y, en un segundo momento, reflexiono acerca de algunas implicaciones que trae dicha postura epistémica sobre el conocimiento histórico del agente que se propone hacer memoria histórica.

2.1 EL GIRO MORAL

Hacer memoria histórica a partir del testimonio del daño implica situar este trabajo en perspectiva moral. Pero, ¿qué tipo de reflexión moral es consecuente con la experiencia irreparable de la víctima? y ¿Cómo se relaciona dicha reflexión con el trabajo de la memoria histórica? Como una forma de responder al daño, muchas teorías morales suelen proponer criterios normativos, con el fin de orientar las acciones de las personas y las prácticas que hacen parte de las instituciones sociales y políticas. Algunos de estos criterios son: la justicia, el deber, el bienestar, la virtud, el reconocimiento y la obligación. El trabajo de estas teorías se centra en la fundamentación y la justificación de tales criterios que no sólo proponen principios, sino que, a la vez, buscan justificarlos a través de procedimientos válidos de argumentación moral. Por lo general, la carga de esta justificación recae en una de dos tradiciones de la filosofía moral: mientras que algunas teorías normativas ponen el acento en el principio moderno de la moral subjetiva (*Moralität*), otras hacen hincapié en el *ethos* clásico de la vida comunitaria (*Sittlichkeit*). Sin embargo, es raro que las teorías normativas actuales opten exclusivamente por alguna de estas dos tradiciones para fundamentar y justificar sus

criterios, pues casi siempre proponen un modelo de reconciliación que supone una relación de prioridad de una de ellas respecto de la otra⁴².

Sin embargo, lo que sí parece ser menos infrecuente en estas respuestas normativas es la poca atención que recibe el daño moral, en tanto experiencia negativa. Al igual que otras experiencias de este tipo (la crueldad, la humillación, la dominación, la explotación), el daño que sufre la víctima suele ser valorado en términos de una moralidad positiva que impide aprehender su carácter particular concreto. A esta experiencia, por ejemplo, se le percibe como un caso de ausencia de bienestar, de justicia o de reconocimiento. Pero en esta sensibilidad moral se difuminan aspectos tan centrales para la experiencia de sufrimiento como su inefabilidad y su asimetría respecto de otras experiencias, la confusión que causa, la soledad que produce y la desconfianza en el mundo humano que luego del daño no se recupera. También reciben poca atención tanto el sentido moral en el que se testimonia el daño, como las actitudes de otras perspectivas en la recepción de este testimonio (acallar, ser indiferente).

Lo problemático de no tener suficientemente en cuenta en la reflexión moral las experiencias negativas en cuanto tales reside en la inadecuación de los criterios positivos que dicha reflexión propone respecto de los actos humanos y las prácticas institucionales. A estas teorías normativas les haría falta cotejar la fundamentación y la aplicabilidad de sus principios con la moralidad fallida que narran estas experiencias. Sin esta contrastación, los criterios que se proponen en términos positivos no constituirían, en sentido estricto, una respuesta legítima ni efectiva ante el daño. Incluso, al no responder adecuadamente a las experiencias negativas, estos criterios de un modo u otro estarían permitiendo (y, quizá, promoviendo) su proliferación en el presente. Si se tiene en cuenta lo anterior, la tarea de la reflexión moral sería no tanto la de proponer criterios normativos, sino, más bien, la de revisar su justificación y aplicabilidad *a partir* de estas experiencias negativas para alertar de la presencia de aquello que produce estas últimas en los discursos, los actos y las prácticas del presente (Allen, 2001, pág. 341).

Con base en lo anterior puede comprenderse el giro al que está llamada la memoria histórica: no se pregunta tanto por lo que *debe* hacer el presente para que el daño no se repita, sino por lo que *no debería* haber sucedido. El análisis de esto que sucedió pudiendo ser evitado no se restringe a evidenciar los factores, las dinámicas y los actores implicados en los hechos victimizantes. Estos elementos son importantes y sirven al propósito de constituir

⁴² Para un análisis desde la óptica del sufrimiento de las víctimas sobre los modelos de reconciliación en las teorías normativas modernas entre estas dos tradiciones de la filosofía moral, véase: capítulo segundo de *La razón de los vencidos*: “La ética política de los antiguos y la ética impasible de los modernos” (Mate Rupérez, 2008a, págs. 91-162)

explicaciones sobre lo sucedido, pero no son los únicos implicados en la experiencia negativa del daño. Adicional a ellos está lo que narra el testimonio del sobreviviente, uno que, si acaso, consigue contar, no tanto cómo fueron los hechos, sino cómo se vivió la experiencia de haber estado allí. Como se observó en el primer capítulo, la narración de esta experiencia personal del daño causa desconcierto: debido a su carácter único e incomparable, más que ayudar a generar claridades conceptuales, se resiste a la síntesis que supone la categorización de los daños en clases o tipologías, dinámicas y procesos.

Así mismo, el mejor lugar para el testimonio del daño no está en el terreno de las explicaciones de los hechos victimizantes, sino en el de las justificaciones morales que se suelen dar sobre tales actos. En este ámbito, lo que narra el testimonio del sobreviviente se resiste a las tentativas de exculpación y de superación por parte de los actores que causan, permiten o promueven el daño. La respuesta moral que puede modelarse a partir de una escucha atenta del testimonio de los sobrevivientes no es tanto la resolución definitiva de un enigma sino, más bien, la invitación a continuar reflexionando en torno a una pregunta (Benjamin, 2018c, pág. 228). Dicho de otro modo, los juicios morales de la memoria histórica sobre los acontecimientos en los que puede hablarse de daño moral no proceden deductivamente, señalando determinadamente dónde hubo ausencia de justicia, de bienestar o de reconocimiento. Por el contrario, parten de la experiencia negativa de las víctimas para revisar reflexivamente la justificación y la aplicabilidad fallida de tales criterios, y para advertir de su incidencia en la proliferación de la conducta dañina en la actualidad.

Una de estas experiencias negativas es, justamente, la que narra Améry en *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Como bien es sabido, en este texto el autor no sólo cuenta lo que padeció con la tortura y con la humillación en los campos de concentración alemanes, sino que, además, habla de los *resentimientos* que le produjo ver cómo el presente de la posguerra “congelaba históricamente lo incomprensible y, con ello, lo falseaba del modo más vergonzoso” (Améry, 2013, pág. 46). A continuación, tomo en consideración los resentimientos de Améry para resaltar dos aspectos del giro moral en la memoria histórica: la realidad del daño moral y la actualidad del mismo en las tentativas de superación del pasado traumático.

2.1.1 La realidad moral del daño

Lo primero que cabe decir es que no siempre el daño es aprehendido como un fenómeno moral. Por *daño moral* se entiende aquel perjuicio irreparable que sufre una persona y que es causado por otros mediante actos que pudieron ser evitados. Desde la perspectiva de las víctimas de la violencia, tal perjuicio es innecesario, gratuito e injusto, y es provocado voluntariamente por verdugos a personas inocentes. Suele ser el caso que el daño moral que sufre la víctima no es percibido por el verdugo o por de los agentes de tercera persona. No

me refiero solamente a la negación o distorsión de la realidad de los hechos contra toda evidencia, sino a la puesta en duda de la responsabilidad moral del victimario. Por lo general, esta duda suele estar amparada en el siguiente argumento: que el daño moral sea aquel que hubiese podido ser evitado por el verdugo significa que estaba en el poder de este último la elección de no haberlo cometido. Luego, una persona que no tiene la capacidad de elegir no sería, en sentido estricto, responsable en términos morales del daño que causa su conducta.

En relación con el análisis de acontecimientos traumáticos, este argumento puede describirse al menos de dos maneras. La primera de ellas se refiere a la forma en que ciertos elementos idiosincráticos de la persona pueden coartar su libertad a la hora de elegir hacer o no hacer daño a otros. En los tribunales, algunos verdugos intentan justificar sus actos aduciendo motivos como los siguientes: “no sabía lo que hacía” o “me vi arrastrado por la ira”. Lo que entra en cuestión en este plano personal es la capacidad de un agente moral para optar libre y voluntariamente por el mal. Existe la creencia de que el agente, en virtud de su libre arbitrio, puede preferir conscientemente hacer mal y no el bien. Pero el albedrío nunca quiere lo que no desea y el mal es, por definición, lo indeseable. Entonces, ¿Cómo puede una persona consciente elegir orientar sus actos hacia aquello que no desea? Si es libre en verdad, es decir, si su libertad es consecuente con su voluntad, el agente debería optar por el bien; si hace el mal, entonces sus actos son irracionales. De acuerdo con esta posición, la única forma de que un agente opte por el mal es *sub specie boni*, es decir, bajo la apariencia de un bien que no lo es realidad (Díaz, 2012, pág. 25). No serían bienes en sentido estricto aquellos criterios y actos particulares cuya procedencia es relativa a la idiosincrasia del sujeto. De hecho, cosas que hacen parte de esta idiosincrasia (como la forma en que las emociones, las pasiones y los sentimientos se manifiestan en el carácter de la persona) pueden obnubilar el juicio racional del agente y hacer que confunda el mal con el bien. Al ser comprendidos como manifestaciones instintivas de la naturaleza, estos condicionamientos (ira, odio, venganza, por ejemplo) atan al ser humano y no le permiten ser verdaderamente libre. Por esta razón, las emociones, las pasiones y los sentimientos no son considerados como parte constitutiva de la agencia moral. Si la conducta dañina está determinada por ellos, entonces no podría catalogarse como realmente libre y, por consiguiente, los perjuicios que causa no serían, en sentido estricto, un caso de daño moral.

La segunda forma que adquiere de este argumento se presenta en un plano más sociológico-positivista que personal. Algunos análisis de acontecimientos traumáticos suelen llegar a la conclusión de que, de acuerdo con el contexto y las circunstancias en los que se dieron los hechos, el victimario “no podía haber actuado de otro modo”. Esta afirmación surge de considerar irrelevantes los motivos y las intenciones de los perpetradores en la reconstrucción procesual que hace el investigador de los hechos. En dicha reconstrucción, lo que cabe resaltar es lo fáctico y el comportamiento observable. A partir de la información que brindan estos elementos sería posible establecer correlaciones e, incluso, causalidades acerca del modo en que la conducta victimizante se asocia con los factores que caracterizan las estructuras sociales.

Estas últimas son dinámicas. Pero la lógica de su dinamismo es susceptible de ser explicada mediante leyes o modelos que, para este caso, darían cuenta de lo que pasó y permitirían predecir en un alto grado de probabilidad los lugares y las condiciones en los que podrían suceder eventos violentos similares. Desde este punto de vista, la conducta de las personas no es la manifestación visible de sujetos autónomos sino el resultado de la determinación que ejerce la estructura social sobre ellas. En este sentido, si la conducta dañina del victimario está determinada por dicha estructura social, y si esta última se configura de acuerdo con una lógica que promueve la victimización, entonces la responsabilidad moral sobre el daño causado a la víctima no recaería tanto en el perpetrador como en la estructura a la que este último pertenece.

Una forma en que la victimización puede ser promovida por la estructura social se halla en la llamada “violencia legítima”. Este enfoque es característico de los análisis que restringen el estudio de la connotación moral de actos dañinos a los órdenes jurídicos en los que tiene lugar su manifestación. De acuerdo con esta postura, lo que permite calificar moralmente una conducta particular es la normatividad prevalente en la comunidad y en la época a la que pertenecen los agentes implicados. Sobre todo, en el caso de la violencia de Estado, algunos victimarios suelen aducir esta razón para defender su inocencia frente al empleo de la violencia, señalando que lo que hicieron “estaba permitido” y que, de hecho, “era su obligación civil actuar de ese modo”. En el trasfondo de esta afirmación se encuentra la tesis según la cual la violencia es un medio legítimo al servicio del Estado para garantizar la justicia de sus fines. Una forma cruel de interrogatorio, por ejemplo, puede ser una línea de conducta sancionada históricamente como legítima por la fuerza pública debido a su presunta utilidad para obtener información que permita contrarrestar amenazas contra la seguridad nacional. Aunque un determinado medio violento no sea indispensable para garantizar los fines del Estado, no actuar conforme a la práctica normalizada puede ser percibido como un acto de rebeldía. La presión y la no-prohibición institucional son, justamente, aquellos elementos que, desde la perspectiva del victimario, lo llevaron a actuar de modo violento.

No obstante, las dos formas del argumento arriba señaladas tienen el mismo problema: funden o confunden la pregunta por la existencia del daño moral y su justificación con la pregunta por las fuentes del daño y su explicación. Se considera que al responder esta última pregunta se da por contestado el primer interrogante, y que para lograr dicha respuesta sobre las fuentes del daño el lente de observación debe ser puesto de una manera neutral y objetiva en el comportamiento y en las circunstancias del victimario, y no tanto en la realidad personal de la víctima. Como intento mostrarlo a continuación, este enfoque minimiza la importancia que tiene en estos análisis la experiencia negativa de la víctima y, además, puede promover respuestas inadecuadas ante el daño (como aquellas en las que termina siendo exculpado el victimario o como las que buscan imponer el perdón y/o el olvido).

La principal razón para asegurar lo anterior es ofrecida por el análisis que hace Améry de sus resentimientos. En relación con el maltrato que sufrió por cuenta de un servidor de las SS mientras hacía trabajos forzados, el autor hace la siguiente afirmación:

Sólo yo estaba, y estoy en posesión de la verdad moral de los golpes que aún hoy me resuenan en el cráneo y, por tanto, me siento más legitimado a juzgar, no sólo respecto a los ejecutores, sino también a la sociedad que sólo piensa en su supervivencia. La comunidad social no atiende sino a su propia seguridad, y no se deja afectar por la vida dañada: mira hacia delante, en el mejor de los casos para que no se repita algo similar. Mis resentimientos existen con el objeto de que el delito adquiera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen. (Améry, 2013, pág. 151)

Como lo señala Á. Uribe Botero (2019) a propósito del análisis de Améry, bien puede ser que el victimario no conciba su acción dañina como algo malo e, incluso, que aduzca razones para defender su inocencia (como la ignorancia involuntaria sobre ciertas circunstancias en las que se desenvuelve la acción) (pág. 159). También puede suceder que los agentes de tercera persona se comporten como simples espectadores ante el dolor ajeno o que lo reconozcan únicamente en la medida en que no afecte sus intereses o que ayude a preservarlos. Pero la potestad para dar sentido al mal moral es exclusivamente del agente dañado y es intransferible (pág. 159). Esta potestad es suya debido a que el daño es un fenómeno moral que sólo lo es en cuanto tal para aquel ante quien éste aparece (pág. 160). Quien ha experimentado de primera mano el daño no sólo atestigua una afectación grave a la integridad de su persona, sino que, además, concibe dicha afectación como algo injusto e innecesario, algo que no le debería haber sucedido y que pudo haber sido evitado si en su momento el victimario hubiera optado por obrar de otro modo. De acuerdo con la autora, ya que la realidad moral del daño se manifiesta en la experiencia concreta de la víctima, quien se pregunte por la realidad del daño moral ha de atender, ante todo, a la perspectiva de quien lo sufre, más que a la de quien lo provoca [o a la de quien le resulta indiferente] (Uribe Botero, 2019, pág. 159).

Lo que resulta problemático en las dos formas del argumento sobre la inexistencia del daño moral es esa suerte de *no-perspectiva* que se configura en el tratamiento de las preguntas sobre si el daño moral puede existir y si, en sentido estricto, se le puede imputar responsabilidad moral al victimario por sus actos dañinos (pág. 164). De acuerdo con Uribe Botero (2019), esta especie de *no-perspectiva* deviene del trato *exótico* que recibe el daño, esto es, un análisis que termina siendo ajeno a la experiencia de la víctima y en el que, por consiguiente, se pierde de vista la propia realidad moral de ese daño (págs. 164-165).

En la primera forma del argumento, la *no-perspectiva* a la que he hecho referencia se configura mediante la posición privilegiada que adquiere la racionalidad sobre la emotividad en la constitución de la agencia moral. Haciendo una lectura del pensamiento de Spinoza en

torno al mal, J. A. Díaz (2012) pone en entredicho la existencia del mal moral al dudar de la posibilidad del pecado, una de las fuentes del mal para la tradición religiosa y moral occidental. El autor señala que la realidad del mal moral no se puede explicar por vía racional debido a la incoherencia lógica, inherente a la idea del pecado, según la cual la voluntad libre puede optar por el mal. Desde este punto de vista, la fuente del mal no proviene de la razón de la agencia moral, sino de su ausencia u obcecación, es decir, de la forma en que ésta es obnubilada por las emociones, las pasiones o los sentimientos de la persona. Díaz (2012) aduce la siguiente razón para justificar su afirmación:

[...] creo que podríamos entender la posición de Spinoza [la de que no existe ni puede existir el libre albedrío] de manera semejante a la de su maestro Descartes, quien se atrevió a dudar de todo aquello que nos parece más evidente, estableciendo así los fundamentos, o la falta de fundamentos, de toda epistemología moderna. El pensador judío se propuso cuestionar de raíz la tradición judeo-cristiana, para la cual la realidad del pecado había llegado a convertirse en una de las evidencias incuestionables. (pág. 19)

Ciertamente, la duda sobre lo que aparece como más evidente es un principio del quehacer filosófico sin el cual sus reflexiones podrían tornarse en ideología. Pero, me pregunto lo siguiente: ¿Por qué no asumir, hasta sus últimas consecuencias, el reto que impone la duda sospechando incluso de la evidencia que parece más incuestionable para el racionalismo, incluido el cartesiano?, ¿por qué no sospechar de la otra fuente del mal que reconoce la tradición de la filosofía moral: la ignorancia o, más bien, la falta de razón? y ¿puede estar amparada la tesis de la constitución de la subjetividad moral a partir de la racionalidad en un dogma relacionado con una concepción dividida de la agencia en la que, por una parte, se encuentran su emotividad y, por otra, en diametral oposición, su razón?

El problema de no sospechar de esta concepción dividida de la agencia moral en la que “ser moral” equivale a “ser racional” estriba en que a partir de ella no tendrían cabida muchos de los reclamos de la víctima. Del mismo modo como los elementos idiosincráticos del victimario no son considerados como algo constituyente de su agencia moral, tampoco lo serían los sentimientos morales de quien sufre el daño. Los resentimientos de Améry constituyen, justamente, un ejemplo de una respuesta moral más emotiva que racional. De hecho, el autor mismo califica esta emotividad como antinatural y lógicamente contradictoria:

Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse. El resentimiento bloquea la dimensión auténticamente humana, el futuro. No se me escapa que el sentido del tiempo de quien es presa del resentimiento se encuentra distorsionado, trastocado, si se prefiere, pues desea algo doblemente imposible: desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido. (Améry, 2013, pág. 149)

Este deseo de que aquello que pasó no hubiera sucedido está relacionado con la urgencia de la víctima de que el victimario encare la verdad moral de sus actos. No se trata de una búsqueda de venganza, sino de justicia. Entre esta última y aquella hay una diferencia importante: mientras que la justicia pone su mirada en la reparación de la víctima, la venganza busca el *ius talionis* (Mate Rupérez, 2003, pág. 101). Como se observó en el capítulo anterior, la experiencia del daño produce en la víctima sobreviviente una terrible sensación de soledad y de desamparo. La justicia que busca el resentimiento tiene que ver con la posibilidad de redimir esa sensación. Con sus resentimientos Améry no quiere hacerle lo mismo que sus verdugos le hicieron; lo que quiere es que ellos experimenten la verdad moral de sus actos dañinos (Améry, 2013, pág. 151). El autor quiere creer que sus verdugos encaran dicha verdad y, entonces, desean como él revertir el tiempo, cancelar lo hecho (pág. 151). En este sentido, ya la víctima no estaría sola, sino acompañada por aquel que, con el reconocimiento de esta verdad, ha dejado de ser su enemigo y se ha convertido en su prójimo (pág. 151).

Ahora bien, Améry (2013) no es ingenuo al pensar que sus resentimientos cesarían una vez el delito adquiriera realidad moral para su verdugo, pues su caso no era más que un caso entre los miles que conformaron una gran estructura social criminal (pág. 152). Fuera del contexto en que la expone el autor, esta afirmación podría darle crédito la segunda forma del argumento arriba expuesto, según la cual en muchas situaciones el victimario, determinado en su conducta por la estructura social, no podría haber obrado de otro modo. Lugares en los que se ha dado el terror extremo como los campos de concentración nazi, serían un ejemplo de la fuerza con la que una estructura social puede provocar la conducta dañina de un perpetrador. No obstante, como lo señala Arendt (2015), si bien estos campos eran para el nazismo un experimento de dominación total mediante el cual se buscaba un sistema en el que los hombres fueran superfluos, “un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad”, la dominación totalitaria nunca pudo lograr su propósito con completo éxito (pág. 613). Dentro y fuera de los campos de concentración se dio la manifestación espontánea de actos de resistencia abierta o soterrada contra la perversión moral de dicho sistema⁴³.

⁴³ Como lo relata Levi (2019a) en su análisis sobre la zona gris, algunos de estos actos provinieron de personas seleccionados para ser parte de la Escuadra Especial (*Sonderkommandos*), quienes no aceptaron la atroz tarea y se rebelaron sabiendo que serían asesinados (págs. 517-518). Sin embargo, se debe tener presente que no es tan fácil levantar un juicio moral sobre los actos de aquellos prisioneros que prefirieron aceptar dicho trabajo en lugar de morir (pág. 518). Cosa distinta es el caso de perpetradores como el soldado de las SS, quien no fue sometido a condiciones como las de “haber pasado meses o años en un gueto, atormentado por un hambre crónica, por el cansancio, por la promiscuidad y la humillación, que ha visto morir a su alrededor, uno tras otro a sus seres queridos; que está aislado del mundo sin poder recibir ni transmitir noticias; y que por fin se lo carga en un tren, ochenta o cien por vagón de mercancías; que viaja hacia lo desconocido, a ciegas, durante días y noches insomnes; y que por fin se encuentra lanzado contra los muros de un infierno indescifrable. Aquí le ofrecen la supervivencia, y le proponen, o mejor dicho, le imponen una tarea atroz pero imprecisa” (pág. 519).

Aunque no dejan de ser polémicas las siguientes afirmaciones, actos de resistencia contra la tendencia dominante llevan a pensar que aún en contextos en donde reinó el terror hubo un espacio, aunque fuera pequeño, para la espontaneidad, para *elegir* actuar de otro modo antes que causar el daño. Para Améry (2013), esta espontaneidad se conectaba con el intento de apartarse del sistema, aunque solamente fuera callando, dirigiendo una mirada de odio contra los opresores, dedicándole una sonrisa compasiva al oprimido o bajando los ojos en señal de vergüenza (pág. 155). Si hubo esta posibilidad pese a la perversión o destrucción de la agencia moral que intentó producir un sistema de dominación total como el de los campos de concentración, podría asegurarse que fuera de los mismos la población tuvo más oportunidades para haber mantenido una posición menos complaciente frente al régimen nazi. En esta complacencia con el sistema criminal reside la culpa colectiva, una culpa que debe poner al pueblo alemán frente a su tradición y su historia (pág. 159). Lo anterior no implica diluir la responsabilidad personal en el juicio moral sobre la culpa colectiva, asumiendo que “donde todos son culpables, nadie lo es” (Arendt, 2007, pág. 52). Pues allí donde no hay responsabilidad personal alguna por los crímenes cometidos, tampoco existe una respuesta normativa adecuada frente al daño causado a las víctimas. Si entiendo bien a Améry, la fuente de sus resentimientos no proviene solamente de la ausencia de alguno de estos dos niveles de culpa, sino de ambos: tanto de la falta de responsabilidad personal como de responsabilidad colectiva.

Por otra parte, si para analizar el daño se requiere explicar cómo es la dinámica de la estructura social y cómo esta última determina la conducta dañina, entonces en este análisis se antepondría la neutralidad y la objetividad a la perspectiva de la víctima. En efecto, solo mediante un proceso inductivo que fuera del caso al todo, lograrían ser establecidos los factores y las dinámicas estructurales de la sociedad que dan cuenta de la conducta victimizante. Pero en esta generalización tanto el acto dañino, como la experiencia del daño dejarían de percibirse de manera particular concreta y pasarían a ser considerados como particulares abstractos, es decir, como elementos abstraídos de su singularidad para ser comparados con otros elementos e integrados a una visión general. En el proceso inductivo el daño es transformado en dato y con esta transformación se configura esa suerte de no-perspectiva que mencionaba anteriormente. Sin embargo, como lo señala Améry (2013), “el

Para el autor, bajo tales condiciones extremas es posible hablar de “estado de constreñimiento como consecuencia de una orden”. No lo es, en cambio, “el que invocaban sistemáticamente y desvergonzadamente los nazis arrastrados a los tribunales y, más tarde, pero siguiendo sus huellas, los criminales de guerra de muchos otros países. El primero es una elección que no tiene escapatoria, es la obediencia inmediata o la muerte; el segundo es un hecho intrínseco al centro del poder, y hubiera podido solucionarse (como en realidad se solucionó muchas veces) con alguna maniobra, con algún retraso en la carrera, con un castigo moderado o, en el peor de los casos, con el traslado del remiso al frente de batalla” (pág. 519).

crimen en cuanto tal no posee ningún carácter objetivo” (pág. 150). Actos como la tortura, el genocidio, las mutilaciones, vistos “objetivamente” (cosificadamente) no son más que cadenas de eventos físicos susceptibles de descripción en el lenguaje formalizado de las ciencias naturales: “son hechos en el seno de una teoría física, no actos en el seno de un sistema moral” (pág. 150). No tematizar esta distinción conlleva a fundir o confundir la justificación moral de un acto dañino con su explicación, lo cual es problemático ya que en la explicación se pierde de vista la realidad moral del daño y, con esta pérdida, se le abre paso a posturas teóricas deterministas que terminan exculpando al victimario (Herrera, 2012, pág. 42).

Ahora bien, también se pierde de vista la perspectiva de la víctima sobre el daño en la denominada “violencia legítima”. Esto sucede porque el lugar de la pregunta por la realidad moral del daño se desplaza de la experiencia concreta de la víctima al contexto jurídico del acto victimizante. Puede que con este desplazamiento se busque contextualizar los hechos para lograr una comprensión histórica amplia y densa de los mismos. Sin embargo, dudo que con esta estrategia de análisis histórico se cumpla tal propósito, pues una mayor amplitud y densidad histórica no se logra soslayando lo concreto mediante la abstracción y la deducción. De hecho, con Benjamin, pienso que un conocimiento histórico es más denso cuanto más se ha acercado a las contradicciones que devela aquello que por su concreción ha sido declarado insignificante. Volveré sobre este asunto más adelante. Por ahora, quisiera señalar que incluso un análisis histórico que restrinja la pregunta por la moralidad del daño al contexto jurídico prevalente se encontrará con la dificultad de determinar con claridad cuándo un acto violento es o no es legítimo.

Benjamin (2008a) analiza este tema de la legitimidad de la violencia en relación con el derecho en su ensayo *Para la crítica de la violencia*. En este texto, el autor sostiene que tanto para el iusnaturalismo como para el iuspositivismo hay un dogma común según el cual la violencia es considerada legítima cuando representa un medio al servicio de fines justos (pág. 171). Sin embargo, el autor sospecha que la relación entre medios legítimos y fines justos puede caer en una contradicción irresoluble (pág. 171). En efecto, no siempre sucede que los actos permitidos y promovidos por la ley (o por los vacíos de la ley) coincidan con la justicia de los fines del Estado. De hecho, en la práctica, medios y fines pueden entrar en directa oposición. Por esta razón, si se quiere analizar hasta qué punto la violencia en general es moral, no basta con el estudio de la moralidad de los fines a los que sirve; habría que analizarla desde la misma esfera de los “medios legítimos” y no desde el reino de los fines (pág. 171).

Lo que un análisis de este tipo señala es que, lejos de estar fundamentada en la correspondencia con los criterios de justicia, el uso legítimo o ilegítimo de la violencia se basa en que el derecho se realiza dentro de un orden jurídico sancionado históricamente cuya característica fundamental es el monopolio de la violencia (Benjamin, 2008a, pág. 174; Zamora J. A., 2008, pág. 132). Si la violencia está al servicio de la preservación del derecho, entonces sería legítima. Si, por el contrario, la violencia se constituye en una amenaza para el

derecho prevalente, entonces se consideraría ilegítima. Los actos de un delincuente, por ejemplo, no son ilegítimos porque atentan contra los fines del Estado, sino porque retan el monopolio que tiene este último de la fuerza (Benjamin, 2008a, págs. 174-175). Lo curioso es que la violencia que ahora sirve para preservar el derecho mediante la represión de fuerzas hostiles tiene legitimidad gracias a la violencia revolucionaria (ilegítima) que derrocó el orden anterior y fundó el orden jurídico presente. Puede suponerse, además, que este último está cargado de antagonismos y tensiones entre la violencia que funda y la que conserva el derecho. Cuanto mayor es la necesidad de una violencia conservadora, más fuertes son los síntomas de un derecho en decadencia. Cuanto más intensa es la violencia revolucionaria, mayor parece ser la urgencia de renovar el derecho. Como lo señala Benjamin (2008a):

La ley de estas oscilaciones se funda en el hecho de que toda violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de fuerzas hostiles, la violencia creadora que se halla representada en ella. [...] Ello dura hasta el momento en el cual nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominan sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así, un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia. (págs. 200-201).

Si se tiene en cuenta esta tensión permanente en el derecho, no parece ser tan sencillo trazar una distinción limpia entre la violencia legítima y la ilegítima, ya que en cada una se hace sentir la otra: “la una lleva a la otra [...] lo que amenaza al derecho es parte constitutivo del mismo” (Zamora J. A., 2008, págs. 132-133). Esta ambigüedad de la violencia se debe a que ha sido instrumentalizada por un orden jurídico cuya estabilidad depende de la capacidad de mantener el monopolio de la fuerza, el cual se debate en un terreno lleno de antagonismos. Esta situación hace que la determinación de la legitimidad de un acto particular desde la no-perspectiva del contexto jurídico termine siendo un proceso confuso y relativo. En un mismo orden jurídico, por ejemplo, pueden manifestarse de manera ambigua prácticas crueles como las ejecutadas por algunos miembros de la fuerza policial para reprimir una protesta social. En efecto, en muchos de estos casos no se distingue si las actuaciones de los agentes se desarrollaron en el marco del ordenamiento jurídico del Estado o, en contraste, conforme a una especie de derecho particular de esta institución que, en algunos sentidos, es coherente con dicho orden jurídico y, en otros, no lo es. Como lo señala Benjamin (2008a), esta confusión se debe a que dicha institución ha suprimido la división entre la violencia que funda y la que conserva el derecho (pág. 182). Mientras que a esta última por lo general se le pide que no proponga nuevos fines, a aquella se le exige que demuestre su legitimidad (pág. 182). La policía se encuentra emancipada de ambas condiciones: en ausencia de una clara situación jurídica (como las que se dan en el desarrollo de las protestas sociales), dicha institución interviene por “razones de seguridad” creando su propio derecho y legitimando las prácticas que considera más pertinentes para conservarlo (con lo cual reta el monopolio que el Estado tiene sobre el empleo de la fuerza) (pág. 183).

Ahora bien, esta “ley” de la decadencia y de la renovación del derecho de la que habla Benjamin no debe interpretarse como un principio natural a partir del cual se explica la dinámica jurídica. Por el contrario, el autor recusa que ese círculo vicioso que se forma entre la violencia que funda y la que preserva el derecho sea comprendido como algo natural que no puede interrumpirse (Benjamin, 2008a, pág. 201). Este ciclo puede ser percibido como una ley natural debido a la instrumentalización de la violencia para mantener el poder, y a la mitificación de esta relación instrumental con el derecho. Si, por el contrario, se desmitifica esta relación, entonces la violencia podría ser considerada como fin y valorada moralmente en cuanto tal. La violencia de la cual se sirve aquel derecho que busca el dominio, calificada ahora en cuanto fin, es destructora tanto de las relaciones humanas como de sus condiciones de posibilidad. En este sentido, es inmoral. Un orden jurídico no entra en decadencia moral al perder el monopolio de la violencia, sino cuando sus normas dejan de ser vinculantes, es decir, cuando la ciudadanía, o parte importante de ella, no está dispuesta a seguir viviendo conforme a los límites impuestos por el derecho ni a legitimar las prácticas violentas que buscan preservarlo. Cuando esto sucede urge un *nuevo* orden jurídico que destituya al presente junto con las fuerzas en las cuales éste se apoya (Benjamin, 2008a, pág. 201). Pero no parece ser acertado hablar de novedad, en sentido estricto, si no se ha desmitificado esa supuesta relación connatural e instrumental entre el derecho y la violencia, es decir, si se sigue concibiendo la fundación y conservación de órdenes jurídicos desde una perspectiva inmoral y dominadora. Por la misma razón, no es tan adecuada la valoración moral del daño que produce el “uso legítimo” de la violencia desde un punto de vista que no ha realizado dicha desmitificación, ya que podría terminar promoviendo una empatía con los victimarios en perjuicio de los reclamos de justicia de las víctimas. El problema con el desplazamiento de la pregunta por la realidad moral del daño hacia lo que era legítimo o ilegítimo en el contexto jurídico en el que se dan los hechos consiste en que esta estrategia de análisis, al valorar la acción violenta en cuanto medio, no permite notar el modo en que la “vida dañada” de la víctima constituye *per se* una contradicción que pone en evidencia la crisis y la decadencia moral de un orden jurídico en cuestión, junto con la continuidad de su lógica dominadora en el presente.

2.1.2 La actualidad del daño moral

Los resentimientos de Améry son, justamente, una reacción frente a las tentativas de superación de una sociedad que ha dejado de preguntarse de qué modo la realidad moral del daño causado a la víctima cuestiona la moralidad de sus relaciones presentes y futuras. En el capítulo dedicado a analizar sus resentimientos, el autor habla de la incomodidad que le produce visitar Alemania Occidental, un lugar que en aquella época ofrecía al mundo un ejemplo de prosperidad económica y estabilidad política (Améry, 2013, págs. 139-140). Esta incomodidad no es momentánea o pasajera, sino fruto de una larga evolución personal e histórica (pág. 142). Luego de su liberación, Améry (2013) cuenta que se encontró en una relación un tanto insólita de entendimiento recíproco con el mundo: los vencedores de la

Segunda Guerra Mundial y el pueblo alemán compartían con él el desprecio hacia aquellos que le habían torturado y humillado (pág. 142). Sin embargo, la sensación de que la opinión pública era empática con su sufrimiento se tornó una ilusión luego de que, en un viaje en tren durante 1948, comenzara a notar que ese orgullo del pueblo alemán que lo había llevado a cometer tantos vejámenes en los doce años del nazismo no hubiera desaparecido en realidad, sino que, por el contrario, tomaba otra forma, esta vez en el bando de los vencedores. “Alemania volverá a ser grande y poderosa”: ésta era la expresión de ese orgullo transformado, un orgullo que encontraba su legitimidad en un contexto de gran prosperidad económica e industrial (págs. 144-145).

El orgullo del que habla Améry puede entenderse como la estimación exacerbada del pueblo alemán hacia sí mismo que lo había llevado a sentirse superior a los demás. Para un pueblo con semejante estima, los crímenes del Tercer Reich no eran tan reprochables si se les situaba en el marco general de la historia alemana y si se les comparaba con otros aspectos de su historia que resaltaban su cultura civilizada y su grandiosa tradición. Además, era menester no pasar por alto el hecho de que otras naciones, en el devenir histórico de su proceso civilizatorio, también habían dejado tras de sí un sinnúmero de víctimas. Por estas razones, muchos alemanes percibieron las sanciones económicas y las prohibiciones a rearmarse que los vencedores les habían impuesto al terminar la guerra como una medida exagerada e injusta. Más que verdugos, se sentían víctimas de la guerra y sus consecuencias, pues habían tenido que soportar los inviernos de Leningrado y Stalingrado, los bombardeos de sus ciudades, el proceso de Nüremberg y la fragmentación de su país (Améry, 2013, pág. 146). Entonces, la opinión pública comenzó a alimentar la idea de que para superar estas situaciones, el pueblo alemán tenía que apegarse a su orgullo, ponerle “punto final” al pasado del Tercer Reich y darle continuidad a su historia civilizada. Al final de cuentas, la voluntad de salir adelante, el deseo de progresar hasta convertirse en un país estable y poderoso política y económicamente, no era una pretensión distinta a aquella que buscaba desenfrenadamente cualquier sociedad moderna de la época. En efecto, el progreso histórico, es decir, la idea según la cual la historia avanza desde lo imperfecto hacia lo mejor (tanto en el plano moral como en el material), es una convicción fuertemente arraigada en el mundo moderno (Zamora J. A., 2010, pág. 109). Como ha sucedido en otras naciones, la historia del pueblo alemán había tenido este revés o retroceso que, si bien no podía ser negado (habría que se demasiado ciegos o cínicos para ello), puede comprenderse en el marco de una historia amplia como un estadio transitorio y, quizá, el precio necesario para lograr su meta final (pág. 109).

No obstante, cuanto mayor fue el intento del pueblo alemán por superar su pasado traumático, más se recrudecieron los resentimientos de Améry. Estos últimos son para el autor un sentimiento reactivo característico de la perspectiva de la víctima ante esa especie de prescripción del daño que se va configurando junto con el intento de darle continuidad al

progreso histórico. Mientras que para la sociedad en general puede hablarse de superación cuando el pasado ha quedado atrás y se espera que no se repita algo parecido, para la víctima el daño no prescribe y se agudiza, toda vez que se imponen manifiesta o soterradamente el perdón y el olvido. En esta resistencia a neutralizar el pasado y mirar hacia adelante reside la función histórica que Améry (2013) le concede a sus resentimientos: despertar esa suerte de desconfianza respecto de sí mismos que es importante para que una determinada comunidad no construya un presente ni proyecte un futuro sin tener en cuenta de qué modo el daño causado a las víctimas ha definido para siempre sus relaciones morales (págs. 161-162).

Sin duda, esta provocación es irritante para la confianza que el mundo moderno ha puesto en la idea del progreso histórico. Por esta razón, la postura según la cual el daño causado a la víctima es imprescriptible no es muy bien acogida por las sociedades que no ven otro modo de superar su pasado traumático que pasando la página del libro de la historia. Estas sociedades, en efecto, bien pueden cuestionar la postura de Améry del siguiente modo: ¿Por qué mirar hacia adelante es menos moral que retornar al pasado?, ¿hasta qué punto el deseo absurdo de revertir el tiempo no constituye una respuesta normativa imposible e inviable? y ¿no es acaso un mal menor el supeditar la reivindicación de los derechos de las víctimas al progreso material (técnico, científico y económico) de la sociedad en general, que el dificultar el avance de este último al tratar de resarcir en vano las deudas del pasado, deudas que se tienen sólo con una parte de la misma? Para esta posición progresista, la prescripción del daño no debería causar escándalo ni producir resentimientos. Aunque el daño pudiera inquietar a la sociedad, por lo general la indignación frente al mismo desaparece tan pronto como la conciencia pública se olvida de él o ya no considera relevante su recuerdo (Améry, 2013, pág. 153). Un castigo o una reparación demasiado alejados temporalmente de los hechos victimizantes no tiene mucho sentido, ya que así como una herida se cura con el transcurrir del tiempo, el daño puede cicatrizar y quedar en el olvido (pág. 153). Tampoco tiene sentido seguir actualizando el daño cuando se ha castigado al culpable y, en la medida de lo posible, se han podido satisfacer las demandas de justicia de las víctimas (de tal suerte que cuando existe una imposibilidad manifiesta, el caso queda sobreseído) (Mate Rupérez, 2011, pág. 35). Ciertamente, para esta posición, el presente puede aprender de los errores del pasado, especialmente del más reciente, y en ello habría un progreso moral. Pero estos errores no son susceptibles de ser cambiados y, por consiguiente, deben quedar atrás ante el temor de que una fijación en los mismos entorpezca el avance del progreso material que con cada innovación genera una mejor calidad de vida.

Como lo señala J. A. Zamora (2010), en la actualidad es hegemónica la idea de que el progreso histórico trae consigo las condiciones materiales y morales que justifican la prescripción del daño causado a las víctimas. No son pocos los discursos que se comparten en la vida cotidiana, en el mundo político y en el académico que dan cuenta de ello (pág. 109). En el campo filosófico, uno de los dispositivos discursivos que más ha contribuido a justificar y difundir esta postura progresista lo constituyen las filosofías de la historia de autores clave del proyecto

de la modernidad como G. W. F. Hegel y K. Marx (pág. 110). La consideración filosófica de la historia que hace Hegel (2001) en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* discurre en torno de la tesis según la cual “[...] la razón rige el mundo y [...], por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (pág. 43). Para defender esta tesis el autor aduce dos tipos de razones: una de carácter especulativo y otra de talante empírico. Mientras que en aquella la relación entre historia y razón está demostrada de manera *a priori*, en esta última es importante descubrir en el curso mismo de los acontecimientos humanos los elementos que permiten sostener dicha tesis. Para ello, el autor delimita el objeto que ha de considerar una “visión racional” de la historia (pág. 45). De acuerdo con Hegel (2001), “el mundo se ve según como se le considere” y, por esta razón, una mirada racional de la historia destaca de ella su faceta más racional (pág. 45). En este sentido, el objeto de una consideración filosófica de la historia no puede ser ninguna determinación particular de los acontecimientos humanos visible ante los ojos de la cara o aprehensible por un intelecto finito, sino el *espíritu universal*, real y activo en el mundo, que hace surgir los acontecimientos y que se devela a los ojos del concepto⁴ (pág. 45).

En una perspectiva racional como la de Hegel (2001), la historia universal se presenta al pensamiento mediante categorías como la *variación*, el *rejuvenecimiento* y la *razón* misma (págs. 47-48). Estas categorías expresan el carácter dialéctico y progresivo del despliegue del espíritu universal en la historia. La variación (tesis y antítesis en el movimiento dialéctico del concepto) hace alusión al cambio que sufren las formas de vida y las creaciones de la humanidad, pueblos e instituciones que tan pronto como alcanzan su esplendor emprenden un proceso de decadencia (pág. 47). El rejuvenecimiento (síntesis que a la vez se transforma en la nueva tesis) es la respuesta ante tal decadencia: un renacer, un nuevo comienzo en el que se asume lo negativo de la variación y, a la vez, es superado en algo enteramente nuevo (pág. 48). La razón, por su parte, muestra que la cantidad ingente de acontecimientos y obras humanas, fruto del despliegue dialéctico del espíritu en la historia, no es producto del azar, de condicionamientos externos (naturales) o de motivos internos particulares (págs. 48-57).

Ciertamente, sorprende el hecho de que este contenido sea tan diverso y antagónico: momentos de paz y de guerra, de prosperidad y de miseria, de justicia y de injusticias (Hegel, 2001, pág. 56). Pero, de acuerdo con el autor, todo lo que sucede en la historia redundará en provecho de *una* obra, un fin último en el que se conserva la fuerza de todos los fenómenos

⁴ Como Adorno (2013) lo explica a propósito de su lectura del prólogo de la *Fenomenología de Espíritu*, para Hegel “concepto”, en relación con la dialéctica, tiene una significación doble: por una parte, hace alusión a la concentración de momentos ejercida metódicamente por el pensamiento humano para acercarse a la realidad de las cosas y, por otra, la vida de la cosa misma: “el concepto de una cosa es, en Hegel, [...] no meramente el concepto extraído de las cosas, sino aquello que ha de constituir en realidad la esencia de la cosa misma” (pág. 38).

y en virtud del cual los males tienden a ser superados y eliminados del mundo (págs. 48; 56-57). Entiendo que este fin último de la historia universal no es otro que el auto conocimiento de lo que el espíritu absoluto es en sí mismo, es decir, la conciencia de que es libre, de que su contenido y su actividad se oponen a la naturaleza en la que todo se mueve circularmente y en la que “no hay nada nuevo bajo el sol” (págs. 127-128). Este autoconocimiento del espíritu se da en un proceso temporal evolutivo en la historia mediante el cual la negatividad sirve a fines positivos. El contraste entre lo que afirma el fin último del espíritu (tesis) y lo que lo niega (antítesis) es superado por una síntesis en la que tiene lugar la reconciliación del concepto. Tal reconciliación sólo puede ser alcanzada a través del conocimiento de lo afirmativo, en el cual aquello que niega la libertad desaparece como algo subordinado y superado (pág. 57). Por esta razón, pese a los antagonismos que se presentan en sus determinaciones, la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un proceso que, no obstante, ha de conocerse en su necesidad (pág. 68).

Pero ¿Qué lugar ocupa el daño moral en esta forma de concebir racionalmente la historia universal? Puede decirse que las conductas dañinas van en contra de la libertad y que, por consiguiente, son parte de la negatividad que es rechazada y superada por la razón. Además, en cuanto negatividad, tales conductas son elementos que impulsan el movimiento evolutivo de la historia, pues son indispensables para el progreso moral en el sentido de que constituyen aquello que debe superarse: la negación de la negatividad promueve una mayor autoconciencia del espíritu absoluto. Si tal progreso es real, entonces podría esperarse que no se repetirán estos actos dañinos. No obstante, la conducta del verdugo no es lo único que está implicado en la victimización. Donde más se sienten los efectos dañinos de estos comportamientos y donde más claramente se percibe su carácter moral es en la vida dañada de la víctima. El sufrimiento de esta última es parte de la negatividad de la historia, expresión de un estado de no-libertad que no se borra con el paso del tiempo. Lo que resulta cuestionable en la filosofía hegeliana de la historia es el hecho de que la prioridad de lo afirmativo sea, al final de cuentas, una manera de restarle significación al sufrimiento de las víctimas en la que la manifestación del daño moral en el mundo termina siendo justificada. Hegel (2001) es claro al decir que la síntesis es una resolución positiva consecuente con el fin último del espíritu en el mundo (pág. 57). Pero en esta positividad, el sufrimiento de la víctima es reducido a *quantité négligeable*, esto es, un elemento insignificante que es rechazado y superado junto con la negación del acto del victimario. De este modo, el daño moral queda prescrito en el movimiento evolutivo en el que tiene lugar el despliegue del espíritu absoluto en la historia.

Ahora bien, aunque con notables diferencias respecto de la filosofía hegeliana de la historia, la noción de progreso histórico también es fundamental en el materialismo histórico de Marx (2008). En el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, el autor señala que el resultado de su investigación consiste en notar que las distintas formas ideológicas (jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas) no pueden comprenderse por sí mismas ni a partir

del desarrollo general del espíritu, sino que, por el contrario, dichas formas radican en las condiciones materiales de vida que se encuentran fundamentalmente en la estructura económica de la sociedad (pág. 4). En su actividad social, los seres humanos establecen relaciones de producción, necesarias e independientes de su voluntad, que corresponden a un estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales (pág. 4). Las fuerzas productivas son los medios materiales (recursos y herramientas), las técnicas y conocimientos puestos en función de la transformación de dichos medios en los bienes y servicios que permiten la subsistencia social. Las relaciones de producción son los modos de interacción humana, establecidas en el marco del proceso de producción de la vida material que incluyen la propiedad, el poder y el control de las fuerzas de producción. La totalidad de estas relaciones y fuerzas de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, esto es, su modo de vida material, que es la base real sobre la cual se fundan las formas ideológicas (superestructura) (pág. 4). Dicho de otro modo, el modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general: “no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social y económica lo que determina su conciencia” (págs. 4-5).

Para Marx (2008), en los estadios avanzados del desarrollo social y económico, las relaciones y las fuerzas de producción entran en contradicción (pág. 5). En una sociedad con las fuerzas productivas suficientes para satisfacer las necesidades de la mayoría, la brecha entre pocas personas con un gran capital acumulado y muchas personas sumergidas en la pobreza es un ejemplo de ello. Algo característico de estas situaciones contradictorias es el hecho de que las relaciones de producción que hasta entonces habían promovido el desarrollo de las fuerzas productivas comienzan a ser una atadura que obstaculiza la evolución casi natural de estas últimas (pág. 5). Ante la contradicción surge una determinada consciencia de clase que busca aclarar y resolver el conflicto tanto en el ámbito ideológico, como en la vida social (pág. 5). Emergen, entonces, épocas de revolución social, el verdadero motor que impulsa el progreso en la historia (pág. 5). Para Marx (2008), el desarrollo histórico de los modos de producción ha pasado por varias etapas (asiático, antiguo, feudal), siendo las relaciones de producción de la burguesía moderna, el capitalismo industrial, la última forma antagónica del proceso social de producción (pág. 5). De acuerdo con el autor, “con esta formación social concluye [...] la prehistoria de la humanidad” (pág. 6), dándole paso a la verdadera historia del hombre en la instauración del comunismo, un sistema de relaciones de producción que ha abolido de una vez y para siempre la opresión y la desigualdad de las clases sociales.

A primera vista, el materialismo histórico de Marx, al tomar como su punto de partida las condiciones materiales de vida en las que se develan las injusticias y desigualdades sociales, parece brindar una perspectiva más cercana al sufrimiento de las víctimas que aquella ofrecida por la filosofía hegeliana de la historia. Sin embargo, como lo señala Zamora (2010), la crítica materialista a la idealización practicada por Hegel no alcanza a la lógica que preside dicha

idealización: “se rechaza la concepción de la historia como progreso evolutivo *de la conciencia*, pero no la lógica evolutiva” (pág. 118). La vida dañada de la víctima, para utilizar una expresión de Adorno (2001), puede ser percibida como una prueba más de las contradicciones del modo de producción de una determinada sociedad, en el sentido de que dicha sociedad no dispuso los recursos materiales e ideológicos necesarios para evitar la opresión. Pero al situar esta vida dañada como parte de la fuerza que realiza la negación de la contradicción en función de un mejor futuro, la víctima pasa a ser una especie de sacrificio necesario para lograr el nuevo *statu quo*⁴⁵. Este último bien puede haber superado las relaciones de producción opresoras y establecer una mejor calidad de vida material para todos. No obstante, análogamente a la síntesis positiva en la filosofía hegeliana de la historia, el daño moral de la víctima queda prescrito junto con la supuesta “superación” de las relaciones opresoras en el nuevo modo de producción. En palabras de Zamora (2010), “el pasado no tiene cuentas pendientes, porque sus cuentas quedan saldadas en la reconciliación resultante. La lógica evolutiva impide, pues, pensar el carácter abierto del pasado, los futuros frustrados en el pasado como posibilidades rescatables en el presente” (págs. 118-119).

En las tesis *Sobre el concepto de historia* Benjamin (2021b) se opone justamente al modo en que estas dos versiones del progreso histórico, características de la modernidad, tratan al pasado de las víctimas y de los oprimidos. En la Tesis IX, la alegoría del ángel de la historia representa la distancia que guarda la perspectiva de estos últimos sobre el progreso respecto del punto de vista que tiene el mundo moderno (págs. 71-72). Como lo muestra el estudio que hace Reyes Mate (2006) sobre estas tesis, el ángel de la historia se muestra de una forma lúcida e impotente ante el avance del progreso: es lúcido porque, a diferencia de lo que el hombre moderno observa, lo que ve en el progreso no es más humanidad y menos barbarie sino todo lo contrario: la *facies hipocrática* de la realidad, esto es, su lado más oscuro, aplastado y frustrado (pág. 157). Es impotente ya que, ante la “única catástrofe que amontona sin cesar ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies”, el ángel quiere “detenerse, reanimar a los muertos y recomponer lo destrozado”, pero no puede hacerlo debido a la fuerza abrumadora del progreso que lo empuja siempre hacia adelante (Benjamin, 2021b, pág. 72). Como se puede notar, la lucidez y la impotencia son dos atributos del resentimiento de las víctimas. En efecto, personas como Améry comparten el deseo del ángel de la historia de detener el avance de la sociedad a espaldas de su sufrimiento: uno y otro piden retornar al pasado para recomponer lo que fue dañado pero su solicitud no encuentra eco en un mundo que está engeguecido por el afán de innovar y seguir adelante.

⁴⁵ Como lo muestra Zamora (2010), Marx pensaba que la revolución social no debía inspirarse en el pasado sino en el futuro, pues mirar hacia atrás era negarse al avance, “es querer dar marcha atrás y por tanto reforzar las cadenas que las viejas estructuras intentan poner a la evolución de las fuerzas productivas” (pág. 119).

Pero, ¿Cómo es posible la constelación entre progreso histórico y barbarie? Se suponía que en el proyecto de la modernidad el progreso se identificaba con moralidad y civilización, mientras que lo primario o primitivo (lo contrario del progreso) era sinónimo de barbarie. Sin embargo, lo que acá se dice es que quien mira el progreso histórico con los ojos desencajados del ángel de la historia no puede dejar de hacer suya la pregunta que años más tarde motivaría el trabajo de Horkheimer y Adorno (2018) en *Dialéctica de la Ilustración*: ¿Cómo entender que la humanidad en su devenir histórico, lejos de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunda en géneros nuevos de barbarie? (pág. 51). Debido a que no habría un cambio real de perspectiva, una respuesta a esta pregunta no puede venir por cuenta de un análisis sobre las dificultades técnicas o logísticas que han tenido las sociedades modernas para hacer partícipes de los logros del progreso moral y/o material a los que siguen padeciendo de humillación y miseria. En estos tipos de análisis, el dogma de que el progreso histórico trae consigo libertad y felicidad queda intocado. En lugar de eso, habría que analizar qué tiene el progreso en cuanto tal que lo vincula con la barbarie o, como Benjamin lo insinúa cuando lo califica de “huracán”, por qué el progreso histórico, visto desde la perspectiva de las víctimas, es en sí mismo catastrófico.

El progreso es catastrófico porque les promete a las personas algo que en realidad no puede ofrecerles y lo que les ofrece es, muchas veces, todo lo contrario de lo que les promete. La promesa de un mejor futuro está fundada en la supuesta capacidad de mejorar infinitamente lo que existe y de crear continuamente cosas nuevas. Esta mejora debería redundar en la garantía de un estado cada vez mayor de felicidad y libertad para la humanidad. Sin embargo, lo que percibe la mirada del ángel de la historia es todo lo contrario: el avance del progreso entraña fuertes contradicciones y, pese a ello, resulta imparabile.

Para notar estas contradicciones es preciso analizar la lógica en la que el progreso se desenvuelve. Como se señaló en las páginas anteriores, lo que define esta lógica es el esquema temporal evolutivo en el que lo negativo es un instrumento al servicio de fines positivos (Zamora J. A., 2010, pág. 109). Este esquema temporal evolutivo sirve como un marco de referencia que permite comparar objetos históricos (acontecimientos, obras, comunidades) para ser valorados bajo el criterio de perfectibilidad. Sin embargo, las concepciones del tiempo histórico no han sido siempre las mismas en todas las épocas y contextos. En cada una de ellas se dan experiencias del tiempo cualitativamente diferentes. Por lo general, estas experiencias temporales pueden palpase en los ritmos vitales de las comunidades humanas, vitales en el sentido de que ellos marcan el compás en el que las actividades de las personas crean y desarrollan múltiples formas de vida y artefactos⁴⁶ (Mate Rupérez, 2018, pág. 24). De

⁴⁶ Mientras que el ritmo temporal de la vida rural estaba marcado por el cambio del día y la noche, y de las estaciones del año, en la era industrial el ritmo temporal es más acelerado y no distingue entre días festivos de

este modo, la valoración de un objeto histórico está condicionada por la experiencia temporal de la perspectiva desde la cual se le mire. La verdad de la afirmación según la cual una locomotora es mejor que un caballo, por ejemplo, tiene mucha relación con el ritmo vital del contexto industrial en el cual estos dos medios han sido categorizados como formas de transporte. Si la noción de progreso es fundamentalmente un producto del mundo moderno, entonces cabe analizar cómo el ritmo vital de este último ha ido consolidando una concepción de tiempo histórico que le ha servido como punto de comparación para valorar diferentes objetos históricos.

De acuerdo con Reyes Mate (2018), el ritmo vital del mundo moderno late con una frecuencia cada vez más acelerada conforme a la representación de un tiempo que se percibe de manera uniforme, imparabile, inagotable y salvífica (págs. 24; 55-56). Esta representación es la del tiempo homogéneo y vacío, una representación del movimiento histórico cuya crítica, según Benjamin (2021b), constituye el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general (pág. 76). Para el hombre moderno el tiempo es uniforme porque tiene un mismo valor y parámetro de medida: las actividades en las que se experimenta su paso no se distinguen cualitativamente. El tiempo tampoco se detiene ni se agota, lo cual significa que está por encima de las voluntades humanas que se le quieran oponer (Mate Rupérez, 2018, pág. 55). Asimismo, el tiempo es salvífico, en el sentido de que su continuidad garantiza que habrá siempre un futuro mejor en el que quedarán resueltos y superados los problemas actuales (pág. 56). Esta visión del tiempo es reflejo del modo como la industria ha condicionado la existencia humana prácticamente en todos sus ámbitos. Fruto de la actividad industrial son las innovaciones que buscan de una manera creativa incrementar el desarrollo económico y generar transformaciones en la sociedad. Hacen parte de estas innovaciones los productos tecnológicos y empresariales, así como las regulaciones, las normas, los reglamentos y las legislaciones. De igual modo, el conocimiento y el arte son vistos hoy en día generalmente como innovaciones resultado de un proceso de producción industrial¹⁷.

reflexión y días de trabajo, sino entre días de descanso y días laborales: ya no se trabaja para vivir sino que se vive para trabajar (Mate Rupérez, 2018, pág. 24).

¹⁷ Así se estipula, por ejemplo, en el documento conceptual con el cual el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia reconoce y categoriza la productividad de los investigadores colombianos. El documento separa los productos de nuevo conocimiento de los de desarrollo tecnológico e innovación entre los cuales están las innovaciones en tecnología, en empresa y en el marco legal. Pero el impacto del nuevo conocimiento es valorado de acuerdo con el número de citas que recibe cada producto en publicaciones de carácter científico. La cuenta de estas citas marca el índice H de cada perfil investigativo, índice que relaciona la cantidad de citas con el tiempo (el cual tiende a ser de 5 años). Cuanto más recientes son las citas, más reconocido es el impacto que logran en la comunidad académica. Cuanto más ha pasado el tiempo de publicación, más obsoleto se percibe el producto de nuevo conocimiento. La caducidad de estos productos, por no hablar de los temas de moda que reciben más citas, es lo que lleva a pensar que hoy en día el conocimiento y el arte son calificados desde la perspectiva de la industria.

Aunque esta noción del tiempo histórico es hegemónica en el mundo moderno, no deja de ser relativa para quienes hacen parte de él. En efecto, mientras que el tiempo que marca el compás de la sociedad industrializada forja una experiencia histórica continua y uniforme, la temporalidad que caracteriza la experiencia histórica de víctimas sobrevivientes como el testigo moral es, bajo una mirada dialéctica y constelativa de la realidad, disruptiva y concreta. Además, la mejoría y la novedad que traen consigo las innovaciones para unos son una realidad mientras que para otros son una ilusión. Donde se aprecia esta ilusión con mayor claridad es en la moda, que es “lo nuevo siempre viejo, y lo viejo siempre nuevo” (Benjamin, 2016, págs. 368 [J 76,2]). La novedad de la moda es tan fugaz que se hace vieja tan pronto como hace su aparición: los productos de moda “nacen con una fecha de caducidad, y el plazo que esta señala es cada vez más corto” (Zamora J. A., 2010, pág. 125). También, al inspirarse en lo viejo, lo ya dado siempre retorna en ella, razón por la cual la moda no tiene la capacidad de mejorar la realidad (Mate Rupérez, 2006, pág. 164). Por ejemplo, la industria de la belleza (alta peluquería, maquillaje, confección de vestidos), que busca eternizar el cuerpo humano presentándolo rejuvenecido, tiene el efecto adverso de reemplazarlo por lo inorgánico y artificial (pág. 164; Benjamin, 2016, pág. 55). Si en la producción de innovaciones subyace la misma lógica de la moda, entonces de ellas no puede esperarse más que la repetición de lo viejo con una apariencia de novedad que, además, caduca rápidamente. Como las innovaciones no constituyen un cambio respecto de lo ya dado, entonces tampoco pueden ofrecer una mejora.

En este punto conviene dar una vuelta de tuerca al argumento y señalar que, si parte del costo de producción de estas innovaciones es el sufrimiento humano, la crítica al progreso no sería únicamente la de que produce más de lo mismo, sino la que de que, al no haber cambio ni mejora, esta situación constituye un infierno para la víctima y para el oprimido (Mate Rupérez, 2006, pág. 165). Tal situación infernal está caracterizada por la participación del progreso en la victimización, la banalización del sufrimiento que promueve y la anulación del juicio moral (Mate Rupérez, 2018, págs. 59-60). Es verdad que el progreso, en tanto modo de ser y de pensar que se plantea conquistar un futuro cargado de felicidad liberándose de las ataduras del pasado, ha traído consigo técnicas, artefactos y conocimientos cuya utilidad ha redundado en una mejor calidad de vida para una parte de la población mundial. Con todo, no se puede desconocer que junto a muchas de estas innovaciones existe un costo humano y social que lejos de disminuir el número de víctimas y oprimidos, lo multiplica (pág. 60). Los desarrollos científicos, tecnológicos e industriales no siempre se corresponden con un progreso moral (pág. 59). Cuando la reflexión moral pasa a un segundo plano, la fabricación de tales innovaciones se rinde a intereses para los que la posibilidad de causar daño a otros es la menor de sus preocupaciones. Este es el caso de aquellas innovaciones en la industria bélica, cuyas mejoras buscan acabar con el enemigo con una crueldad cada vez más sofisticada. También es el caso de los intereses más egoístas del mercado, los cuales reducen el alcance de sus

productos a los que pueden pagar por ellos, someten a quienes los fabrican a ritmos de trabajo que afectan paulatinamente su salud psicológica y corporal, y no tienen mucha consideración frente a los impactos negativos que su producción exacerbada y su consumo les causan a las personas y al medio ambiente.

Es curioso que, por lo general, el hombre moderno se muestre indignado contra los que causan o celebran el sufrimiento ajeno y, sin embargo, sea harto indulgente frente al daño que provoca el progreso (Mate Rupérez, 2018, pág. 60). El sufrimiento que este último produce es percibido como un efecto colateral menor, si se le compara con las ventajas que traen las innovaciones. No obstante, hay en esta actitud una suerte de banalización del sufrimiento que anula el juicio moral. Y allí donde no hay tal capacidad de juzgar moralmente el daño tampoco cabe esperar algo contrario a la barbarie. Cuanto mayor es la banalización del sufrimiento y la ausencia del juicio moral sobre el daño, más grande es la catástrofe para las víctimas y los oprimidos. No ayuda mucho a detener esta tragedia la forma en que la industria cultural y científica convierten las representaciones del trauma en productos de moda, pues la realidad moral del daño queda prescrita junto con la caducidad de su aparente novedad. De ahí que sea relevante la siguiente pregunta para quienes se proponen elaborar un conocimiento histórico del pasado traumático: ¿De qué modo la actualidad y la realidad del daño moral conlleva a revisar los presupuestos que subyacen al trabajo de la memoria histórica?

2.2 EL GIRO EPISTÉMICO

En una entrevista realizada a P. Nora (2018), a la pregunta acerca de la diferencia entre el recuerdo compartido y la historiografía, el autor respondió que mientras que aquel es voluble, psicológico, afectivo y emotivo, el registro historiográfico está construido con base en documentos que permiten reconstituir un hecho. Esta labor, afirma el autor, es siempre posterior al surgimiento de los recuerdos compartidos. Además, según él, el peligro de no diferenciar entre uno y otro consiste en confundir el rol cívico que juega un historiador con su papel ideológico. A favor del rol cívico y en contra del ideológico, Nora (2018) considera que el historiador debe hacer un gran esfuerzo de honestidad intelectual e imparcialidad frente a los condicionamientos de su propio contexto que podrían sesgar su estudio. Mientras que lo ideológico implica valoraciones sobre el pasado que están influidas por creencias y convicciones familiares, religiosas o socio-culturales, lo cívico es un esfuerzo razonable por “tratar de mantener cierta verdad común en un mundo fracturado” (Nora, 2018).

En mi opinión, esta respuesta deja ver dos principios fundamentales de la historiografía (o, al menos, de ciertas corrientes), a saber: la importancia de la contextualización en los relatos sobre el pasado y la actitud de imparcialidad del historiador. El primer principio está relacionado con la investigación fáctica, cuyo lenguaje predilecto es el de la información, la descripción y la explicación demostrable. El segundo principio, por su parte, señala que los

juicios del investigador deben abstenerse de anteponer creencias o convicciones (ya sean las propias o las de aquellos que conforman el contexto que estudia) a la información verificable sobre lo ocurrido. En ambos principios subsiste un punto de vista epistémico que no sólo le atribuye al sujeto racional un papel determinante en el conocimiento de la realidad, sino que, además, establece un criterio normativo (el de imparcialidad cognitiva) para valorar su objeto de estudio. A esto último se le denomina “objetividad”. Sin embargo, aunque estos principios busquen evitar interpretaciones que tergiversen el pasado, al privilegiar la facticidad y la imparcialidad cognitiva la perspectiva que representan no parece ofrecer la acogida que reclaman los testimonios de los sobrevivientes. Lo que se le escapa a este punto de vista es, por un lado, la luz que arroja sobre la realidad la perspectiva de la víctima; y, por otro, el hecho de que el pasado no es estático, sino que, por el contrario, se relaciona con el presente de un modo dinámico y dialéctico.

Como se observa a continuación, la consideración de estos dos aspectos insta al trabajo de la memoria histórica a dar un giro epistémico en la forma en la que se acerca a los acontecimientos en los que puede hablarse de daño moral. Esta cercanía reconoce la autoridad del acontecimiento sobre el pensamiento, destacando tanto las limitaciones y los condicionamientos socio-históricos de este último, como que hay aspectos de la realidad que no son visibles para el investigador (como la experiencia inefable del daño) y que no se reducen a la facticidad (como las frustraciones de las víctimas) (Mate Rupérez, 2018, pág. 15). Puede decirse que el sujeto que materializa este giro se relaciona con el acontecimiento traumático de un modo *no representacional*: en lugar de ser un juez imparcial que interroga el acontecer humano, subsumiéndolo y ordenándolo en categorías alimentadas por datos e informaciones (hechos, procesos y dinámicas) comunes a los fenómenos que examina, el agente de memoria histórica es un escucha atento que, reconociéndose parte de la realidad histórica y social, se deja instruir por el modo constelativo y dialéctico en que ella se le presenta.

2.2.1 Fantasmagorías de la rememoración

Como se ha analizado con anterioridad, ser escucha atento de la realidad del pasado, sin embargo, no es tarea fácil y menos aún en un mundo industrial capitalista como el actual. La lógica temporal en la que se desenvuelve este mundo condiciona la experiencia histórica de las personas de un modo tal que su recuerdo del pasado tiende a constituirse una fantasmagoría. Desde la perspectiva del materialismo histórico de Benjamin⁴⁸, el término

⁴⁸ Esta perspectiva puede seguirse en las Tesis *Sobre el concepto de historia* y en el *Libro de los Pasajes*. Reyes Mate (2006) señala que las Tesis habían sido pensadas durante más de veinte años por el autor y que pretendían ser el armazón teórico para una historia crítica de la sociedad moderna, a la cual estaban dirigidos los materiales

fantasmagoría hace alusión a un modo materialmente condicionado de percepción y de manifestación de formas de vida y creaciones humanas que son indiferentes frente al carácter concreto de sus orígenes y sus desarrollos histórico-sociales (Zamora J. A., 1999, pág. 136). No se trata solamente de una forma influida ideológicamente de ver las cosas en la que son velados los procesos y las contradicciones que rodean la actividad humana a la que se deben. Las cosas mismas también pueden manifestarse sensiblemente como fantasmagorías, ocultando las múltiples relaciones y circunstancias que hicieron posible su materialización y desarrollo (Benjamin, 2016, pág. 50). Este es el caso de las mercancías cuyo valor de cambio se ha desligado del valor de uso, y de aquellos estilos de vida como el del *dandí* que se han entregado por completo a las mercancías hasta convertirse ellos mismos en una mercancía más (pág. 57). Por lo general las fantasmagorías son más fuertes cuanto mayor es la contradicción del contexto social en el que se manifiestan. Análogamente a los sueños que aparecen en las noches expresando el deseo de superar las frustraciones y temores reprimidos, las fantasmagorías son imágenes desiderativas en las que “una época sueña la siguiente”, ansiando alejarse de las contradicciones de su actual orden social de producción. De ahí su carácter utópico que, al combinar la novedad con el deseo de felicidad (de una sociedad sin clases o sin temor a la autodestrucción), intenta separarse de lo anticuado, esto es, de la insatisfacción que deja el pasado más reciente (pág. 39).

En los resúmenes del *Libro de los Pasajes*, Benjamin (2016) sugiere que las fantasmagorías pueden guardar una íntima relación entre ellas. Es el caso de la fantasmagoría decimonónica de la historia, que se relaciona muy cercanamente con la representación cosista de la civilización y con las fantasmagorías del mercado características de la época (pág. 62)⁴⁹. De acuerdo con el autor, dicha fantasmagoría se expresa en la “la ilusión [...] de que para captar la esencia de la historia basta con comparar a Heródoto con la *Presse du Matin*” (pág. 50). Esta es una visión del acontecer humano en la que el registro historiográfico integra el curso del mundo de una serie ilimitada de hechos coagulados en forma de cosas (particular abstracto), dejando como resultado un inventario de formas de vida y creaciones humanas que adquieren una identidad sempiterna, y que aparecen clasificadas en lo que se ha denominado *Historia de la Civilización* (pág. 50). En las tesis *Sobre el concepto de historia*, Benjamin le adjudica esta visión de la historia al historicismo, caracterizado este último por hacer de la irreversibilidad del tiempo una certeza de la facticidad del pasado. Además, el

que se conocen hoy en día bajo el título de dicha obra (pág. 13). Además, cabe resaltar que la relación del materialismo histórico de Benjamin con el marxismo permanece en tensión, unas veces siendo muy crítica respecto de aquel y, otras, reivindicando las tareas emancipadoras de esta filosofía política.

⁴⁹ Como se puede notar en los resúmenes del *Libro de los Pasajes*, el esplendor, el orden y la seguridad son características de estas fantasmagorías de la sociedad productora de mercancías que pueden encontrarse en los pasajes de París, las exposiciones universales, los interiores de las casas y la transformación/*haussmanización* de la capital francesa.

autor empareja el historicismo con la visión técnico-progresista de la historia con la que se ha conformado la socialdemocracia, abandonando la realización de la utopía revolucionaria aquí y ahora de la una sociedad sin clases (Zamora Zaragoza & Maiso Blasco, 2021a, pág. 39). Pese a sus diferencias, ambas perspectivas comparten la misma visión de que la historia avanza ininterrumpidamente por un tiempo homogéneo y vacío. Como sucede con las fantasmagorías del mercado, esta concepción del tiempo tiene la dificultad de que hace poco caso del hecho de que las formas de vida y las creaciones humanas “no solamente deben su existencia, sino incluso su transmisión, a un esfuerzo constante de la sociedad, un esfuerzo por el que esas riquezas se encuentran por añadidura extrañamente alteradas” (Benjamin, 2016, pág. 50).

No es de extrañar que en el mundo actual, más tecnificado e industrializado que el del siglo XIX, la experiencia histórica esté fuertemente condicionada por una visión del tiempo que elimina las diferencias cualitativas de las obras humanas. De hecho, la abstracción del particular concreto como modo de preparar el material histórico para el análisis y la sistematización es considerada en varios contextos académicos la base del trabajo historiográfico y el punto en el cual se trazan fuertes límites entre este último y el recuerdo compartido. Sin embargo, el esfuerzo del que habla Benjamin (2016) da cuenta del por qué el trabajo historiográfico, más que una ciencia, es una forma de recordar el pasado (págs. 473 [N 8,1]). En tanto forma de rememoración, el trabajo historiográfico está implicado en el movimiento dialéctico que se da en el recuerdo compartido. Como lo señalé anteriormente, esta dialéctica se expresa en la resistencia que el testimonio del daño le planta a las verdades eternizadas de las representaciones íntegras, armónicas y sistemáticas de acontecimientos traumáticos. Este tipo de representaciones, al desatender el carácter fragmentario y concreto de la experiencia del sobreviviente en la que tiene lugar la manifestación de la realidad moral del daño, terminan por amortizar las deudas del pasado, justificando con ello la legitimidad del presente-dado. Eso muestra una fuerte empatía entre quienes elaboran tales versiones del recuerdo compartido y los vencedores o dominadores de la historia. Ciertamente, es cuestionable la verdad que sostienen las versiones del recuerdo compartido que acomodan el pasado a los intereses dominantes de posiciones ideológicas. Pero, siguiendo la tesis VII de Benjamin, no es menos problemática la alternativa, con remanentes historicistas, de reducir el pasado traumático a nexos causales establecidos “imparcialmente” en la reconstitución procesual de los hechos. Como se observa a continuación, en ambos casos se ofrecen representaciones fantasmagóricas de la historia que, en detrimento del deseo de redención de las víctimas sobrevivientes, promueven una empatía que saca a la luz sólo una parte del pasado en la que la realidad moral del daño no tiene muchas posibilidades de interpelar al presente.

- **La mentalidad del presente**

Una de estas visiones fantasmagóricas hace alusión a una suerte de *mentalidad del presente* que quisiera traer a colación a partir de una de las preguntas que E. Erlij (2018) le formuló en la entrevista a Nora:

Cuando Tzvetan Todorov visitó en 2010 un centro de tortura de la dictadura argentina y un parque donde se exhiben los nombres de las víctimas, reclamó que en esos lugares se exponía una memoria sin historia: no se explicaba ni se mostraba el contexto en que toda esa gente fue asesinada. Eran “víctimas pasivas”, nombres sin relato histórico, afirmó. ¿Está de acuerdo con esa visión crítica ante este tipo de espacios?

En esta inquietud salta a la vista cómo la ausencia del contexto en las conmemoraciones sobre las víctimas tiene efectos cuestionables: instalar en un espacio público un muro con los nombres y las edades que tenían las víctimas del terrorismo de Estado sin mostrar el contexto de victimización le resta carácter crítico al monumento y promueve una fútil empatía con su sufrimiento. De hecho, en lugar de basar el relato histórico en la determinación del contexto de los hechos del pasado mediante la evidencia, este tipo de conmemoraciones puede abrirle la puerta a lecturas del pasado moldeadas a partir de la identidad del sujeto que rememora.

Habitualmente, se considera que la identidad está aferrada al pasado, que la concepción que tiene de sí cada comunidad proviene de su tradición. Esto es verdad para las comunidades de memoria. Sin embargo, lo particular de las personas que comparten la mentalidad del presente es que basan su identidad en la posibilidad de elevar las anclas que los mantienen enganchados al vasto océano de lo que ha sido para navegar hacia formas identitarias más ajustadas a sus intereses y deseos. Con ello se cortan las amarras que atan al presente con la tradición. Pero, al mismo tiempo, la configuración de la identidad pierde hondura. Los deseos e intereses están proyectados sobre todo hacia el futuro. Incluso el deseo de retornar al pasado o de mantener vivo un momento está condicionado por su materialización futura. Sin embargo, el futuro es un terreno incierto. Y esta incertidumbre, usualmente apaciguada por la sabiduría de la tradición, puede convertirse en una fuerza tan abrumadora que desestabiliza la tranquilidad del presente.

Para subsanar de algún modo esta pérdida, la mentalidad del presente busca relacionarse con el pasado de un modo tal que este último no esté ausente, pero a la vez garantice la continuidad de su proyecto identitario. Esta forma de relación abstrae del pasado concreto materiales que puedan ser organizados conforme a los criterios que definen su identidad. Sin embargo, de este tipo de disposición resultan lecturas selectivas e, incluso, tergiversadoras, pues, si bien esta estrategia calma en algún grado la zozobra que produce un futuro incierto deja abierta la puerta para que el pasado quede expuesto al relativismo respecto de los deseos y de los intereses. De ahí el carácter agonial de este tipo de rememoración. Dado que la percepción de sí varía de acuerdo con los deseos e intereses del momento, y dado que no todos los grupos ni personas comparten los mismos deseos e intereses, la imagen del pasado

emerge como un terreno altamente disputado por posiciones de interés. Esto es lo que se conoce como “políticas de la memoria” (Zamora J. A., 2011, pág. 509), una de las maneras como se manifiestan en la vida social moderna las “políticas de identidad” (LaCapra, 2006, pág. 22).

Este tipo de rememoración no establece un diálogo real con el pasado. En su propósito de garantizar una continuidad de la historia que le permita configurar una identidad que está proyectada hacia el futuro, la mentalidad del presente no está abierta a reconocer las cargas del pasado acontecido. El único pasado con el que dialoga es con su ideal de futuro. En efecto, una idea del futuro, por más novedosa que pueda ser, se convierte en un elemento del pasado desde el instante en que hace su aparición. Y, como dicho elemento habla de lo que aún no se ha cristalizado, es decir, de lo que no ha acontecido, su contenido de verdad no tiene más realidad que la de una hipótesis. Si el deseo de la materialización de un futuro proyectado es lo que alimenta la identidad de un grupo, y si dicha identidad es el criterio de organización del material histórico en la narrativa que difunde la memoria, entonces el diálogo que se establece con el pasado no corresponde a otra cosa que a un diálogo con un ideal.

No obstante, este tipo de diálogo irreal, que convoca al pasado a un concilio en el que no tiene voz propia, resulta ser un ambiente poco propicio para que el presente se sienta interpelado por el significado moral del sufrimiento de las víctimas. El testimonio del sobreviviente podría tener la misma fortuna que aquel campesino que, según lo cuenta *Ante la ley* de F. Kafka, pide entrar a la ley y no lo consigue. Se supone que la ley es accesible a todos, pero en la puerta hay un guardián que le dice:

Si tanto te atrae, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero recuerda esto: yo soy poderoso. Y yo soy sólo el último de los guardianes. De sala en sala irás encontrando guardianes cada vez más poderosos. Ni siquiera yo puedo soportar la sola vista del tercero (s.f, pág. 2).

La mirada aterradora de estos guardianes corresponde a los esquemas representacionales de los agentes que hacen memoria desde exclusivo punto de vista del presente. Esta mirada sobre la vida injustamente dañada de las víctimas es tan dominante que no está dispuesta a permitir que la mirada de estas últimas ilumine (y cuestione) la continuidad del proyecto identitario que se les propone. Mientras la memoria de las víctimas representa un punto de fuga externo en la imagen del pasado (desconocido, no-intencional), el punto de fuga que presenta el recuerdo sin pasado es interno, situado en el recuadro por la proyección de la conciencia, de un modo tal que obliga al sujeto a ver dentro del marco que ésta le impone. Dicho con otras palabras, el sufrimiento de la víctima es un elemento extraño a aquellos contenidos que caben dentro de la lógica deductiva con la que opera la memoria estrictamente retrospectiva. Debido a esta situación, el recuerdo sin pasado solo puede ofrecer una visión de la vida de las víctimas

homogénea, continua, plena, lo cual es inapropiado respecto de lo que una víctima tiene para decirle al presente.

La descripción que hace Todorov muestra al parque donde se exhiben los nombres de las víctimas de la dictadura argentina, no como un monumento de las víctimas, sino sobre las víctimas. La diferencia indica que es un memorial cuya recepción ha estado en función más de la constitución de una identidad que tiende a liberarse de las cargas del pasado, que de la reflexión crítica sobre la actualidad de las lógicas y condiciones de dominación que promovieron la victimización. Puede ser que con este monumento algunas comunidades intenten satisfacer el deseo de redención de un pasado traumático. Sin embargo, si dicho pasado no entra en diálogo con el presente, como sucede cuando es tergiversado o soslayado por los elementos que constituyen la identidad del sujeto que rememora, tal propósito no sería logrado.

▪ **La mentalidad del pasado**

Ahora bien, una forma de contrarrestar estas lecturas selectivas y tergiversadoras del pasado es la que ofrece otra visión fantasmagórica de la rememoración que puede notarse en la Tesis VI *Sobre el concepto de historia* (Benjamin, 2021b, pág. 69). Esta fantasmagoría corresponde a una suerte de *mentalidad del pasado* característica del enfoque de algunos historiadores historicistas como L. Ranke (1986), que puede observarse en afirmaciones como la siguiente:

Se ha dicho que la historia tiene por misión enjuiciar el pasado e instruir el presente en beneficio del futuro. Misión ambiciosa, en verdad, que este ensayo nuestro no se arroga. Nuestra pretensión es más modesta: tratamos, simplemente, de exponer cómo ocurrieron, en realidad, las cosas. (pág. 38)

Lo que se destaca de la afirmación de Ranke es el modo como, en la reconstitución de los hechos, el historiador busca liberar el pasado de las valoraciones morales que se hacen en el presente. Una de las razones por la que esto ocurre puede estar asociada con cierto desdén hacia la pluralidad de visiones contrapuestas en el presente y que dan lugar a diferentes juicios sobre el pasado. La táctica empleada por el historiador, no obstante, parte del presupuesto de que la realidad del pasado es aquello que ha quedado fijo e invariable en el tiempo. Ésta sería una realidad que, pese a la distancia, logra conocerse metódicamente y que puede ser compartida a quien quiera que se tome el tiempo para repasar el contenido de las fuentes y la explicación que se ofrece sobre cómo ocurrieron los hechos (Mate Rupérez, 2006, pág. 116). Para ello es indispensable, por un lado, la información verificable que brinda el archivo; por otro, determinar el contexto particular de los hechos, pues es este último el que permitiría establecer causalidades, explicar el sentido y el alcance histórico de los actos y acontecimientos humanos estudiados. Esta contextualización, sin embargo, no se traduce en algo concreto y único; se trata, más bien, de una búsqueda de objetividad mediante la facticidad. Al estar ahí

el pasado en su contexto podría ser delimitado y los hechos fijados procesualmente en cuanto modo, tiempo y lugar. Gracias a esta posibilidad, en lugar de traer lo pasado al presente, esta mentalidad transporta al sujeto del conocimiento histórico hacia un momento determinado en el que se sitúa como un viajero en el tiempo, un espectador que se disfraza para pasar desapercibido entre la multitud, como si pudiera quitarse el vestuario de su propia época.

Benjamin (2016) dice al respecto que “la historia que mostraba las cosas ‘como propiamente han sido’ fue el más potente narcótico del siglo [XIX]” (págs. 465 [N 3,4]). Aunque el autor se refiere a otra época, este calificativo muestra el efecto que la mentalidad del pasado puede producir sobre cada tiempo: adormecer la sensibilidad del presente respecto del pasado, impedir que aquel se vea afectado por lo que este último trae consigo. Reconstituir “científicamente” los hechos, fijar metódicamente el contexto, es una manera de atender al pasado. Pero ésta es una forma de atender que, para conocer la realidad objetivamente, la cosifica, la abstrae de su núcleo temporal, y no se deja interpelar por ella. No obstante, lo que se conoce por esta vía de la abstracción es materia inerte, disecada, petrificada. El historiador que busca conocer el pasado de este modo se comporta como un taxidermista que ofrece a su cliente la figura embalsamada de una mascota fallecida con la misma apariencia que tendría si estuviera viva. Quien se sirve de este conocimiento para atender al pasado actúa como aquel cliente que desea aletargar el dolor de la pérdida de su mascota conservando en su casa la taxidermia de la misma. Esta materia inerte es el dato o la cifra que se obtiene de la transformación del particular concreto en particular abstracto. Si en aquello que trae consigo un pasado vivo (particular concreto) está el dolor de las personas que han sido injustamente ultrajadas, la narcosis del presente que produce la visión cosificada de la historia puede verse como un estado de sopor o de insensibilidad respecto del sufrimiento de las víctimas y los oprimidos.

Como lo señala Benjamin (2021b) en la Tesis VII, esta insensibilidad frente a la perspectiva del que sufre revela, además, cierta empatía que el historiador historicista guarda con la perspectiva de los vencedores de la historia, pues al datificar el material histórico desaparece el lugar concreto en el que el daño cobra realidad moral. Esta empatía con el vencedor favorece al dominador de turno, pues la abstracción del particular concreto no sólo neutraliza la crítica del daño moral a los proyectos identitarios basados en el dominio y la opresión, sino que, además, exalta una imagen del pasado de la que dicho dominador puede sentirse con comodidad heredero (pág. 70). Esto asocia a la mentalidad del pasado con la mentalidad del presente; ambas fantasmagorías son, en este punto, dos caras de la misma moneda. A la cosificación del pasado que impide que sea develado aquello que no es idéntico en el objeto histórico (lo que quedó pendiente, lo fracasado, las esperanzas incumplidas) le sobreviene una instrumentalización que lo transforma en un botín de guerra para los dominadores del presente (pág. 70). Donde mejor se aprecia esta instrumentalización es en los objetos históricos que pasan a ser parte de los bienes culturales de una determinada forma social

identitaria (pág. 70). Lo que una consideración materialista devela de estos bienes es que no hay ninguno que, conectado con las tensiones y contradicciones de su medio social de producción, demuestre estar libre de barbarie (pág. 70). Cada artefacto conmemorativo (un edificio, una estatua, un día festivo) declarado patrimonio cultural tiene, en efecto, una procedencia que el materialista histórico no puede mirar sin reservas ni sin horror (pág. 70). Esta procedencia no sólo se debe a los genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos (pág. 70). Y como cada bien cultural está impregnado de barbarie, también lo está el proceso de transmisión por el que pasan de unos a otros. Pues, lejos de peinar la historia a contrapelo, dicha transmisión oculta bajo el pelaje demasiado brillante del relato histórico oficial las frustraciones e injusticias que han padecido las víctimas y los oprimidos (pág. 70).

Ahora bien, puede que, como lo señala Nora (2018), en el contexto actual del trabajo en ciencias históricas y sociales se admita casi de manera unánime la idea de que la pura objetividad basada en la neutralidad cognitiva no es posible. Sin embargo, pienso que hay algunas resonancias de la mentalidad del pasado en cierto modo de entender el criterio de imparcialidad en el ámbito del trabajo historiográfico que compete a lo que Nora denomina el *rol cívico* del historiador. En un mundo social fragmentado por posiciones ideológicas como el actual, en el que el antagonismo se nutre del modo en que cada una de ellas hace una lectura del pasado basada en sus creencias y convicciones para reafirmar su identidad presente, el historiador tiene el deber cívico de tomar distancia respecto de estas posiciones para ofrecer una representación del pasado, imparcial y apegada a la evidencia, que permita “mantener cierta verdad común”. Como tales lecturas antagónicas del pasado están impregnadas de valoraciones basadas en criterios normativos que son justificables sólo dentro del marco ideológico de cada posición, el historiador tendría que abstenerse, en virtud de la imparcialidad, de emitir juicios morales en sus representaciones. No obstante, esta postura imparcial del historiador puede ser problemática si se le mira desde la perspectiva de una víctima.

En primer lugar, la actitud de “tomar distancia”, más que evitar sesgos, podría interpretarse como la postura típica de un ciudadano moderno según la cual, frente al antagonismo de visiones filosóficas y morales que viene como resultado del uso libre de la razón, el investigador debe ser tolerante. Sin embargo, en esta postura se presupone que la razón es un instrumento para muchos fines y, por consiguiente, cada fin es justificable dentro de su posición ideológica en sus propios términos. M. Horkheimer (1973) señala al respecto que la razón se torna instrumental cuando se la supedita a un fin determinado, o cuando no se la considera un fin en sí misma, sino un simple medio para alcanzar una meta. En este sentido, la razón no analiza los fines sino los medios para conseguirlos. Pero allí donde los fines no son tocados por la razón, esta última se convierte en un simple instrumento para conseguir aquellos (págs. 9-11). Esta parece ser la situación que padece la razón en el mundo moderno. Los fines que persiguen las diferentes posiciones ideológicas corresponden a dogmas ante los

cuales lo que cabe, según el criterio de imparcialidad, es la tolerancia (filosófica o religiosa), que bien puede leerse en realidad como cierta flexibilidad por parte del historiador ante la pregunta sobre ¿qué tan racional resulta cada fin? (págs. 12-55). Esta pregunta es crítica porque, al poner en cuestión la racionalidad de los fines, también indaga los límites de la razón respecto del conocimiento de la realidad. En relación con el conocimiento histórico, si no se asume con seriedad esta pregunta entonces el trabajo historiográfico podría perder de vista las tensiones que el pasado guarda con su recepción en el presente y, con ello, dejaría de indagar el modo en que la realidad moral del daño pone en duda la legitimidad moral de las representaciones del pasado que se proponen desde las diferentes posiciones ideológicas.

En segundo lugar, no es claro que las diferentes formas de praxis humana, así como las perspectivas que se asocian con ella, sean susceptibles de ser reducidas a ideologías e identificadas en cuanto tales. La praxis humana por lo general desborda los ceñidos límites de las ideologías y, sin embargo, existe una tendencia a reducir a mera ideología todo lo que en la praxis está comprendido⁵⁰. En lugar de explorar el modo en el que la manifestación concreta de la praxis reta al pensamiento y la forma en que las perspectivas modelan la realidad, esta tendencia las reduce a ideologías en las que pueden identificarse fines determinados y ser toleradas en virtud del criterio de imparcialidad. Lo anterior, no obstante, es problemático para la memoria histórica que se acerca al daño moral, pues la praxis que gira en torno de la sensibilidad moral ante el sufrimiento de las víctimas sería reducida, junto con la perspectiva de estas últimas, a una ideología más entre otras, claramente definida e identificable, que entra en pugna con las demás y ante la cual el historiador imparcial, si bien tolera, tendría que tomar distancia.

Y, en tercer lugar, aunque el historiador podría abstenerse de emitir juicios morales sobre el pasado (como lo sugiere Ranke), por lo general la misma fase de escritura de la historia le insta a pasar de un nivel meramente descriptivo sobre cómo tuvieron lugar los hechos a un nivel reflexivo en el que ofrece un análisis de sus causas y consecuencias. Esto último implica atender a la calidad moral de las acciones de los involucrados en el episodio histórico, para lo cual es indispensable considerar la voluntad que movió a actuar a los agentes. Un historiador bien podría sostener que la consideración de las voluntades de los agentes no debe excluirse del relato histórico, pues de hacerlo se estaría aceptando la idea de que los actos

⁵⁰ Esta tendencia puede notarse, por ejemplo, en la lectura que se hace de los movimientos estudiantiles a partir de sus supuestos “padres espirituales” (i.e. de aquellos intelectuales o teóricos en los que se inspiran sus convicciones), o en las tentativas de explicación de las desaparecidas sociedades del socialismo real desde el “marxismo” o del crecimiento económico de Oriente a partir del “confucianismo” (Claussen, 2016, pág. 27). Lo mismo puede afirmarse de la reducción que sufre la experiencia de la que parte cada perspectiva cuando moldea la realidad (como sucede, por ejemplo, cuando se reduce la perspectiva de la comunidad LGTBI a una “ideología de género”).

humanos no están motivados por la libre disposición, por ejemplo, a causar o impedir el daño, sino que fueron causados por un conglomerado de circunstancias que, casi de modo ineluctable, condujeron a que ocurriera lo que ocurrió. No obstante, si la alternativa que asume el historiador es la de emitir juicios imparciales (i.e. neutrales) apegados a los hechos, probablemente requiera para ello de material probatorio que haga evidente la conexión entre una disposición para actuar y sus efectos (Uribe Botero, 2009, pág. 91). En el caso de acontecimientos traumáticos, el historiador, en tanto agente de tercera persona, juzgaría moralmente los actos sólo en la medida en que la evidencia permita demostrar la relación directa entre la voluntad del agente y el daño causado (pág. 91). Pero, dado que las explicaciones que ofrece el victimario (cuando deja evidencia de ellas) generalmente se basan en la imposibilidad de haber actuado de otro modo, y dado también que el testimonio del sobreviviente habla más de una experiencia en primera persona que es difícil de contar, apegado a la evidencia el historiador no parecería tener suficientes elementos para ofrecer un juicio imparcial de lo sucedido.

Ante este panorama el historiador podría emprender alguno de los siguientes caminos: 1) abstenerse en definitiva de juzgar mediante la configuración de una suerte de no-perspectiva que trataría exóticamente el daño moral; 2) mantenerse en una fase investigativa de compilación de más datos e información; o 3) dejarse interpelar por el modo en el que la perspectiva de la víctima le invita acercarse a la experiencia del daño. Si opta por la primera opción, su escrito se torna meramente descriptivo, lo cual le restaría la posibilidad de desentrañar algún significado de los acontecimientos y, por lo tanto, de juzgarlos moralmente (no es lo mismo, por ejemplo, decir que un individuo vestido con uniforme agredió a otro individuo, a decir que un miembro de la fuerza pública o de un grupo por fuera de la ley agredió a un ciudadano vulnerable)⁵¹. Si elige la segunda de las alternativas, el historiador emprenderá una búsqueda aún mayor y más exigente en los archivos, con la esperanza de hallar algún documento clave para establecer la correlación directa entre la disposición de los agentes y sus actos. Si, en contraste, asume la tercera postura, pienso que debe centrarse en el valor moral y en la actualidad del testimonio de los sobrevivientes, aun si ello supone darle un papel limitado o secundario a la investigación de archivo. Ya que el testimonio del daño tiene un potencial mayor que la información de transmitirse en la tradición, esta última opción vincularía nuevamente al pasado estudiado con su recepción y apropiación en el presente, a

⁵¹ Eludir la “misión [de] enjuiciar el pasado e instruir el presente en beneficio del futuro” (Ranke 1986, pág. 38) resulta problemático. No se trata de descalificar a aquellos que no siguen las llamadas lecciones de la historia para indicar lo que el futuro tiene reservado, pues de algún modo en esta idea hay un rasgo de ineluctabilidad y no es claro que “quienes son incapaces de recordar el pasado están condenados a repetirlo” (George Santayana, citado por Kohn, 2007, pág. 18). Lo problemático de este aspecto estriba en una rehuida de la capacidad de juzgar (Arendt, 2007, pág. 51); en otras palabras, de hacer presente un pasado que realmente no ha pasado (Mate Rupérez, 2003a, pág. 10).

la vez que abriría un espacio de discusión sobre la capacidad que tiene este presente para responder a las deudas históricas que hace vigentes la memoria histórica.

2.2.2 Memoria histórica y verdad del pasado

No obstante, no es tarea fácil para la memoria histórica propiciar con su trabajo un encuentro entre el pasado traumático y el presente, en el que éste se sienta moralmente aludido por aquel. Una de las principales dificultades reside en el carácter irrepresentable del horror. Los relatos de las víctimas sobrevivientes son las fuentes que mejor pueden dar testimonio de la barbarie, pero lo que le dicen al historiador o al agente de recuerdo compartido no se refiere a informaciones precisas e imparciales de los hechos, ni a datos que cuadran con convicciones o creencias sobre el sentido del acontecer humano. El testimonio del daño, por el contrario, habla de eventos violentos que han arruinado la vida de quienes los han padecido en carne propia. De esta experiencia traumática sólo quedan ruinas y fragmentos que resultan ser repulsivos para las representaciones del pasado que persiguen una visión continua, ordenada y armónica de la historia. Si, como se observa a continuación, la memoria histórica se esfuerza por estar a la altura de este pasado arruinado y fragmentado, entonces tendría que dar un giro epistémico en el que, de un modo no-representacional, plantee una experiencia única con el mismo, arrancándole de este modo las ruinas y los fragmentos al *continuum* de la historia que corre veloz por un tiempo homogéneo y vacío.

En las tesis *Sobre el concepto de historia* y en el *Libro de los pasajes*, Benjamin ofrece algunas claves sobre cómo la memoria histórica podría buscar esta experiencia única con el pasado traumático. El conocimiento histórico posee para el autor un doble carácter que proviene del emparejamiento de versiones nada ortodoxas del materialismo histórico y de la teología⁵².

⁵² En la obra de Benjamin pervive una tensión entre la teología y el materialismo histórico que busca replantear la secularización fallida de la modernidad en la que el culto sacrificial de la religión, lejos de ser desmitificado, ha sido incorporado en la praxis capitalista (Zamora Zaragoza & Maiso Blasco, 2021a, págs. 26-28). Esta tensión es lo que S. Buck-Morss (2013) denomina el “Rostro de Jano de Benjamin”, una doble mirada sobre la realidad que le ha traído no pocas críticas al autor. Una de estas críticas proviene de Th. Adorno para quien la simple yuxtaposición de elementos arcaicos y modernos, al estilo surrealista, carece de una mediación conceptual que puede llevarlo a adoptar acriticamente rasgos de la teología positiva o del materialismo vulgar (pág. 341). Esta crítica de Adorno puede leerse en algunos pasajes de *Dialéctica Negativa* y en la correspondencia que sostuvo con Benjamin hacia finales de 1938 a propósito del trabajo sobre Baudelaire. Una reconstrucción del debate Benjamin-Adorno mostrando los puntos de convergencia y divergencia, sobre todo en relación con la influencia del surrealismo en el pensamiento benjaminiano, se encuentra en *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, especialmente los capítulos 8, 9, 10 y 11 (Buck-Morss, 2013). Otra crítica la realiza R. Tiedemann, el editor de su obra. Como lo señala Zamora (2008), Tiedemann considera que el intento de resolver dicha tensión mediante una re-traducción del materialismo a teología corre el peligro de volatilizar el contenido secularizado y de evaporar la idea teológica (pág. 126). Sin embargo, Zamora

Como lo muestran sus tesis, el arco que Benjamin tensa entre estas dos fuentes tiene como propósito alcanzar una imagen del pasado que, por un lado, adopte la perspectiva del que sufre sobre la realidad, y, por otro, promueva en el presente un campo de fuerzas mesiánico en el que tenga una posibilidad (aunque sea débil) la interrupción de la continuidad de la historia y, con ello, la redención (aquí y ahora) de la felicidad frustrada de los oprimidos. Sobre este tema de la redención volveré en la segunda parte de este aparatado. Por ahora, en la primera parte, quisiera analizar de qué modo la puesta en escena de la perspectiva de la víctima sobre el pasado junto con la implicación del presente en la rememoración conduce, desde la perspectiva de Benjamin, a una particular forma de configuración del objeto histórico en el trabajo de la memoria histórica.

▪ **La imagen dialéctica como objeto histórico**

Para Benjamin, la verdadera imagen del pasado surge del encuentro entre el pasado y el presente, pero dicho encuentro no es el que se produce empáticamente entre el presente-dado y el pasado visible, estableciendo una continuidad entre ellos. De acuerdo con el autor:

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen, en discontinuidad. — Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje. (Benjamin, 2016, págs. 464 [N 2a, 3])

En efecto, ni la visión de la verdad como “pasado-almacén” que propone la mentalidad del pasado agota la realidad de todo lo que ha sido, ni el “presente-dado” del que parte la mentalidad del presente para establecer la verdad del pasado es todo el presente: “hay un presente posible y un pasado oculto” (Mate Rupérez, 2006, pág. 110). El pasado oculto está

(2008) es de la opinión de que la dialéctica que intenta revitalizar el autor entre teología y materialismo pasa a través de los extremos y no disuelve un polo en el otro por medio de una re-traducción; lejos de armonizar ambos polos, la dialéctica benjaminiana busca, en realidad, *trastocar* sus puntos de referencia (págs. 125-128). Entiendo dicha operación del siguiente modo: mientras que, por un lado, el autor recurre a la teología para “desnaturalizar” la realidad material e histórica de su época que tiende a clausurar el pasado, por el otro, acude al materialismo histórico para “des-sobrenaturalizar” la idea de tiempo mesiánico que en la escatología tiende a pensar la redención de manera teleológica. A partir de las tesis *Sobre el concepto de historia*, Zamora (2008) señala en el mismo sentido que la presencia de lo teológico tiene como objeto cuestionar la omnipotencia de la realidad histórica en nombre de una exigencia ética en favor de aquellos que carecen de esperanza (pág. 128). Pero, en lugar de alimentar una suerte de una utopía que se realizará al final de los tiempos y que deja intocada la tendencia dominante, la esperanza mesiánica se relaciona con “la capacidad de constatar lo que en cada instante permite atisbar la ‘fuerza revolucionaria’ de lo nuevo” (pág. 128).

comprendido por aquello que ha sido declarado irrelevante por quienes, al escribir la historia, justifican de un modo u otro el presente-dado. Las experiencias personales del daño que son narradas en los testimonios de los sobrevivientes son un ejemplo de este pasado oculto (u ocultado), el cual deviene presente cuando se torna relevante, y cuando cuestiona la autoridad del presente-dado para establecer la verdad del pasado. Entonces, sólo cuando dicho cuestionamiento se da, podría surgir un presente posible, uno que reconozca la realidad del daño moral y al que se aluda a través de la vigencia de las injusticias pasadas.

Que esto sea posible depende del modo discontinuo en que se presenta la imagen del pasado en el seno de una constelación⁵³. Para Benjamin, una constelación es un *montaje*⁵⁴ de

⁵³ Las constelaciones son un elemento central en la hermenéutica crítica benjaminiana, aparecen de un modo críptico en la noción de “Idea” en el prólogo epistemocrítico del *Origen del Trauespiel alemán* y son fundamentales, bajo una reinterpretación materialista, en el *Libro de los pasajes* (Romero Cuevas, 2017, pág. 170). En el prólogo epistemocrítico del *Trauespiel*, Benjamin (2007a) señala que “las ideas son a las cosas, lo que las constelaciones a las estrellas. [...] Esto significa que no son sus conceptos ni sus leyes” (pág. 230). Siguiendo el estudio que hace al respecto F. Jameson (2010), puede decirse que las ideas constituyen una forma de cercanía mimética con la realidad fenoménica que en el *nombre* efectúa una interpretación objetiva de la misma. Por esta razón, si bien no están dadas en el mundo de los fenómenos sino en el lenguaje, no son creadas por el sujeto ni la verdad que expresan depende del carácter intencional de la conciencia (págs. 94-95). Jameson hace tres precisiones al respecto: 1) “los conceptos individuales [...] que registran variados aspectos de la realidad y cuya configuración constituye su Idea, lejos de ser de alguna manera representativos, característicos, típicos o promedio, deben registrar sus extremos; sólo en sus postreras y convulsivas manifestaciones puede aprehenderse lo real, no en sus mínimos comunes denominadores” (pág. 96); 2) “el lenguaje de la Idea por fuerza se superpone al de los conceptos”, pero las palabras que unas veces hacen de Idea pueden intercambiar posiciones en otra circunstancia con las empleadas en la conceptualidad: esto depende de la manera en que se configura la constelación (pág. 97); y, 3) las ideas, aunque múltiples y discontinuas, son únicas y “no pueden ser unidas en la forma de un sistema filosófico, y la exposición filosófica a cualquier Idea aislada nos ciega con su luz a la visión de las otras” (pág. 99). Ideas son las que se dan, por ejemplo, en los nombres “Trauespiel” y “Paris, capital del siglo XIX” (pág. 95).

⁵⁴ El montaje es un dispositivo estético-conceptual con el cual Benjamin busca salvar los fragmentos o desechos de la historia de la pretensión de integración en el sistema (García García, 2016, pág. 162). Análogamente al modo en que la alegoría iluminaba el siglo XVII en el *Origen del Trauespiel alemán*, con el montaje Benjamin pretendía iluminar el siglo XIX en obras como *Calle de dirección única* y el proyecto inacabado del *Libro de los pasajes*. Como lo muestra L. García (2016), hay similitudes y diferencias entre la alegoría y el montaje: “en ambos casos se parte de una resistencia contra la obra como totalidad orgánica. Pero si la alegoría muestra esta resistencia por ser expresión de una catástrofe de dimensiones escatológicas, operando en un terreno en el que no podríamos prescindir de la teología, el montaje emerge del mundo profano de la técnica industrial moderna” (pág. 174). Cabe precisar que la adopción que hace el autor de estos dispositivos se da críticamente, desmontando las interpretaciones usuales que al instrumentalizarlos les restan su carácter expresivo: la alegoría como mera técnica de ilustración de un concepto o precepto moral y el montaje como una técnica visual que establece una sucesión de imágenes para transmitir un mensaje de talante publicitario. Asimismo, el hecho de que estos dispositivos emerjan de contextos diferentes no debe llevar al equívoco de señalar una división del pensamiento de Benjamin en dos etapas distintas: la teológica y la materialista. Al respecto, resulta significativo que Benjamin estuviera trabajando con ambos dispositivos casi de manera simultánea: la alegoría en el

fragmentos del pasado (textos, imágenes, objetos o experiencias) que, en tanto modo de exposición filosófica de la verdad⁵⁵, pretende iluminar un significado que no puede ser derivado de ninguno de los fragmentos por separado (Romero Cuevas, 2017, pág. 171). Las constelaciones no son creadas por el investigador, pues, aunque no son propiamente fenómenos, existen realmente y se encuentran en el lenguaje. Por esta razón, cuando el investigador dibuja la constelación en el montaje propicia un momento especial para que se realice una interpretación objetiva de la realidad (pág. 170). Dicha interpretación busca “leer lo que nunca fue escrito” (pág. 51). Así como la interpretación presente de un texto puede revelar un sentido oculto a los ojos de los lectores de épocas más antiguas, la lectura actual del pasado como si éste fuera un texto tiene la capacidad de descifrar un sentido oculto para la tradición recibida (pág. 51). En la constelación que se forma entre lo que ha sido con el ahora se presentan materiales extremos y antagónicos que, al combinarse o yuxtaponerse discontinuamente, retan la tendencia del pensamiento representacional a organizar y clasificar intencionalmente los fenómenos basándose en su continuidad, en sus básicos comunes y en los principios lógicos de identidad y de no contradicción.

El encuentro de materiales contrapuestos en el montaje produce un *shock* que hace emerger in-intencionalmente la *imagen dialéctica*. Esta última surge instantáneamente, como un relámpago; el texto que expresa lo que ella revela es el largo trueno que después retumba (Benjamin, 2016, págs. 459 [N 1,1]). En la imagen dialéctica está escondido el tiempo en su figura más pequeña y cualitativamente diferente (diferencial de tiempo), el cual sólo puede ser captado completamente mediante la confrontación con otro concepto: “el ahora de la cognoscibilidad” (pág. 860). Sobre este diferencial de tiempo, que para otros perturban las grandes líneas de investigación, Benjamin levanta su cálculo (pág. 459). Transcurrido el

Trauespiel y el montaje en *Calle de dirección única*. Si se ponen en relación estos dos textos puede notarse a un Benjamin que es un “saturnino merodeador de las ruinas de la barbarie de la historia” y, a la vez, un “adalid de la técnica y de las posibilidades revolucionarias del cine y de la fotografía” (pág. 160). Para García (2016), este a la vez muestra esa dialéctica del pensamiento de Benjamin en la que, por un lado, como el ángel de la historia, clava su mirada melancólica sobre la pérdida de sentido (la barbarie irredimible) y, por otro, como el ingeniero, aspira a una nueva construcción a partir de un concepto positivo de barbarie, haciendo *tabula rasa* y penetrando “con el hacha afilada de la razón sin mirar a derecha o izquierda, para no caer en el horror que seduce desde lo hondo de la selva primitiva” (Benjamin, 2016, págs. 460 [N 1,4]).

⁵⁵ Es importante no perder de vista que la adopción benjaminiana de la alegoría (de impulso teológico) y del montaje (de impulso vanguardista) están muy relacionados con el problema de la exposición filosófica (*Darstellung*) que describe Benjamin al inicio del prólogo epistemocrítico del *Trauespiel*. De acuerdo con Jameson (2010), este problema no es otro que la cuestión sobre la forma misma del despliegue de la conceptualidad filosófica en el tiempo del texto, como también de los géneros tradicionales de esa forma (algunos de ellos son: el sistema filosófico, el ensayo esotérico y el tratado escolástico) (pág. 85). Dicha cuestión se torna tanto más compleja cuanto más irrepresentable resulta el objeto de consideración filosófica: frente al horror, y en honor a la verdad, la forma de exposición filosófica, por ejemplo, no puede más que “renunciar al curso inamovible de la intención” (Benjamin, 2007a, pág. 224).

instante de la cognoscibilidad histórica, esto es, *ese* momento centelleante de percepción mimética en que se hace visible una correspondencia insospechada (Hillach, 2014, págs. 450-451), “son otras las constelaciones que se establecen y son otras las imágenes que pueden ser reconocibles” (Zamora Zaragosa & Maiso Blasco, 2021a, pág. 46). Cada imagen posee un índice histórico que, como lo señala Benjamin (2016), “no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad. Y ciertamente, este ‘alcanzar legibilidad’ constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior” (págs. 465 [N 3,1]).

Como lo seña la Tesis VI, este punto crítico asociado al “ahora de la cognoscibilidad” busca “apoderarse del recuerdo tal y como relampaguea en el instante de peligro” (Benjamin, 2021b, pág. 69). Dicho instante de peligro no es otro que la amenaza de que la imagen del pasado pueda “prestarse a ser instrumento de la clase dominante” (pág. 69). Las fantasmagorías de la rememoración son como sueños del presente-dado que se hilvanan en la satisfacción ilusoria del deseo de continuidad y eternidad. Cuando el material onírico de estas visiones entra en tensión con los residuos del pasado, se produce un *shock* con la fuerza suficiente para procurar un momento del despertar. Este momento no sólo permite tomar conciencia de una realidad alterna (la vigilia), sino que, además, devela la otra cara del contenido onírico: más que una realización efectiva, el sueño expresa el deseo de que se materialice aquello que en la vigilia permanece frustrado. Apoderarse de este recuerdo revelador requiere de una presencia de ánimo con la voluntad para “arrancarle la tradición al conformismo que amenaza con subyugarla” (pág. 69). Pues esta tradición no puede desplegarse como dialéctica del recuerdo en quienes, en lugar de adentrarse en el umbral del despertar para dar el vuelco dialéctico, dan un paso atrás y siguen soñando: el conformismo es un síntoma característico de la acedia que promueve una adherencia oportunista a la posición de poder que parece más ventajosa en cada ocasión (Hillach, 2014, pág. 672).

Ahora bien, la forma de acercarse al pasado a través de imágenes dialécticas obedece a un principio constructivo que se separa decididamente del procedimiento aditivo que caracteriza al historicismo (Benjamin, 2021b, pág. 79). Este principio es constructivo y no re-constructivo⁵⁶, ya que no busca establecer la imagen del pasado desde el punto de vista del presente, sino construir un presente a partir del ángulo dialéctico del pasado (Mate Rupérez,

⁵⁶ Como lo señala Benjamin (2016), “La ‘construcción’ presupone la ‘destrucción’” (pág. 472). Esta destrucción puede ser entendida como la disolución o des-ciframiento de unidades experimentadas directamente y como la ruptura de la continuidad entre un fragmento del pasado y la actualidad. La destrucción busca, en este sentido, *salvar los fragmentos* de la facticidad que los reduce a datos, hechos y procesos; como también, de “la catástrofe a que los aboca muy frecuentemente la exposición que hace de ellos un determinado tipo de tradición, ‘honrándolos como herencia’. —Quedan salvados mostrando en ellos la discontinuidad. —Hay una tradición que es catástrofe” (pág. 475).

2006, pág. 121). Este pasado no es aquel que es visible en el presente, sino uno oculto y marginado que se devela al “cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 2013, pág. 23). El “giro copernicano en la visión histórica” que propone Benjamin (2016) señala que el pasado no debe verse como un punto fijo que sirve como estrella polar para que el presente navegue en la búsqueda del conocimiento de lo que ha sido³⁷. Y no lo es debido a que parte de él, su cara oculta que se vuelve marginal en la abstracción del fenómeno cualitativamente concreto, irrumpe inadvertidamente en la conciencia del presente desestabilizando sus seguridades. Dado que esas seguridades entran en directa relación con la percepción que cada pueblo tiene de sí mismo, “la política obtiene el primado sobre la historia” (págs. 394 [K 1,2]). Los “hechos” pasan a ser lo que ahora mismo sobreviene en relación dialéctica con el presente-dado y el pasado-visible; “constatarlos es la tarea del recuerdo. [...] Hay un saber-aún-no-consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar” (págs. 394 [K 1,2]). De acuerdo con este principio constructivo, puede decirse que el historiador benjaminiano hace memoria porque le importa el presente en el que reconoce la presencia de un pasado oculto. Pero *ese* presente no es una instancia más del *continuum* temporal, sino un “un presente en el que el tiempo está en equilibrio y se encuentra en suspenso” (Benjamin, 2006, pág. 249).

Benjamin (2016) explica este equilibrio temporal con la imagen de una balanza que contiene en uno de sus platillos las pesas del pasado y, en el otro plato, las del presente (págs. 470 [N 6,5]). La balanza no sólo conecta las masas que están contenidas en los dos platillos, sino que establece una relación de proporcionalidad entre ambas. En este sentido, si la crisis del presente-dado reclama una construcción ambiciosa de un nuevo presente, para mantener el equilibrio habría que hacer un mayor esfuerzo de memoria histórica. A la vez, si el pasado no deja de cargar el platillo de lo que ha sido con numerosas experiencias de acontecimientos, haciendo que las pesas del presente-dado no sean suficientes para mantener el balance, entonces tendría que construirse un mejor presente. Lo que busca la balanza del conocimiento histórico es, en suma, un equilibrio entre las exigencias del pasado (muchas de las cuales tienen que ver con la memoria de las víctimas) y las necesidades del presente (entre

³⁷ Si hay algo peor que el olvido del pasado oculto y marginal que se produce con la reconstitución de los hechos y contextos exclusivamente a partir de la evidencia, es la perversión de lo que ocurrió y su significación (Mate Rupérez, 2018, pág. 138). Decir que el pasado no es un punto fijo no significa que lo que ha acontecido pueda ser manipulado inventando nuevas cosas, obviando premeditadamente otras o trazando correlaciones imposibles (como cuando se le adjudica la responsabilidad por un suceso a un agente que no pudo haber intervenido de ningún modo en él). Una cosa es poner en órbita dos acontecimientos victimizantes en los que subyace la misma lógica de dominación y otra muy distinta es mentir o aprovecharse deshonestamente del carácter limitado de la evidencia. El pasado se pervierte cuando, por ejemplo, los victimarios calumnian a sus víctimas para salvarse de responsabilidades. Pero, también se puede pervertir si se instrumentaliza el testimonio del daño y si se le hace decir más de lo que realmente dice: como cuando el dolor que cuentan se pone al servicio de la búsqueda de venganza, de la justificación de la violencia o de la legitimación de la dominación.

las que se cuenta la urgencia de responder críticamente a la actualidad de las lógicas de dominación) (Mate Rupérez, 2006, pág. 252).

En cuanto al tiempo en suspenso, éste hace alusión a la capacidad del pensamiento de resistirse al movimiento progresivo de la historia, pues “al pensamiento no solo le es propio un movimiento de las ideas, sino también su detención” (Benjamin, 2021b, pág. 79)⁵⁸. Y, cuando el pensamiento se detiene ante una constelación histórica saturada de tensiones, dice el autor, “esta se ve alcanzada por una sacudida a través de la cual el pensamiento cristaliza como mónada” (pág. 79). Como lo señala Reyes Mate (2006), el término “mónada” no evoca para Benjamin la existencia aislada y autosuficiente de una sustancia, sino la vida del fragmento que mantiene una relación dialéctica con su contexto para no dejarse determinar por los referentes hermenéuticos que gobiernan el sistema (pág. 270). De este modo, una determinada época puede emanciparse de la coacción hermenéutica que le imprime la fijación del curso homogéneo de la historia; una vida puede liberarse de la coacción que le impone el contexto de una época; o una obra literaria, pictórica, arquitectónica o musical, de la limitación de sentido que le atribuye el conjunto de una vida (pág. 269). La mónada con la cual Benjamin busca diferenciarse de los demás historiadores es aquel residuo que salta fuera del conjunto de una vida y la cuestiona, o una vida que da un salto fuera del contexto de una época para develar sus interrupciones y discontinuidades (pág. 264). Así, por ejemplo, bajo una mirada constelativa y dialéctica, una experiencia personal (como la del daño) puede resistirse a las convicciones que configuran el sentido de vida de un agente; y la vida concreta de una persona marginada (el lumpen) puede cuestionar la sensación de prosperidad y bienestar en una sociedad boyante (pág. 269).

⁵⁸ En su estudio sobre la imagen dialéctica, A. Hillach (2014) muestra que este concepto es, a primera vista, paradójico, pues tradicionalmente se entiende la imagen como una figura sintagmática en la cual el tiempo se ha detenido y, por el contrario, la dialéctica apunta esencialmente a un despliegue ininterrumpido en el tiempo en el que toda síntesis es provisional (pág. 643). Lo que resulta paradójico en este concepto proviene de la ambigüedad de la expresión “dialéctica en suspenso”, considerada por Benjamin (2016) como la “quintaesencia de su método” (pág. 858): mientras que en un sentido dicha expresión puede hacer alusión a la detención de la dialéctica que es característica del fetiche-mercancía (petrificación/fantasmagoría), en otro sentido puede referirse a la suspensión del proceso por el cual tal inmovilización de la dialéctica ha tenido lugar (disolución dialéctica/despertar). Si entiendo bien a este autor, la ambigüedad de la imagen dialéctica benjaminiana se resuelve con una fórmula que podría expresarse como sigue: detener el continuo temporal en el que la dialéctica se encuentra suspendida para hacer visibles las contradicciones immanentes al proceso histórico. En efecto, de acuerdo con Hillach (2014), cuando Benjamin habla de la dialéctica en suspenso como la quinta esencia del método se refiere a la *elaboración* de una dialéctica para hacerla productiva a través de una suspensión shockeante de un acontecer vacío y homogéneo: “Recién cuando un ‘proceso’ (que no es más que el otro lado del ciclo, del eterno retorno de lo idéntico) de este tipo se cuaja en la imagen constelativa como dialéctica en suspenso, se vuelven tangibles sus contradicciones, puede uno apoderarse de ellas, se torna la historia en abreviatura y con ello es reconducida dialécticamente al sujeto. [...] Las concepciones, aparentemente divergentes, de ‘dialéctica en suspenso’ en Benjamin son coherentes entre sí” (págs. 699-700).

La imagen dialéctica comporta una mónada que saca al objeto histórico de la órbita interpretativa en la que está inserto (Mate Rupérez, 2006, pág. 265). En lugar de subsumir lo particular en el todo, juzga el todo desde lo particular (lo marginal) (pág. 266). Esta mirada micrológica evoca una noción de universalidad que, por un lado, devela la falsa universalidad que propone el procedimiento aditivo construida sobre la base de una masa de hechos que sirven para llenar un tiempo homogéneo y vacío (Benjamin, 2021b, pág. 79). Para Benjamin (2007a), develar el origen de un objeto histórico determinado (una obra, una vida, una época) no consiste en designar el proceso por el cual lo existente llegó a ser, señalando sus causas a partir de sus efectos o su sentido a partir del contexto de pertenencia. Es, más bien, describir aquello que no llegó a ser, o que emerge del proceso del llegar a ser y desaparecer (pág. 243). La universalidad que propone el procedimiento aditivo no es tan universal, si se tiene en cuenta que solamente considera lo fáctico, el aspecto de la existencia que ha llegado a ser, pero desconoce que parte de la realidad es también la frustración y la decadencia, esto es, lo que no llegó a ser y lo que ha dejado de ser.

Por otro lado, para contrarrestar dicha universalidad por abstracción, la mirada micrológica propone una concepción de universalidad basada en un tiempo pleno que no deja escapar el carácter concreto del fragmento. Este último es como la pieza que no encaja en el rompecabezas, no porque no se halla identificado adecuadamente el lugar que ocupa en el orden preestablecido ni porque no pertenezca a ese rompecabezas, sino porque tal orden se ha construido sin contemplar *todos* los elementos en su particularidad y concreción. El objeto histórico como fragmento no es un microcosmos sino la cicatriz del pasado que remite a todo un universo de circunstancias que dan cuenta de la herida y que quedan vinculadas con ella (Mate Rupérez, 2006, pág. 267). La cicatriz no sólo da una idea de la forma de la herida sino también de aquello que la ha producido. Y es esto último, la situación que genera el daño, y no tanto los fragmentos vistos como sillares, lo que hace fragmentario el discurso que proviene del procedimiento constructivo (pág. 33). Este procedimiento retoma las cicatrices del pasado para sacar a la luz sus vínculos con un presente que tiende a considerar lo sucedido como algo superado. Allí donde se manifiesta lo que ha llegado a ser junto con la frustración y la decadencia, el fragmento y lo residual, puede darse un tiempo pleno con sentido realmente universal.

Las fantasmagorías de la rememoración pueden ser vistas como mediaciones en las que se ha intentado prefigurar una falsa universalidad. Más que una verdadera imagen del pasado, estas fantasmagorías expresan el deseo de una época de sanar las viejas heridas, de satisfacer el anhelo de felicidad. Sin embargo, las imágenes dialécticas despiertan al presente del sueño idílico en el que ya cree haber redimido las deudas pasadas. Las fantasmagorías son figuras ambiguas que expresan tanto el deseo de seguir adelante, como la frustración de no poder hacerlo. Como intérprete de sueños políticos, el historiador benjaminiano se sumerge en la ambigüedad de las fantasmagorías de la rememoración para separar la verdad de la ilusión

(McCole, 1993, pág. 284). Verdadero es el deseo frustrado de superar un pasado decadente; ilusión, la creencia de haberlo satisfecho. Despertar a esta ilusión es, sin duda, una de las tareas de la memoria histórica. El investigador que asume esta tarea, más allá de lo que pueda decir al respecto de los hechos victimizantes, tiene el gran reto de cuidar en sus estudios el carácter fragmentario de la experiencia inefable de las víctimas, de asumir que la realidad es más que la facticidad y que parte de lo que no es fáctico corresponde a frustraciones y promesas incumplidas. Es la inefabilidad y la frustración en donde reside el potencial crítico del testimonio del daño que es capaz de develar en una constelación cargada de tensiones la decadencia moral de una época.

▪ **El agente de memoria histórica como “trapero”**

Pero, ¿Qué dice el testimonio del daño al agente de memoria histórica sobre el propósito y el alcance de su trabajo? La Tesis XII permite abordar este interrogante. Benjamin (2021b) presenta en ella un epígrafe de F. Nietzsche que marca el ritmo de lo que dirá más adelante: “Necesitamos historia, pero la necesitamos de forma distinta a como la necesita el ocioso malcriado en el jardín del saber” (pág. 75). Esta cita tiene como intención mostrar la relación entre el principio constructivo y la tarea del investigador. Si de lo que se trata es de construir un presente en el que salga a relucir el pasado oculto, el investigador no puede restarle importancia a este último para la comprensión de lo que sucede en la actualidad. La investigación histórica del pasado debe ser intempestiva, de tal modo que pueda decir sobre el presente algo más de lo que ya se sabe. El conocimiento del pasado no puede ser letra muerta, sino que ha de tener vida, al cuestionar e iluminar un presente sumido en difíciles aporías.

Ahora bien, vincular el pasado con el presente motiva de un modo u otro la pregunta por el sentido del decurso histórico. Esto relaciona la memoria histórica con la filosofía de la historia, pues no se trata solamente de averiguar qué pasó sino cuál es el significado que tiene eso que pasó para la comprensión del curso de los acontecimientos humanos. Y, como no hay lugar más propicio para medirse de manera crítica con la tarea de buscar dicho entendimiento que aquellos sinsentidos del acontecer humano, la filosofía de la historia que entra en relación con el trabajo de la memoria histórica se pone de cara frente al significado del daño moral. No es forzada la relación entre las comprensiones del decurso histórico y las acciones que emprenden las personas para incidir en el rumbo de la historia, para darle continuidad a las cosas o para cambiarlas⁵⁹. Esta relación bien puede ser armónica, en sentido de actuar

⁵⁹ Reyes Mate (2008b) ofrece un ejemplo de esta relación en su análisis sobre la apropiación del trasfondo cultural conservador que había alimentado historiadores como Nolte, por parte de aquellos que impulsaron la reunificación alemana. Para el autor, “El que en 1986, esto es, cuando comienza la polémica [el debate de los

conforme al sentido de la historia, o disruptiva y revolucionaria, si lo que se busca es la interrupción de la continuidad que propone tal sentido. Si se tiene en cuenta esta relación, podría decirse que muchos actos espejean por anuencia o rechazo ciertas comprensiones del sentido de la historia. Lo cual lleva pensar que al poner el advenimiento del pasado oculto en órbita con el presente-dado, quien hace memoria histórica presenta una doble faceta en la que, por una parte, es un investigador de acontecimientos traumáticos y, por otra, es un agente de recuerdo compartido movido a la acción política.

Benjamin (2021b) condensa esta doble faceta en la siguiente frase: “el sujeto del conocimiento histórico es la propia clase oprimida que lucha” (pág. 75). Como lo señalé anteriormente, esto quiere decir que para la reflexión moral sobre el sentido histórico de acontecimientos traumáticos es imprescindible la perspectiva de quien sufre. Es a partir de esta perspectiva que el investigador puede dibujar la constelación entre el pasado oculto y el presente-dado, y es gracias a ella que puede sentirse aludido, en tanto agente político, por la imagen dialéctica que “amenaza con desaparecer en cada presente que no se reconozca mentado en ella” (pág. 68). El punto central estriba en que no podría hablarse de sentido en el decurso de la historia, y menos aún de progreso, si aquellos que han sufrido no tienen derecho a la felicidad. Esta última, como lo expresa el autor en la Tesis II, tiene menos que ver con la promesa de un futuro utópico que con la *redención* del pasado (pág. 66). Y el agente de memoria histórica, que no deja escapar la verdadera imagen del pasado hace parte de aquellos que han “sido esperados en esta tierra”, a los que les “ha sido dada una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho” (pág. 67).

No es fácil desentrañar cuál es el alcance que tiene esta noción de redención en el pensamiento de Benjamin. A partir de su análisis de la Tesis II, M. Löwy (2003) la interpreta como “rememoración histórica de las víctimas del pasado” que busca “desclausurar” su sufrimiento aparentemente definitivo (págs. 56-57). Sin embargo, la interpretación del autor da un paso más y señala que la noción benjaminiana de redención no se agota con la tarea de la rememoración o investigación histórica:

Para que la redención pueda producirse, es necesaria la reparación —en hebreo, *tikkun*— del sufrimiento, de la desolación de las generaciones vencidas, y el cumplimiento de los objetivos por los cuales lucharon y no lograron alcanzar. [...] En términos seculares, [la redención] significa la emancipación de los oprimidos. Los vencidos de junio de 1848 [por ejemplo] no sólo esperan de nosotros la rememoración de su sufrimiento sino la reparación de las injusticias pasadas y la realización de su utopía social. [Ésta es] una misión que nos asignan las generaciones pasadas. No hay Mesías enviado del cielo: nosotros mismos somos

historiadores], nadie pueda imaginar la caída del muro de Berlín en diciembre de 1989 refuerza si cabe la importancia de las posiciones teóricas respecto a las decisiones políticas” (pág. 176).

el Mesías y cada generación posee una parte del poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer” (pág. 59).

No obstante, el paso que da Löwy podría resultar siendo un poco disonante frente a la función histórica que víctimas como Améry le atribuyen al daño irreparable. En efecto, el agente de memoria histórica, aunque adopte la perspectiva del que sufre, no debe arrogarse la prerrogativa de decidir si su acción es, sentido estricto, reparadora. Si bien se puede colegir de la Tesis II que “no hay Mesías enviado del cielo”, esto no implica afirmar que “nosotros mismos somos el Mesías”. Pues, como se señala en el *Fragmento teológico-político*: “Solo el Mesías mismo consuma todo el acontecer histórico [...]. Por esta razón nada histórico puede pretender ponerse en relación por sí mismo con lo mesiánico” (Benjamin, 2021c, pág. 83). Puede ser cierto que la rememoración del sufrimiento quizá no es suficiente para redimir el pasado, pero cabe la posibilidad de que ninguna acción que propenda por la reparación cumpla a cabalidad este cometido. Estas acciones son, más bien, una pretensión de reparación que, si bien *debe* ser promovida “por mor de los desesperanzados” (Benjamin, 2007, pág. 216), su materialización sólo puede ser juzgada como tal por quienes han padecido el daño.

Por la razón anterior, quizá conviene interpretar la acción redentora conforme a la táctica benjaminiana según la cual la rememoración del sufrimiento debe “movilizar lo mesiánico y al mismo tiempo resguardarlo como indisponible” (Zamora Zaragoza & Maiso Blasco, 2021a, pág. 29). En contraposición de la ortodoxia marxista para la cual quien tiene la fuerza para cambiar la historia es la clase obrera organizada, Benjamin pone como referente de dicha acción al individuo más débil: al lumpen, al oprimido. La acción que puede acabar con la dominación no está referida a la acción violenta que se gesta en la revuelta social. No es el proletariado que se apropia de los medios de producción o el que a través de su labor prepara un futuro libre de la opresión. La lucha de clases tal y como la siente el oprimido se nutre no tanto del ideal de los descendientes liberados, como de la imagen de los antepasados esclavizados (Benjamin, 2021b, pág. 75). Este combate tiene lugar en un ámbito distinto al de las formas económicas y sociales, aunque no toma distancia de la vida material. Como se destaca en la Tesis IV, este ámbito es el de la teoría.

Se suele establecer un contraste entre los productos relacionados con las condiciones materiales (el vestido y la alimentación) y los relacionados con la actividad del espíritu (la cultura, la religión y la filosofía). Como hemos visto, lo que comúnmente enseña el materialismo histórico es que estos últimos (la superestructura) están determinados por aquellos (la base), y que al obtener un triunfo en la base, casi de manera automática se logrará el mismo resultado en la superestructura. De este modo, si hay una teoría de la historia asociada a ciertas relaciones sociales y económicas opresoras, una victoria sobre tales condiciones materiales suscitará al mismo tiempo una reinterpretación del pasado, de sus dinámicas y de su sentido. El relato histórico sería un elemento “fino y espiritual” que es elaborado por los vencedores en la lucha por las cosas “toscas y materiales”. La disputa por

una versión de la historia que libere a los oprimidos del aparato ideológico que justifica su opresión pasa primero por la lucha de cosas toscas y materiales como el vestido y la alimentación.

Esta forma de ver la relación entre base y superestructura parece asignarle un lugar secundario a los productos espirituales, en tal grado que terminan siendo una especie de botín de guerra del cual pueden servirse los vencedores de turno. De un modo u otro, las cosas finas y espirituales vienen a tener un rol pasivo en la lucha contra la opresión y un valor meramente instrumental. En contraste, Benjamin (2021b) señala que los productos del espíritu están vivos en esta lucha en forma de “confianza, valentía, humor, astucia y constancia, y su influencia actúa retrospectivamente hasta tiempos remotos” (pág. 68). Aunque el autor no niega su finura, indica que no por esta razón lo espiritual no tiene un contenido material. La experiencia de las cosas materiales se torna fina y espiritual en un lenguaje sin el cual no hay forma de que existan relaciones sociales, económicas o políticas. Estas relaciones son tanto más efectivas cuanto mejor estén arraigadas en la tradición. Con ello el autor se resiste a la tendencia marxista de reducir todo lo material a lo económico y de plantear la lucha contra la opresión en términos de una confrontación entre la clase obrera y la burguesa. Los contenidos espirituales movilizan sentimientos e ideas que “ponen incesantemente en cuestión toda victoria que les haya caído en suerte a los vencedores” (pág. 68). Ciertamente, el pensamiento está condicionado en gran medida por cosas materiales que moldean formas y estilos de vida. No es ingenua la afirmación de que el condicionamiento material de la praxis influye en las formas del pensar. Pero este pensar puede retornar críticamente al origen material que le dio vida: lo desmitifica y le resta la capacidad que tiene para predisponer al individuo a la dominación. La relación entre lo material y lo espiritual no es estrictamente determinante. También es reflexiva, lo cual se aprecia en la figura benjaminiana de las flores que vuelven su corola al sol que se levanta en el cielo de la historia:

Al igual que esas flores que vuelven su corola al sol, en virtud de un secreto heliotropismo el pasado tiende a volverse hacia el sol que se está alzando en el cielo de la historia. El materialista histórico tiene que especializarse en esa transformación, que es la más inaparente de todas. (pág. 68)

El sol orientador es “el espíritu crítico encarnado en la materialidad de la vida” (Mate Rupérez, 2006, pág. 97). Las flores, sobre todo aquellas que han sido aplastadas por el avance del progreso técnico, corresponden a un pasado que espera redención (2008, pág. 19). El materialista histórico, en su doble faceta de investigador y agente, está llamado a redimir este pasado en la lucha de la teoría contra la opresión. Su propósito es desmitificar tanto los discursos, como las prácticas que hacen pasar por algo natural la dominación y la opresión pasada y presente. Al considerar el pasado como un eslabón de la dominación actual, puede juzgarlo, un juicio que, al tiempo que debilita a los dominadores de hoy, está diciendo que está por encima de ellos (2006, pág. 104). En este sentido el agente de memoria histórica es

una persona que reflexiona sobre el significado concreto del daño moral e interpela con su reflexión a su presente para que no elabore comprensiones de la historia que, minimizando, clausurando o instrumentalizando el sufrimiento de las víctimas, lo impulsen a continuar con un avance técnico y social que arroja tras de sí ruina sobre ruina.

Quién mejor recoge la tarea que Benjamin le asigna al sujeto del conocimiento histórico es el testigo moral. En él está presente la imagen del oprimido que lucha contra la opresión. La experiencia de sufrimiento hace del testigo moral un investigador que aprende a ver la realidad como un lumpen y a moverse en ella como trapero. En tanto lumpen, el testigo moral “sabe del dolor sin mistificaciones y por eso defiende que hay en cada acontecimiento una *historia passionis* oculta que forma parte de la realidad” (Mate Rupérez, 2006, pág. 203). Así como El Trapero que ilustra E. Manet, un hombre viejo y andrajoso que va por la vida con su hatillo al hombro coleccionando lo que los demás han desechado, el testigo moral se sumerge en la cara oculta del acontecimiento traumático intentando salvar los fragmentos de su experiencia personal del daño. Hay una correspondencia entre el lumpen y El Trapero: ambos están situados en la misma perspectiva y, por consiguiente, pueden ver y dar respuesta a la realidad de modo parecido⁶⁰. Esto lo hace el testigo moral en su testimonio. Y, como lo señalaba en el capítulo anterior, lo que busca el testigo moral con su testimonio es convertir al que lo escucha en testigo moral de su sufrimiento. El agente de memoria histórica que se apresta a la escucha del testimonio del daño debe, por tanto, asumir el reto de ver la realidad desde la perspectiva del lumpen y relacionarse con ella como lo haría un trapero: no clasificando datos, sino dándole vida a los fragmentos que han sido desechados por la investigación debido a su irrelevancia o insignificancia⁶¹. En la medida en que este contenido desechado cobre vida en su particularidad y concreción, el agente de memoria histórica podrá dirigir su interpelación moral a una comunidad de memoria sin trivializar el daño.

⁶⁰ Cabe resaltar que la correspondencia también es etimológica, pues en la lengua alemana el término “Lumpen” hace alusión al trapo, andrajo o harapo.

⁶¹ El acto de coleccionar es distinto al de clasificar, pues mientras que el clasificador abstrae los objetos en clases, el coleccionista intenta guardar el carácter único y concreto de cada uno de ellos. Además, en la colección se anticipa un juicio que es primordialmente estético o moral. Acogiendo la distinción kantiana, este juicio no es determinante, como suele serlo cuando se clasifica, sino reflexivo. Véase: KANT, *Crítica del discernimiento*, B XXV - XXVIII; Trad. Roberto R. Aramayo, págs. 124-126.

3. EL TESTIMONIO DEL DAÑO EN *¡BASTA YA!*

De acuerdo con los capítulos anteriores, la memoria histórica es una forma crítica de recuerdo compartido en el que, en relación con la tarea de documentar acontecimientos traumáticos, el agente de memoria asume el gran reto de ser, más que un testigo político, un testigo moral. Este reto consiste en escuchar atentamente el testimonio del daño para acoger la perspectiva de la víctima en los intentos por esclarecer la verdad y contribuir con ello a la reparación. Lo cual no es sencillo, si se tiene en cuenta que el testimonio del sobreviviente no informa tanto sobre los hechos; es más bien la narración de una experiencia personal que es inefable y de un daño moral que puede llegar a ser irreparable e imprescriptible para quien lo padece en primera persona. Donde quizá se observa con mayor intensidad esta dificultad es en las medidas que buscan garantizar el derecho de las víctimas a la verdad. La Ley 1448 de 2011 señala que para el Estado colombiano tal derecho hace alusión al acceso a la información sobre los motivos y circunstancias en que se cometieron las violaciones e infracciones al Derecho Internacional Humanitario y los Derechos Humanos (pág. Art. 23). Dicha información es importante, pues ayuda a establecer los hechos en cuanto a modo, tiempo y lugar, contribuye al conocimiento sobre por qué se causó la victimización y permite precisar las consecuencias que la determinación de estos hechos puede traer en materia de justicia penal y reparación. Sin embargo, la verdad de lo sucedido no se limita a la reconstitución de los hechos victimizantes mediante la información. Más aún, la ausencia de la evidencia, no significa que no haya existido el daño moral y tampoco que no sigan vigentes las condiciones que lo produjeron. En efecto, siguiendo a W. Benjamin, hay un pasado oculto que, en el trabajo de la memoria histórica, forma una constelación crítica con el presente-dado. Ese pasado y este presente son materiales contrapuestos de cuyo encuentro discontinuo emerge una imagen dialéctica. Esta última es una imagen del pasado que, al interrumpir el flujo del tiempo homogéneo y vacío, abre la posibilidad de construir un presente posible, uno que reconozca la realidad moral del daño y que no naturalice ni sepulte en el olvido las injusticias pasadas.

Un ejercicio de memoria histórica sensible a las injusticias que han padecido las víctimas en el marco del conflicto armado colombiano es el que, en mi opinión, fue realizado por el Grupo de Memoria Histórica (GMH) en el informe *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Este trabajo llama la atención porque en él no se concibe dicho conflicto como

un pasado remoto sino como “una realidad anclada en nuestro presente” (GMH, 2013, pág. 16). Además, el informe constituye un medio para revelar, sin la pretensión de ser una memoria oficial, la enorme magnitud y degradación de la guerra, junto con los graves impactos sobre la población civil, teniendo como punto de partida y su fuente principal los testimonios aportados por las víctimas sobrevivientes (pág. 19). Sin embargo, estas apuestas de *¡Basta ya!* resultan inquietantes, si se las relaciona con la demanda que le hacen algunos sobrevivientes a sus escuchas de ser testigos morales frente a su sufrimiento, más que testigos políticos. Pues, como se observa en el primer capítulo de este trabajo, si bien ambos testigos tienen como propósito fundamental denunciar la injusticia de la guerra, el testigo político vincula su acusación y sus demandas a la información sobre los hechos, mientras que el testigo moral lo hace con la experiencia de primera mano del daño. Y, como se puede notar a lo largo del informe, el GMH no parece dejar por fuera de su consideración ninguno de estos dos aspectos que le ofrecen los testimonios de los sobrevivientes, lo cual conduce a la siguiente pregunta: ¿Qué tipo de testigo ha sido el GMH en *¡Basta ya!*?

Con el ánimo de responder a esta pregunta, en este tercer capítulo propongo hacer una lectura en clave benjaminiana del informe *¡Basta ya!* Esta lectura corresponde a una interpretación crítica que puede seguirse de la manera en que el autor concibe la obra de arte en tanto objeto histórico y que, a mi juicio, es un enfoque válido en lo que respecta al estudio de este informe. De acuerdo con Benjamin (2021d) hay dos modos en que dicha interpretación puede estar ausente. El primero de ellos se relaciona con la tendencia a comprender el surgimiento de cada nueva obra como algo inherente al progreso histórico de la disciplina específica a la que pertenece. Así, se suele pensar en “todo nuevo dogma como ‘desarrollo’ de uno anterior, toda nueva escuela poética como ‘reacción’ a una precedente, todo nuevo estilo como ‘superación’ de uno más antiguo” (págs. 147-148). El segundo tiene que ver con la costumbre de considerar cada obra “al margen de su efecto sobre los seres humanos y de su proceso de producción tanto intelectual como económica” (pág. 148). Ambos modos de interpretación son acrílicos porque, al someter la obra al desarrollo de un campo disciplinar específico o al desconectarla de su relación con la estructura socioeconómica, clausuran el significado que puede brotar de su vida propia⁶². Esta última “contiene tanto su prehistoria como su historia posterior —y, en

⁶² Esto quiere decir que la interpretación crítica de una obra no se reduce al análisis de la psicología subjetiva de su creador mediante el cual se pretende comprender sus intenciones y sus motivos internos. Si bien estos últimos hacen parte del material que habría que tener presente en la interpretación, lo que la obra dice va más allá de la intención consciente de su creador. En efecto, el material del pensamiento y de la experiencia del creador, así como la obra misma y su recepción, están mediatizados y, hasta cierto punto, determinados por la estructura social y económica objetiva. Pero dicha determinación no es, como lo cree el marxismo ortodoxo, la de una simple copia o reflejo de la infraestructura; lo que la tradición marxista llama “superestructura” es, más bien, desde la perspectiva de Benjamin, la expresión [*Ausdruck*] inconsciente (y muchas veces en contradicción con la intención subjetiva de los creadores de las obras) de la base. Véase: (Benjamin, 2016, págs. 397 [K 2, 5]); (Buck-Morss, 2013, págs. 192-193).

virtud de su historia posterior, también su prehistoria aparece sujeta a un constante cambio” (pág. 148). Quien desee acercarse a la obra en su calidad de materialista dialéctico deberá abandonar la “actitud serena y contemplativa [característica del historicismo] frente a su objeto para tomar conciencia de la constelación crítica en la que ese preciso fragmento del pasado se encuentra con el presente” (pág. 149). En la obra, en efecto, hay “un pasado cargado de presente [*Jetztzeit*]” (Benjamin, 2021b, pág. 77). Por esta razón, la historia de esa obra es objeto de una construcción dialéctica que, bajo una doble mirada entrecruzada, resalta aquello que en la experiencia histórica del investigador materialista le concierne originariamente (Benjamin, 2021d, pág. 149)⁶³.

Del mismo modo que una obra de arte, la verdad histórica del informe *¡Basta ya!* no puede reducirse a la facticidad de los hechos, pues esta reducción conlleva a explicaciones genético-causales que clausuran su significado para el presente⁶⁴. Desde el punto de vista de la

⁶³ Lo originario hace alusión a una forma de experiencia filosófica que, de modo no-representacional, busca ser exposición de la verdad. Esta última no debe ser confundida con el “objeto del conocimiento, en cuanto objeto determinado en la intención conceptual” (Benjamin, 2007a, pág. 231). La verdad es, más bien, un “ser desprovisto de intención que se forma a partir de ideas” (pág. 231). En su teoría mimética del lenguaje, Benjamin (2018) distingue entre el lenguaje divino (que crea con la palabra), el lenguaje adánico (que capta en los nombres lo que son los seres) y el lenguaje post-adánico (que quiere ocupar el lugar de Dios al crear algo con la palabra propia del ser humano). Esta pretensión humana del lenguaje post-adánico es la raíz del desencuentro que se produce entre los términos que emplean las personas para designar las cosas y lo que éstas son en realidad (pág. 39). En este sentido, la vuelta al origen, esto es, el retorno al estado paradisiaco en el que en el *nombre* coincidían el “ser lingüístico” y el “ser espiritual” de la cosa, pasa por una depuración de las palabras sobrecargadas de intencionalidad (Mate Rupérez, 2006, pág. 228). Llevado al plano de la historia, aunque sin abandonar el trasfondo lingüístico, este tipo de experiencia busca acercarse al pasado de modo tal que éste revele algo distinto de lo que puede hacer en cuanto objeto intencional. Como lo ilustra el prólogo epistemocrítico del estudio sobre el *Trauespiel* alemán, dentro del amplio compendio de palabras humanas son las ideas las que pueden permitir dicha experiencia originaria con el pasado (Benjamin, 2007a, págs. 228-236). A diferencia del concepto clasificatorio, la idea es un momento lingüístico que no designa una clase de objetos abstraída a partir de lo que tienen en común los particulares, sino que nombra una pluralidad irreductible y concreta configurada por la afinidad electiva de extremos contrarios (págs. 232-240). Del encuentro de dichos contrarios en el seno de una constelación brota un significado inesperado que sacude los esquemas representacionales del historiador, un pasado oculto que busca ser descubierto y que reclama ser reconocido. En relación con un objeto histórico (como una obra de arte), estos contrarios que se exponen dialécticamente en la idea hacen alusión a su prehistoria y su posthistoria, una doble mirada en la que se entrecruzan el tiempo representado y el tiempo del que representa: “Considerados desde el presente, los resultados aparecen como ‘prehistoria’; desde la perspectiva del pasado, como ‘poshistoria’. Entre ambos tiempos no hay ninguna continuidad sino un salto [*Sprung*]. El momento histórico originario [*ursprünglich*] posee algo de incompleto e inconcluso que aguarda, por así decirlo, su ‘restauración’ o ‘reconstrucción’. El trabajo del historiador consiste en arrancar [*heraussprengen*] del pasado aquel hecho inconcluso, emparentado con el presente, y en reconstruirlo bajo la forma de un ‘descubrimiento’ ‘ligado de un modo singular al reconocer’” (Bolle, 2014, pág. 536).

⁶⁴ La experiencia histórica originaria difiere de la restauración de la génesis (*Anfang*): mientras que esta última centra su atención en “el devenir de lo nacido, lo originario designa aquello que les nace al pasar y al devenir”

hermenéutica crítica benjaminiana, no sería correcto considerar este informe como un trabajo de memoria histórica, si por esta última se entiende un concepto o categoría de la historiografía que, como disciplina autónoma, determina una clase particular de investigaciones, representaciones o artefactos conmemorativos con rasgos comunes⁶⁵. Tampoco sería conveniente desvincular el contenido, los motivos de los autores y la recepción que tuvo el informe en el instante de su publicación de las condiciones materiales del entorno técnico-industrial capitalista en el que se desarrolló la investigación y que han rodeado su repercusión en la actualidad de la sociedad colombiana. *¡Basta ya!* es, ante todo, un fragmento del pasado que no está clausurado sino que, por el contrario, está cargado de “tiempo ahora”, de *actualidad pendiente*. Mientras que la prehistoria del informe restaura un pasado que es visible para el presente-dado (lo que ha sido hasta ahora, lo exitoso), en su historia posterior late un pasado oculto, cuya realización busca ser principio constructivo de un presente posible (lo que quiso ser y no fue, lo frustrado que reclama redención). Entre ambas no hay ninguna continuidad o nexo causal, sino afinidades electivas de elementos dispares que configuran dialécticamente una constelación. Lejos de presentar una imagen fija del pasado o de empatizar con aquellos aspectos del informe que han sido reconocidos como exitosos por la tendencia actual en la investigación histórica y social, busco dibujar dicha constelación “peinando [su] historia a contrapelo”. Guardo la esperanza de que esta forma de interpretación crítica permita escuchar atentamente lo que yace oculto en *¡Basta ya!*, con el fin de darle la oportunidad de hablar a aquellos aspectos del informe que por su insignificancia hermenéutica no parecen haber sido atendidos hasta ahora de manera suficiente.

(Benjamin, 2007a, pág. 243). El origen es fuente; la génesis, punto de partida que deja de ser cuando ha tenido lugar (Mate Rupérez, 2006, pág. 228).

⁶⁵ Si la memoria histórica no es un concepto clasificador de la historiografía, entonces cabe la inquietud de si puede ser considerada una idea, en el sentido presentado por Benjamin (2007a) en *El origen del Trauespiel alemán*. En mi opinión, esta consideración es posible, siempre y cuando se conciba de manera concreta, es decir, como “Memoria histórica del conflicto armado colombiano”. En lo que respecta a *¡Basta ya!*, en lugar de ser un caso más que cae dentro de la clase de los trabajos de memoria histórica que versan sobre un periodo determinado, este informe sería una concreción histórica original de dicha idea. Mediante su entramado conceptual, *¡Basta ya!* expone la figura que forman los distintos modos particulares de recuerdo del pasado traumático colombiano (testimonios, documentos, iniciativas de memoria, entre otros) cuando se dejan ver, agrupados constelativamente, como “totalidad”. Que este informe pueda ser visto como una de las virtuales concreciones de la idea, no significa que en él no haya novedad. Para Benjamin la idea no es una entidad que precede en el tiempo a sus concreciones históricas (Cruz, 2007, págs. 52-53). Ella, por el contrario, es una instancia lingüística que brota con cada concreción inspirada en algún aspecto virgen del pasado: lo que ha quedado frustrado y que habitualmente se da por clausurado (Mate Rupérez, 2006, págs. 228-229). En tanto concreción de la idea, *¡Basta ya!* expone una nueva posibilidad de la memoria histórica del conflicto armado colombiano que se inspira en las ruinas y los fragmentos de aquel recuerdo que da testimonio del daño. Mostrar la actualidad pendiente de tales ruinas y fragmentos del pasado, como quizá ningún otro artefacto de memoria histórica logrado por una comisión oficial de estudio sobre el conflicto armado lo había hecho hasta el momento, constituye, en mi opinión, la novedad de este informe.

Primordialmente, tales aspectos tienen que ver con la autoridad moral y epistémica que adquiere el testimonio del daño en la construcción de la memoria histórica que propone *¡Basta ya!* En la primera parte de este capítulo me centro en aspectos de la memoria histórica en el informe que están en relación con la postura, según la cual, documentar el conflicto armado a partir de las voces de los sobrevivientes es atender a una realidad anclada en el presente. Estos aspectos son elementos de la poshistoria de la obra que salen a la luz de tres maneras: en primer lugar, con la descripción que hace el GMH del ambiente tenso frente al cual se encuentra cuando asume la tarea de realizar este informe; en segundo lugar, con el modo en que este grupo de investigadores trasciende el mandato legal como respuesta a los reclamos de las víctimas sobrevivientes; y, en tercer lugar, con la forma en que el informe concibe un escenario de paz favorable para la reparación integral del daño y la reconciliación. En la segunda parte, analizo el modo en que *¡Basta ya!* acoge el testimonio del daño en la tarea de revelar la magnitud, la degradación y los graves impactos que ha causado la guerra colombiana en la población civil. Este trato a los testimonios también revela elementos de actualidad pendiente del informe que pueden vislumbrarse en dos aspectos: en primer lugar, con la forma en que el GMH trabaja la experiencia del daño; y, en segundo lugar, con el talante, en tanto agentes de memoria histórica, que adquiere este grupo de investigadores al realizar dicho trabajo.

3.1 LA MEMORIA HISTÓRICA EN *¡BASTA YA!*

En la Tesis VII *Sobre el concepto de historia*, Benjamin (2021b) trae a colación la expresión “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (pág. 71) para expresar la toma de distancia del materialista histórico respecto de la empatía con los vencedores, la exaltación de los bienes culturales y el proceso de transmisión por el que estos últimos pasan de unos a otros. Estos son tres aspectos que, de acuerdo con el autor, caracterizan al historicismo y que, en mi opinión, habría que tener muy en cuenta a la hora de hacer una interpretación crítica de *¡Basta ya!* en la que este informe sea tratado como si fuera una obra de arte. En efecto, las obras que se relacionan con el recuerdo compartido suelen ser reconocidas como parte del patrimonio cultural de la comunidad a la que se refieren. Debido a la importancia que guardan para la configuración de su identidad, la comunidad se encarga de preservar tales bienes culturales y de transmitirlos a las nuevas generaciones. Sin embargo, el materialista histórico no puede dejar de tener ciertas reservas frente a este proceso (pág. 70). La creación de estos bienes culturales no está aislada de las condiciones materiales de dominación del contexto en el que se produjeron (pág. 70). Muchos de estos bienes se convierten también en un botín de guerra de los vencedores que a la fuerza se hacen propietarios de ellos (pág. 70). Y si se considera ese dominio como precio necesario para el logro y la adquisición de tales obras, entonces la exaltación de las mismas en el proceso de transmisión tampoco está libre de barbarie (pág. 70).

De ahí que una interpretación crítica de *¡Basta ya!* debe tener muy presente la advertencia que se hace en su prólogo: lejos de pretender “ser una memoria oficial del conflicto armado, de erigirse en un corpus de verdades cerradas”, este informe quiere ser “elemento de reflexión para un debate social y político abierto” (GMH, 2013, pág. 16). Hacer una lectura de *¡Basta ya!* como si se tratara de una obra de arte es reconocer en este informe una faceta de la memoria histórica que no pretende instaurar una versión oficial del recuerdo compartido de Colombia, pues tal pretensión convertiría al informe en parte del patrimonio cultural de la nación y clausuraría su significado para un país que sigue siendo renuente a confrontarse con la barbarie que atraviesa su pasado, su presente y su tradición. También, es reconocer que el contenido de este informe no se agota en las descripciones que allí se hacen del conflicto armado. Por el contrario, la memoria histórica se ofrece en esta obra como una experiencia estética que se dirige a la sensibilidad de sus lectores para interpelarlos moralmente, mostrándoles los daños e impactos, poco conocidos y reconocidos en la esfera pública, que la guerra colombiana ha dejado en sus víctimas. Esta faceta de la memoria histórica devela que *¡Basta ya!* no posee únicamente un carácter informativo; este informe no se propone solamente revelar datos de la guerra, sino que presenta también un carácter testimonial⁶⁶ que sale a la luz con la determinación cualitativa del instante histórico que emerge de su encuentro con el presente-dado: lejos de mover hacia “la contemplación o el reconocimiento pasivo del sufrimiento” (pág. 14), este informe quiere interpelar a la ciudadanía colombiana para que, haciendo suya las demandas de las víctimas sobrevivientes, construya una sociedad verdaderamente democrática con la garantía del derecho a vivir con dignidad (pág. 28).

Esta experiencia estética llama la atención porque se configura en un entorno social, cuyas condiciones de recepción no parecen ser muy favorables para la escucha del testimonio del daño. Este es un entorno técnico, industrial y capitalista en el que las relaciones de dominio contra la naturaleza y las personas son cada vez más sofisticadas, y que, para decirlo con Benjamin (2021), ha puesto en crisis la capacidad humana de elaborar experiencia comunicable (pág. 54). El ritmo de tiempo (continuo, homogéneo y vacío) que caracteriza al mundo moderno ha condicionado en tal grado las actividades humanas que hoy en día resulta muy difícil elaborar experiencias plenas del pasado. A esta situación se añade la tendencia a normalizar la violencia que alimenta la indiferencia frente al dolor propio y ajeno. La sociedad colombiana no está exenta de esta crisis de la experiencia: predomina en gran parte de ella la *acedia*, la “apatía del corazón” hacia las frustraciones del pasado, que nutre la empatía con el punto de vista de los vencedores de la historia (Benjamin, 2021b, pág. 70). Por esta razón, resulta inquietante que *¡Basta ya!*, siendo una obra producida con recursos técnicos, en un

⁶⁶ En la segunda parte de este capítulo analizo cuál es el matiz que adquiere este carácter testimonial de *¡Basta ya!* en relación con el papel que desempeña el GMH como testigo.

lenguaje técnico y para una sociedad igualmente tecnificada, intenta nadar contracorriente⁶⁷ con el ánimo de despertar el interés de sus lectores por la perspectiva de los vencidos, es decir, de aquellas víctimas sobrevivientes para quienes lo ocurrido en el marco de la guerra no constituye solamente hechos inertes, sino que corresponde a un pasado vivo que tiene vigencia moral en la actualidad colombiana.

Asimismo, no se puede desconocer que en la recepción y crítica del informe se vislumbran los puntos de vista de los vencedores y los vencidos. No me refiero únicamente a las personas de carne y hueso que, debido a su posición socio-económica, les conviene o no lo que revela el informe. Hago alusión, más bien, a cierta tendencia actual de la investigación histórica y social que, como una forma de expresión (y no como reflejo) de la estructura socio-económica del mundo capitalista industrializado⁶⁸, influye en gran medida sobre la aceptación o el rechazo de estos trabajos de memoria histórica. Esta tendencia basa el conocimiento de la realidad en la posibilidad de representar los fenómenos mediante datos e informaciones de fuentes documentales, calificando la experiencia concreta y subjetiva que caracteriza el testimonio del daño como algo irrelevante para lograr una visión amplia y objetiva de los acontecimientos. Si en el estudio de estos últimos cabe una denuncia ante las autoridades judiciales de un delito que no ha prescrito, ésta ha de hacerse con base en información demostrable sobre hechos puntuales. Las posturas que encarnan esta tendencia son empáticas al carácter informativo de *¡Basta ya!* y no tardan en valorar los datos nuevos, y los análisis que de ellos se desprenden,

⁶⁷ La expresión “nadar contracorriente” no tiene que ver con un intento de retornar al estado de la experiencia en la era preindustrial, un estado en el que sus formas comunicativas artesanales estaban incrustadas “en un universo colectivo de experiencia moldeado por la transmisión de la tradición y por un nexo de vida y muerte prolongado por el tiempo” (Zamora J. A., 2020, pág. 145). Este retorno, además de que no parece ser posible en un mundo como el actual, se mostraría acrítico respecto de una cultura y una tradición que han sido incapaces de hacerle frente a la barbarie (pág. 144). Las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación son el aparato perceptivo con el cual las personas hacen hoy en día su vivencia del mundo (pág. 146). Por tal motivo, con la expresión arriba mencionada hago alusión a la búsqueda de un modo crítico de relación con este enorme aparato técnico que rodea la vida del hombre moderno. Esta relación crítica procuraría desmitificar el potencial destructivo y alienante que han tenido estos artefactos tecnológicos en la sociedad capitalista industrial. Asimismo, profundizaría en el potencial que tienen los nuevos medios para recrear espacios sociales y entornos comunicativos en los que tengan cabida las perspectivas poco reconocidas de sujetos vulnerables y oprimidos. En este punto se torna importante el testimonio del daño, pues, si bien incorpora una forma comunicativa artesanal (la narración), lo hace como resistencia a la determinación abstracta e instrumental de la vida social por cuenta de la esfera de la producción industrial. La atención del testimonio al carácter concreto de la experiencia de sufrimiento tiene la capacidad de orientar la forma en que los nuevos medios pueden compensar la ausencia de espacios de participación y de reconocimiento a las perspectivas de sujetos oprimidos. Esta compensación no debe verse como una suerte de paliativo que atenúa y, a la vez, encubre las condiciones materiales reales de dominación. Por el contrario, críticamente frente a los efectos de estas condiciones materiales, esta compensación quiere contribuir a la reparación de daños y a la garantía de no repetición, aunque esto último socave la percepción de legitimidad del orden social y económico prevalente.

⁶⁸ Véase: Benjamin (2016, págs. 397 [K 2, 5])

como el aporte más significativo del trabajo realizado por el GMH. Como esta valoración confirma la validez y la hegemonía de dicha tendencia, su lectura no hace más que sacarle brillo al pelaje de la historia del informe.

Sin embargo, la empatía por este aspecto informativo de *¡Basta ya!* desconoce la importancia que guarda la forma concreta del testimonio del daño para la memoria histórica y el grado en que el GMH se ha dejado interpelar por ella. Pues la perspectiva de los vencidos enseña que la realidad del pasado no se agota en la facticidad, que las injusticias ocurridas no están concluidas. Con Benjamin (2016) se puede decir que la memoria histórica “no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha ‘establecido’, puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso” (págs. 473 [N 8,1]). La memoria histórica en *¡Basta ya!* no pretende dar por clausurado el dolor producido por el conflicto armado sino que desea hacerlo actual para hacerle justicia, desacomodando con ello la percepción que tiene de sí el presente-dado de Colombia. Esto marca un talante testimonial en este informe que, en mi opinión, ha sido poco reconocido y en algunos casos menospreciado, y que, por estas razones, es preciso sacarlo a la luz peinando su historia a contrapelo.

3.1.1 El GMH en medio de un ambiente tenso

Para atender a ese carácter testimonial del informe, quizá conviene comenzar por centrar la atención en uno de los motivos principales que promovió su realización. Este motivo está relacionado con la creación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) en el marco de la implementación de la ley 975 de 2005, conocida como Ley de Justicia y Paz. Entre otras funciones, esta ley le encarga a la CNRR la tarea de “presentar un informe público sobre las razones para el surgimiento y la evolución de los grupos armados ilegales” (pág. Art. 51). Dicho mandato legal fue delegado al GMH⁶⁹, el cual haría parte posteriormente del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Sin embargo, cuando este grupo de investigadores asumió dicha tarea se encontró con un ambiente cargado de fuertes tensiones políticas, sociales y jurídicas que giraban en torno a la discusión sobre la realidad y la

⁶⁹ El Grupo de Memoria Histórica es un conjunto de heterogéneo e interdisciplinar de investigadores que nació el 20 de febrero de 2007 y que estuvo conformado por las siguientes personas: Gonzalo Sánchez, Álvaro Camacho, María Victoria Uribe, Fernán González, Iván Orozco, Tatiana Rincón, Andrés Suarez, Martha Nubia Bello, María Emma Wills, Pilar Riaño, Jesús Abad Colorado, Patricia Linares, Nubia Herrera, César Caballero, León Valencia y Rodrigo Uprimny. De acuerdo con la investigación de J. Jaramillo Marín (2014), la trayectoria académica, la sensibilidad por el trabajo con comunidades y el activismo fueron tres criterios decisivos para su escogencia por cuenta de la CNRR, los cuales también incidieron en las imágenes del conflicto plasmadas en los informes de memoria histórica (págs. 191-193).

actualidad de los graves daños morales causados por el conflicto armado colombiano. Estas tensiones se expresan en el informe cuando éste hace alusión al contexto en el cual surge el mandato legal, un contexto caracterizado por la negación del conflicto armado por parte del Gobierno Nacional de la época, el proceso de desmovilización de los grupos paramilitares y la búsqueda de un marco jurídico transicional que promoviera la reinserción pero que, al mismo tiempo, no le abriera la puerta a la impunidad (Bello, M. N. [La Vorágine Santander], 2020).

La negación de que en Colombia existía un conflicto interno armado fue consistente con la política de defensa y seguridad democrática, del expresidente Álvaro Uribe Vélez (GMH, 2013, pág. 178). Tras el fracaso de las negociaciones entre las FARC, esta política recibió un amplio respaldo de la opinión pública y de la gran parte de la clase empresarial: se sostenía que la seguridad era la condición previa para hacer viable política, social y económicamente al país (pág. 179). La propuesta para lograr esta seguridad se basaba en la estrategia, por un lado, de negociar el desarme de los grupos paramilitares y, por otro, de acabar por la vía armada con las guerrillas; su justificación residía en que aquellos eran grupos que, ante la incapacidad del Estado para garantizar la seguridad, se armaron para defenderse de la insurgencia guerrillera, mientras que esta última había perdido su carácter político e ideológico y se había convertido en un grupo de narcoterroristas que atacaba a la institucionalidad democrática (pág. 178). Por esta razón, la guerrilla no debía ser reconocida como actor en un conflicto interno, sino como un grupo de delincuencia organizada frente al cual había que ratificar por la fuerza el “imperio de la ley”, necesario para garantizar el desarrollo económico y social de la nación (pág. 179).

Aunque esta política de defensa y seguridad redujo drásticamente la capacidad bélica de las guerrillas colombianas, nunca logró acabar por completo con ellas y, además, comportó costos altos por resultados parciales que afectaron a la institucionalidad democrática (GMH, 2013, pág. 178). Uno de estos costos fue la degradación de la fuerza pública que se hizo evidente en los llamados “falsos positivos” y en el hostigamiento y la persecución judicial contra la oposición mediante interceptaciones telefónicas y seguimientos ilegales a dirigentes políticos, periodistas, magistrados y congresistas (pág. 179). En relación directa con el mandato legal que acogió el GMH, otro costo consistió en que con la negación del conflicto interno se tendía a evadir la responsabilidad estatal en los casos de victimización. En efecto, como lo señala Bello (2020), el mandato sólo hablaba de los grupos armados ilegales, lo cual dejaba por fuera de la verdad histórica los cuestionamientos políticos y morales que, desde la perspectiva de las víctimas de Estado, se hacían contra los crímenes cometidos por agentes

estatales e, incluso, contra la ejecución contradictoria y violenta del derecho en el marco del conflicto armado por parte de la institucionalidad colombiana⁷⁰.

De otro lado, el mandato legal surgió en medio de la polémica que por aquel momento suscitaba el proceso de negociación y desmovilización de los grupos paramilitares. Esta polémica era alimentada por la falta de claridad en cuanto a los nexos de estos grupos con el narcotráfico y los negocios ilegales, así como por la fragmentación interna que impedía verlos como una fuerza unida con una voluntad firme de reinsertarse en la vida civil (GMH, 2013, pág. 182). La zozobra que generaba llevar a cabo una negociación con un actor difuso unida a las condiciones que solicitaban rebajas de penas y protección al patrimonio que habían adquirido en medio de la ilegalidad, generaron bastantes críticas por parte de las organizaciones de Derechos Humanos y de víctimas a este proceso (pág. 184). A esto se le sumó el hecho de que muchos paramilitares, de una manera parecida a como lo habían hecho las guerrillas en las negociaciones con el gobierno anterior, actuaron bajo una doble faceta:

⁷⁰ En mi opinión, ambos costos son la consecuencia de considerar que la ratificación del imperio de la ley sólo puede lograrse por medio del monopolio de la violencia. Bajo el presupuesto anterior, la actuación violenta de los agentes estatales estaría justificada, ya que la fuerza empleada habría servido para defender el derecho prevalente. Las detenciones arbitrarias, las torturas, los asesinatos selectivos, las desapariciones forzadas y el uso desmedido de la fuerza en la represión de la protesta social, entre otras modalidades de la violencia que han sido empleadas por algunos miembros de la Fuerza Pública contra la población civil, encontrarían justificación porque en su concepto estos actos buscaban acabar con el “enemigo”, o bien, representan el costo “natural” de la guerra (daño colateral) (GMH, 2013, págs. 34-35). Sin embargo, como lo señala Benjamin (2008a), cuando la violencia sirve como instrumento del imperio de la ley (ya sea para instaurarlo o conservarlo) se da lugar a fuertes contradicciones que hacen muy difícil trazar limpiamente una distinción entre una actuación legal y una ilegal (pág. 184). Una de ellas es la aporía en la que cae el derecho liberal colombiano bajo una política como la de defensa y seguridad democrática: el derecho nace para detener la violencia empleada para conseguir fines naturales, pero busca mantener la hegemonía del orden jurídico subyugando violentamente a sus detractores. Esto lleva a castigar a los victimarios no tanto por haber causado un daño a sus víctimas, sino porque con su acto han desafiado el poder del Estado, a la vez que puede re-victimizar a una persona cuando sus demandas retan la legitimidad del derecho prevalente. Otra contradicción obedece al reconocimiento ambiguo como actores políticos de las partes involucradas en el conflicto, pues, dependiendo del grado de amenaza o de compenetración con el orden jurídico establecido, la fuerza pública y los administradores de justicia pueden mostrarse tolerantes o, en contraste, implacables frente a las acciones violentas que utilizan estos grupos armados organizados para perseguir sus objetivos. Y otra contradicción emerge de la ausencia de claridad jurídica en las complicadas situaciones en las que se ven involucrados los agentes estatales en el marco de la guerra colombiana y que los han llevado en gran medida a actuar por fuera del derecho que supuestamente defienden. Para el GMH (2013), la violencia contra la población civil, antes que un daño colateral, ha sido un recurso empleado premeditadamente en el conflicto: “Cuando la población civil es contemplada como un apoyo determinante en el resultado final del conflicto, los actores armados usan la violencia para lograr la subordinación. Pero cuando la población civil es vista como una prolongación del enemigo, el objetivo de la violencia es el exterminio y la desestabilización. Entre uno y otro caso también es posible rastrear violencias asociadas a dinámicas particulares de la guerra, como los ciclos de represalias, el desenfreno y el oportunismo ante los resultados operativos, y la imposición de las acciones bélicas sin importar sus efectos” (pág. 38).

mientras negociaban con el gobierno nacional, continuaban asesinando en las regiones para consolidar y expandir su poderío político, económico y territorial. De esto da cuenta, por ejemplo, la masacre de Bahía Portete el 18 de abril del 2004 (pág. 184).

Este proceso de negociación no sólo fue polémico porque hacía dudar de la voluntad de los grupos paramilitares de dejar las armas y la ilegalidad⁷¹. De acuerdo con Bello (2020), también lo era porque en él primaron las voces de los paramilitares más que la de sus víctimas. Lo anterior se hizo evidente en diferentes escenarios: versiones libres en las que los victimarios, más que reconocer el daño que habían causado, contaban la verdad a medias y tendían a legitimar sus acciones⁷²; discursos públicos en el Congreso de la República en los que los líderes paramilitares se declaraban víctimas y justificaban sus actuaciones bajo el derecho de legítima defensa⁷³; y, diversos productos de la industria cultural (música, libros, novelas autobiográficas y series de televisión) que, lejos de ser críticos del fenómeno de la violencia colombiana, rodeaban la figura del paramilitar y del narcotraficante de cierta aura de heroicidad⁷⁴.

Junto a la primacía que adquirieron los discursos de los victimarios, el proceso de negociación con los grupos paramilitares también hizo evidente la poca disposición de la ciudadanía colombiana para escuchar a los sobrevivientes y para dejarse interpelar por sus testimonios. Para el GMH (2013), la carencia de esta disposición, característica de las grandes ciudades, ha estado asociada a la normalización de la violencia, al desarrollo del conflicto en las zonas rurales y al anonimato de las víctimas en la esfera pública (pág. 14). Estos son factores que han dado lugar “a una actitud, si no de pasividad, sí de indiferencia, alimentada, además, por una cómoda percepción de estabilidad política y económica” (pág. 14)⁷⁵.

⁷¹ En uno de sus apartados, *¡Basta ya!* muestra cómo tras la fallida negociación con las AUC, los grupos paramilitares se rearmaron, registrando un importante incremento en su accionar criminal entre 2011 y 2012. Este rearme suscitó un acalorado debate sobre cómo denominar e interpretar estas nuevas organizaciones ilegales: para la línea de gobierno se trataba de organizaciones al servicio del narcotráfico carentes de contenido ideológico contrainsurgente, pero aproximaciones más elaboradas señalaban que se trataba de una nueva generación paramilitar con cierta continuidad con los grupos que se habían proyectado política y territorialmente en el periodo anterior. En cualquier caso, este rearme demostraba el fracaso de la política de defensa y seguridad democrática (GMH, 2013, págs. 186-189).

⁷² Véase, por ejemplo, el documental “Que los perdone Dios. Memorias del paramilitarismo en Norte de Santander” (Chávez G, 2013).

⁷³ Véase el artículo periodístico “Píldoras para la memoria: cuando los paramilitares fueron aplaudidos en el Congreso” (Leal, 2016).

⁷⁴ Véase el artículo periodístico “Polémica en Colombia por una serie sobre los paramilitares” (Reyes L, 2013).

⁷⁵ Si se tiene en cuenta el impacto que la exposición a la técnica ha causado sobre la experiencia humana, dicha percepción no debería ser comprendida como una simple creencia de individuos poco informados que puede o no ajustarse a la realidad. Más que eso, la “cómoda percepción” de la que habla el GMH podría ser vista, siguiendo a Benjamin (2016), como una forma fantasmagórica de ver las cosas que deviene de la transformación

Por otra parte, una de las instancias con ocasión de las cuales se precipitaron las tensiones políticas y sociales fue la que se conoce como el sistema jurídico de Justicia y Paz. Como se ilustra en el tercer capítulo de *¡Basta ya!* consagrado a analizar la relación entre guerra y justicia, este marco jurídico es producto de cuatro procesos distintos aunque relacionados: 1) la negociación incompleta entre el Gobierno de la época con los grupos de autodefensa, 2) el debate parlamentario sobre los marcos normativos para la desmovilización y la judicialización de los grupos armados ilegales, 3) la decisión de la Corte Constitucional al fallar la constitucionalidad de la Ley 975 del 2005, y 4) la interpretación de los alcances, procedimientos y principios de dicha ley a partir de los Autos y Sentencias de la Sala Penal de la Corte Suprema de Justicia (GMH, 2013, págs. 243-244).

Los dos primeros procesos se dieron simultáneamente: mientras se realizaban las negociaciones con los grupos paramilitares, en el Congreso se desarrolló una discusión suscitada por el Proyecto de Ley Estatutaria No. 085 de 2003, presentado por el Gobierno y conocido por el nombre de Alternatividad penal (GMH, 2013, pág. 244). De acuerdo con *¡Basta ya!*, este proyecto de ley era muy cercano a los acuerdos alcanzados en la negociación con los paramilitares pero, debido a las agitadas discusiones y las fuertes críticas que provenían de sectores políticos y de organizaciones sociales nacionales e internacionales, fue retirado y reformulado (pág. 244). Central en la discusión del Congreso fue la ambigüedad que se generaba en la postura de gobierno que, por un lado, se resistía a una salida negociada del conflicto con las guerrillas y, por otro, buscaba un marco jurídico transicional para los grupos paramilitares. En efecto, la Sentencia C-456 de 1997 que había servido como marco normativo para la judicialización de los grupos armados ilegales señalaba que los delitos comunes no podían ser subsumidos en el delito político de rebelión. Si bajo lo dispuesto por esta Sentencia era difícil sostener que los grupos guerrilleros merecían un trato diferente al de delincuentes comunes, “muchacha mayor dificultad encontraba un proceso de negociaciones con un actor [el paramilitar] cuyos lazos con la delincuencia común eran más estrechos, y cuyas preocupaciones *altruistas* eran bastante menos claras” (pág. 244). La ambigüedad resultaba del intento de evadir esta posición de la Sentencia C-456 de 1997, ofreciendo un marco

estructural de la percepción y de la experiencia en el mundo tecnificado (págs. 50-51). La vida de los habitantes de la urbe en la era industrial no suele ser la del individuo burgués dueño de sí, sino la de grandes masas de consumidores que son atraídos por el poder de las mercancías y el espectáculo. Como lo señala J. A. Zamora (2020), la empatización con estas mercancías y con las masas “es la fuente de una identidad ilusoria y vacía apoyada en fantasmagorías que enmascaran el dominio de clase y el orden de producción capitalista con su carácter violento y destructivo” (pág. 151). El habitante de la ciudad (masificado y condicionado en su percepción), está tan obnubilado por las “maravillas” que le ofrece el mundo industrial capitalista que no logra captar el potencial destructivo de la técnica que ha sido aplicada a la guerra y a la manipulación mediática de la sociedad.

jurídico de alternatividad penal que, bajo la justificación confusa e igualmente ambigua de la legítima defensa, cobijara solo a unos grupos armados ilegales pero no a los otros.

En cuanto al tercer y cuarto proceso cabe señalar lo siguiente: a las dificultades que presentaba la ambigüedad anterior se le sumaban las exigencias que provenían de la incorporación a la jurisprudencia colombiana de los estándares internacionales de Derechos Humanos (GMH, 2013, pág. 244). Como lo señala *¡Basta ya!*, varios analistas nacionales e internacionales percibían las concesiones que el Gobierno había acordado con los grupos de autodefensa como una suerte de autoamnistía encubierta y de una legalización de los órdenes instaurados por su accionar en los territorios, junto con los recursos acumulados por vías violentas (pág. 244). Ante esa sensación de impunidad, los movimientos de víctimas y de organizaciones de defensa de Derechos Humanos en el país presentaron varios reclamos que fueron acogidos por la Corte Constitucional para la revisión de la Ley de Justicia y Paz. Como resultado de esta revisión, la Corte Constitucional emitió la Sentencia C-370 de 2006 en la que obligaba al Gobierno a ajustar dicha ley a los estándares internacionales. Esta modificación se enfocaba en garantizar que la ley no fuera un instrumento de amnistía o indulto, en la reparación y participación de las víctimas en todo el proceso de juzgamiento, y en que los victimarios accedieran a beneficios sólo bajo la condición de que confesaran la verdad completa sobre los crímenes cometidos y que entregaran los bienes que habían adquirido de manera ilícita (Jaramillo Marín, 2014, pág. 169).

Pese a que la Corte Constitucional hizo una rectificación importante en beneficio de los derechos de las víctimas, la interpretación y aplicación del sistema jurídico de Justicia y Paz ha enfrentado varias dificultades. Como lo muestra *¡Basta ya!*, algunas de estas dificultades tienen que ver con la falta de preparación de la rama judicial para resolver adecuadamente los retos que supone un proceso penal especial de carácter transicional (GMH, 2013, pág. 245). Esta situación llevó a los operadores judiciales a valerse de los recursos de la justicia ordinaria que tenían a la mano, aunque no fueran los más adecuados, para el juzgamiento de crímenes de sistema (pág. 245)⁷⁶. Lo anterior trajo como consecuencia, por un lado, la poca claridad

⁷⁶ De acuerdo con *Justicia y Paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?*, a diferencia de las conductas antijurídicas de individuos o pequeños grupos delincuenciales que son juzgados por la justicia ordinaria, los crímenes de sistema son graves violaciones a los Derechos Humanos que suelen tener como responsables a complejos aparatos organizados de poder, enquistados en las instituciones que se esfuerzan por juzgarlos. Debido a la magnitud de los crímenes y a las complejas relaciones de los responsables con la institucionalidad, las categorías de la justicia ordinaria presentan dificultades para la adecuada representación y el adecuado castigo de las conductas delictivas (GMH, 2011, pág. 23). En mi opinión, quizá ninguna otra modalidad como los crímenes de sistema develan la contradicción objetiva en la que cae el derecho cuando instrumentaliza la violencia, una contradicción que puede alcanzar tanto a la justicia ordinaria como a la penal militar e, incluso, a la penal canónica. La justicia transicional no sólo se esfuerza por producir justicia a la luz del derecho, sino que también incluye en su reflexión crítica dicha contradicción objetiva del derecho como una de las cosas que habría que

sobre cómo hacer de la escena judicial un lugar de impugnación del discurso del victimario para conseguir que los sobrevivientes fueran escuchados; trajo también como consecuencia la confusión acerca de si ese escenario tenía como propósito establecer una verdad procesal (judicial) o una verdad histórica (pág. 245). Como lo indica el GMH (2013):

En virtud de las expectativas creadas por los procesos de Justicia y Paz, en materia de verdad suele exigírsele a los investigadores judiciales que el resultado de su trabajo sean verdades procesalmente producidas e históricamente adecuadas, que combinen el rigor probatorio del derecho penal con la amplitud heurística del trabajo histórico. Tal exigencia, en el contexto general de la ordinarización de los procesos, tiene dos efectos muy complejos: de un lado, se genera una historia empobrecida debido a que está constreñida por los límites representacionales de las categorías judiciales utilizadas y, de otro, la justicia enfrenta graves cuestionamientos en cuanto a su eficacia. (pág. 245)

En medio de este ambiente jurídico que condensa a su vez tensiones políticas y sociales surgió el mandato legal delegado al GMH. Como se puede notar, se trata de un entorno en el que las víctimas sobrevivientes y quienes acogen su perspectiva moral sobre el daño oponen resistencia a la pretensión de la posición prevalente del ejecutivo de instrumentalizar la legislación y el aparato de justicia para instaurar una verdad histórica de la guerra colombiana consistente con la legitimidad y la continuidad del proyecto político de defensa y seguridad democrática⁷⁷. Esta resistencia se da debido a que el proyecto político del gobierno de la

poner en transición (Acosta López & Restrepo Saldarriaga, 2020, pág. 31). Como se verá más adelante, esta justicia se enfoca más en reparar integralmente el daño y garantizar la no repetición, que en castigar con la pena (material o espiritual) al victimario. Pues, a pesar de que el derecho penal nace como una alternativa a la venganza no se puede desconocer que “los fallos jurídicos también ejercen violencia: tanto externa —aquella que ataca al cuerpo— como interna —la que hiere el alma, el ser del condenado—” (Menke, 2020, pág. 55). Lo problemático del uso de la violencia en el derecho estriba en que sus fallos no promueven la reparación ni la reconciliación social, ya que el castigo es concebido como un modo de causarle al victimario un sufrimiento igual o peor que el que él ha cometido con sus actos, con lo cual la condena se convierte en una forma de venganza. También es problemática la ambigüedad de la violencia cuando es empleada por el derecho. En la condena no queda claro si la proporción del castigo guarda una relación directa con el daño causado a la víctima o si en el fondo obedece al propósito de ratificar el monopolio de la fuerza por parte de la institucionalidad que administra justicia. Aunque se podría asegurar que para un orden jurídico la condena debe satisfacer ambas cosas, el juzgamiento de situaciones jurídicas complejas como las que caracterizan a los crímenes de sistema —en los que hay cierta connivencia de la institucionalidad con los fines de los victimarios— develan la contradicción del derecho que recusa Benjamin (2008a). Pues la proporción del castigo dependerá del grado en que las acciones de los victimarios amenacen o no el monopolio de la fuerza que ostenta la institucionalidad. Y, en este sentido, la pena bien puede constituir un castigo insuficiente que genera una sensación de impunidad —cuando la institucionalidad es tolerante o indiferente frente al delito—, o exagerado —cuando el castigo busca aplacar la pretensión de la violencia ilegítima de instaurar un nuevo derecho—.

⁷⁷ Como lo ilustran los resultados de los últimos conicios del legislativo y el ejecutivo, este proyecto político parece haber entrado en una etapa de decadencia que puede constarse en una disminución importante de la anuencia que una gran parte de la sociedad colombiana le solía otorgar años atrás. Algunos de sus representantes

época, aceptado por una gran parte de la sociedad colombiana, y en su afán por sacar adelante el proceso de negociación con el paramilitarismo y de justificar la guerra contra las guerrillas, buscó hacer una lectura del conflicto armado que en cierto modo relegaba al olvido las demandas de los sobrevivientes. Dicha lectura estaba sostenida por discursos que formaban un trípode: por un lado, un discurso político oficial que al negar el conflicto, negaba al mismo tiempo la responsabilidad moral y política de la institucionalidad colombiana en la victimización. Por otro lado, un discurso social dominado por el entretenimiento y el consumo que, para generar mayores ingresos económicos, promovía la creación de artefactos culturales con una cuestionable empatía por el que sufre y una manifiesta visibilidad de la perspectiva del victimario. Y, por otro, un discurso jurídico que reducía el problema del esclarecimiento de la verdad y la reparación del daño a la producción de una verdad procesal.

3.1.2 Trascender el mandato legal para resistir al olvido

La resistencia de los sobrevivientes a los discursos anteriores estriba en que en ellos se soslaya en gran medida la perspectiva sobre el daño que ofrecen sus testimonios. En mi opinión, esta resistencia es la lucha por una verdad histórica del conflicto armado que ante todo sea una verdad moral; y es, además, uno de los elementos que, si bien es central en *¡Basta ya!*, salta con mayor claridad a la vista, si se peina la historia del informe a contrapelo. Un informe público sobre el surgimiento y la evolución de los grupos armados ilegales no debía realizarse desde el punto de vista de un análisis histórico que desconociera las demandas de las víctimas y las relaciones intrincadas entre los actores armados, la institucionalidad y la sociedad civil colombiana. Al ser público y al provenir de una ley, la realización del informe confrontaba moralmente de un modo u otro el presente de Colombia con la verdad histórica de su pasado traumático. Esto es algo que siempre han anhelado los sectores sociales que reclaman una respuesta estatal a los daños que había causado y seguía provocando la violencia del conflicto

políticos culpan de esta crisis al trabajo testimonial realizado recientemente por la Comisión de la Verdad. En su opinión, lo contado en el informe final sirve como aparato ideológico de la izquierda “marxista” para adoctrinar con *su* verdad histórica oficial a la niñez y a la juventud. De hecho, estos representantes pretenden reagrupar las fuerzas que giran en torno a este proyecto político, realizando un examen superficial al contenido de dicho documento y, entre otras acciones, denunciando su difusión en los centros educativos. Si bien es cierto que el informe final de la Comisión de la Verdad es un documento público abierto a la crítica y a la discusión, resulta inquietante que de todas las estrategias posibles para lograr una mayor militancia política hayan centrado su atención de manera prioritaria en el rechazo a este trabajo de memoria histórica. Esto hace pensar que más que una discusión sobre la base de la interpelación moral que logra el informe, la posición política que defiende el proyecto de defensa y seguridad democrática de los gobiernos anteriores ve en el ataque a este documento un instrumento para no perder el grado de legitimidad, aceptación e influencia en la opinión pública. Véase: Sesión Plenaria del Senado de la República del 23 de agosto de 2022 (Canal Congreso Colombia, 2022) & Emisión de Noticias Uno del 15 de agosto de 2022 (Noticias Uno, 2022).

armado. Pero, paradójicamente, en aquel momento esta esperanza amenazaba con desaparecer, si el GMH cumplía el mandato legal al pie de la letra.

En efecto, la delimitación que hacía el mandato del objeto de estudio tenía en cuenta sólo a los grupos armados al margen de la ley, lo cual excluía por principio la participación y la responsabilidad de los actores estatales. Además, en un contexto político en el que se condenaba a las guerrillas como delincuentes comunes y se veía a las autodefensas como aliados del gobierno en la lucha contrainsurgente, la revisión de las razones que habían llevado a estos grupos a tomar las armas podía interpretarse como una estrategia ideológica para legitimar actos violentos en favor de la seguridad. Fuera del marco de los derechos de las víctimas en el que estaba formulado, el mandato legal le daba mayor relevancia a los victimarios; cumplirlo tal cual estaba escrito pudo haber promovido la exculpación moral de una parte de los victimarios, lo cual habría agravado un daño a las víctimas.

Por esta razón, en el intento de no ser alcanzado por este peligro, que para decirlo con Benjamin (2021b) no es otro que el de “prestarse a la clase dominante” (pág. 69), el GMH trascendió el mandato legal que había asumido (CNMH, 2018, pág. 50). Dar respuesta a este requerimiento implicaba no presentar a los actores armados ilegales bajo una visión reduccionista y maniquea de la violencia como aparatos de guerra, sino especialmente como productos sociales y políticos del devenir de la configuración histórica del país (GMH, 2013, pág. 16)⁷⁸. Para ello, el GMH tenía que contar con una autonomía administrativa y metodológica que se expresaba, por ejemplo, en la conformación de sus equipos de trabajo y en la administración de sus recursos (Wills, 2011, pág. 110). Pero, también, debía abandonar el planteamiento academicista de redactar un relato histórico a partir de la revisión rigurosa de archivos y documentos, a través de un trabajo en todo caso alejado de las comunidades de víctimas y sus realidades concretas (CNMH, 2018, pág. 40). Como lo señala Bello (2020), el trabajo del GMH estuvo orientado por tres principios, básicamente:

- 1) Si en el centro del debate público estaba la negación del conflicto armado colombiano, entonces había que demostrar su existencia en lugares concretos (aunque de por sí fuera evidente).

⁷⁸ T. Almanza Loaiza (2022) observa en esta afirmación de la presentación de *¡Basta!* una tendencia a renunciar o soslayar la mirada moral sobre el conflicto, la cual puede traer como consecuencia el distanciamiento de los lectores del informe respecto de la gravedad de lo que allí se cuenta (pág. 249). Si bien es cierto que los planteamientos moralizantes son insuficientes frente al horror de la guerra colombiana, de acuerdo con la autora, la dimensión moral, lejos de ser rechazada por maniquea, debe ser analizada a profundidad para lograr una comprensión cabal del conflicto (pág. 18).

- 2) En los lugares en los que los victimarios habían acaparado la esfera pública, la respuesta al mandato legal debía ser un escenario en el que las protagonistas fueran las víctimas.
- 3) Dado que el conflicto armado vinculaba a diversos actores y se agudizaba en la medida en que se promovía la indiferencia social respecto de los daños causados a las víctimas, entonces el trabajo del GMH debía propender por una verdad histórica que develara el carácter político y moral del conflicto.

Estos principios están relacionados con un cambio de enfoque respecto las formas tradicionales en que se había abordado la guerra colombiana y en las que de algún modo los daños a la población quedaban marginados por un discurso concentrado en los victimarios (GMH, 2013, pág. 14). Autores como J. Jaramillo Marin (2014) consideran que este cambio de enfoque fue el de ver las dinámicas del conflicto armado a partir de la *guerra de masacres*, una categoría que “revelaba que los combates ‘clásicos’ entre los grupos armados y el Estado no daban cuenta de la magnitud y de la naturaleza de un tipo de violencia más cruda que azotó al país a mediados de los años ochenta: los asesinatos en masa de la población civil” (pág. 214). Según la opinión de este autor, dicho enfoque planteaba, no obstante, una dificultad metodológica que tenía que ver con el gran número de masacres y con la limitación en tiempo, personal y recursos con los que contaba el GMH. Debido a esta dificultad, el GMH optó por documentar “casos emblemáticos”⁷⁹ que, en su opinión, condesaran los diferentes factores y efectos de la violencia en relación con la dinámica de crecimiento de la guerra (GMH, 2013, pág. 19).

Sin embargo, detrás de esta opción por documentar casos emblemáticos pienso que puede existir una motivación más profunda que la simplemente práctica o metodológica. Según Wills (2011) el contexto anteriormente mencionado llevó al GMH a transformar un mandato legal que estaba inscrito en lo que podría llamarse *historia como dato* en un compromiso de *reconstrucción de memoria histórica* (pág. 110). De acuerdo con la investigadora del GMH:

[...] no sólo es importante que la opinión conozca los datos sobre la guerra que quizá no se han revelado hasta el momento, sino que igualmente trascendente es que escuche a los actores que animan esos relatos, sobre todo a las víctimas. Por eso cuando incorpora memoria a su nombre, el GMH está significando que es tan importante el proceso social a

⁷⁹ En total fueron 24 libros entre informes de casos emblemáticos y estudios temáticos (GMH, 2013, pág. 19). Algunos estudios de caso son los siguientes: *La masacre de Trujillo: una tragedia que no cesa* (2008), *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra* (2009), *La Rochela: memorias de un crimen contra la justicia* (2010), *Bojayá: la guerra sin límites* (2010), *La masacre de Bahía Portete: mujeres Wayuu en la mira* (2010), *La masacre de El Tigre: un silencio que encontró su voz* (2011), *San Carlos: memorias del éxodo en la guerra* (2011), *El Placer: mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo* (2012).

través del cual se reconstruye el pasado como el producto final, los informes escritos (Wills, 2011, pág. 111).

La consideración anterior muestra que la opción de documentar el conflicto armado a partir de casos emblemáticos no obedeció tanto a la posibilidad de descubrir nuevos datos, sino a un esfuerzo por escuchar a los verdaderos testigos de la barbarie. Como lo he señalado en los capítulos anteriores, esta escucha pasa por el reconocimiento de la autoridad moral y epistémica de la narración que ofrece el testigo. Dicha autoridad del testimonio remite a su autor, es decir, al testigo, pues la experiencia personal de este último es lo que acredita la verdad consignada en su narración. Esta verdad señala que el daño sufrido por la víctima sobreviviente tiene una realidad moral que no prescribe con el paso del tiempo. Es una verdad que no es objetiva ni proviene de un proceso de diálogo y deliberación entre partes en conflicto. Tampoco es una verdad fácil de contar, pues habla de una experiencia fragmentada que, debido a su gravedad, llega a ser incomunicable. Por estas razones, su conservación requiere de cierta complicidad entre quien narra la experiencia del daño y quien la escucha atentamente (Mate Rupérez, 2003c, pág. 180); el testigo busca que quien lo escucha deje anidar en su memoria la verdad moral que narra en su testimonio y que se convierta con ello, también, en testigo moral.

En este punto se hace más claro, junto al anterior, otro elemento oculto de la poshistoria de *¡Basta ya!*, a saber: la invitación y, a la vez, la exigencia, que le hacen los sobrevivientes al GMH de ser, en tanto agentes del recuerdo compartido, testigos morales de su sufrimiento⁸⁰. Si se tiene en cuenta que este sufrimiento es una experiencia concreta, dejarse interpelar por él implicaba un cambio de enfoque respecto de la forma en que la investigación social empírica dominante propone abordar fenómenos como la violencia⁸¹. En efecto, el trabajo del GMH no debía reducir a particulares abstractos (datos) lo que es propio del particular

⁸⁰ El reconocimiento de la connotación moral del daño en la verdad histórica del conflicto armado sigue siendo un llamado que los sobrevivientes, sus comunidades y sus organizaciones le hacen al trabajo que realiza hoy en día el Centro Nacional de Memoria Histórica. De hecho, recientemente se ha desatado una polémica sobre las exposiciones “Voces para transformar a Colombia” y “SaNaciones” que, en mi opinión, tienen que ver fundamentalmente con la concepción del tipo de verdad sobre el conflicto que con ellas se quiere contar en el Museo de la Memoria. Es interesante la audiencia pública de la medida cautelar que la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) le ha impuesto al CNMH sobre estas exposiciones, pues en esta audiencia se entrecruzan al menos tres miradas sobre dicha verdad histórica: la historiográfica basada en la investigación de archivo, la sociológica que atiende a los procesos comunitarios de construcción de memorias y la jurídica que, aun en el marco de la justicia transicional, busca indagar en los términos de la verdad procesal la razón de ser de las denuncias sobre la alteración de los libretos de estas exposiciones y la posible afectación a los derechos de las víctimas. Véase: (JEP Colombia, 2022).

⁸¹ Como lo señala O. John (2016), “dicha investigación destila de los fenómenos sociales lo comparable y, por tanto, lo universal; en última instancia identifica en lo singular aquello que es representable en un código numérico” (pág. 80).

concreto. Tampoco, constituir categorías de análisis soslayando lo que es único e incomparable en cada particular ni basar la verdad histórica en factores explicativos del conflicto armado⁸² soportados únicamente a partir de cifras. Por el contrario, el GMH tenía que adoptar críticamente enfoques conceptuales y metodológicos que les permitieran una mayor proximidad a la realidad concreta de las personas y las comunidades que habían vivido en carne propia la tragedia, pues concreto era su sufrimiento⁸³.

Esta proximidad conducía también a una revaloración de las fuentes: si bien los archivos locales y nacionales, los expedientes judiciales, los reportajes de medios de comunicación y las investigaciones académicas sobre la guerra y la paz en Colombia fueron tenidos en cuenta por el GMH, este grupo estimó como el pilar central de sus investigaciones los “cientos de testimonios aportados generosamente por las víctimas en el afán por ser escuchadas, reconocidas y, sobre todo, de buscar que lo ocurrido llegue a oídos de una sociedad que muchas veces desconoce, ignora, justifica o naturaliza su tragedia” (GMH, 2013, pág. 19)

Sin embargo, la opción metodológica de documentar el impacto de la guerra sobre la vida de las víctimas a través de casos emblemáticos le ha generado algunas críticas al GMH, una de las cuales es la siguiente:

[...] los casos emblemáticos reducían la experiencia de sufrimiento a una simple muestra representativa. En este sentido, los casos emblemáticos generan un distanciamiento científico frente a la masacre, ante una realidad que requiere una proximidad ética, precisamente porque esta realidad encarna el sufrimiento radical del otro. Según esta [...] crítica, los casos emblemáticos implican que alguien que no padece sufrimiento hable con autoridad en nombre de otro que sí lo padece. (Jaramillo Marín, 2014, pág. 202)

En varias intervenciones, M. Bello (2014) reconoce que el término “emblemático” es una expresión desafortunada que ha sido criticada con razón porque en realidad todo caso de victimización tiene ese calificativo. Sin embargo, siguiendo la crítica anterior, lo que hace

⁸² De acuerdo con M. Bello (2014), estos factores explicativos son 5: 1) La concentración, la inequidad en la posesión y el uso indebido de la tierra; 2) La precariedad de la democracia; 3) La incursión del narcotráfico; 4) La presencia desigual del Estado en el territorio nacional; 5) La incidencia de políticas económicas internacionales.

⁸³ La adopción de un enfoque dialógico fue uno de los aprendizajes que le dejó al GMH el primer caso piloto en el que se documentó la masacre de Trujillo. Como lo señala Jaramillo Marín (2014), el GMH “reconoció que la reconstrucción de la memoria trasciende el espacio de la experticia y requiere un ejercicio de construcción colectiva. Esto implicaba pasar de la voz autorizada a la voz dialógica, una que involucrara sujetos subalternos, locales, regionales, victimizados, victimarios, institucionales y comunitarios” (pág. 205). Aunque con este enfoque dialógico el GMH abandona la tendencia taxonómica de clasificación de memorias y testimonios, en mi opinión, como se verá más adelante, esta última reaparece en el informe general.

inadecuado el empleo de esta expresión no es que no se reconozca lo significativo que comporta toda tragedia humana. Lo problemático de su uso estriba, más bien, en que no sería el término más indicado para calificar un tipo de estudio que, bajo los criterios de científicidad y neutralidad cognitiva, tiende a distanciarse impasiblemente de la realidad concreta de quien sufre. Cada vez que en un estudio histórico o social las experiencias son transformadas en datos para ser sometidas a un proceso inductivo de comparación y contrastación de fuentes, de tal modo que se obtenga de lo particular algo general, se produce una abstracción de la realidad concreta. Como en la abstracción ningún caso es, en sentido estricto, emblemático, quizá lo que se debe revisar no es el término en cuanto tal, que en mi opinión es afortunado, sino hasta qué punto el enfoque investigativo que se ha empleado en cada estudio logra una proximidad frente al significado concreto del sufrimiento.

Este análisis es importante porque el peligro de “prestarse a ser instrumento de la clase dominante” (Benjamin, 2021b, pág. 69) no se refiere solamente a la voluntad soterrada o manifiesta de nadar con la corriente o de ignorar voluntariamente la tragedia, algo que decididamente no hace el GMH. Este peligro también reside en la dificultad de la investigación histórica y social para reflexionar críticamente sobre el condicionamiento que ejerce sobre ella el medio técnico, industrial y capitalista en el que se desarrolla y se valida la ciencia actual. La datificación de la realidad, el uso de la información como forma comunicativa predilecta, las técnicas estadísticas de análisis, los criterios cuantitativos de medición de impacto y la mercantilización del conocimiento marcan cada vez más las dinámicas y los objetivos de la historiografía y de las ciencias sociales. Éstas son actividades investigativas cuya condición de posibilidad estriba en gran medida en la capacidad del investigador para abstraer de la experiencia inmediata los comunes denominadores con base en los cuales puede ordenar y establecer procesos y explicaciones estructurales sobre determinados fenómenos sociales. Para ello, el investigador social se convierte en un espectador neutral frente a su objeto de estudio, un sujeto del conocimiento que no se deja implicar en percepciones subjetivas de la realidad, de tal suerte que pueda emitir juicios con objetividad (Mate Rupérez, 2003c, pág. 171).

En el caso del trabajo de la memoria histórica, esta neutralidad puede llevar al investigador a tomar distancia respecto de las diferentes perspectivas que dan cuenta del acontecimiento traumático. Tal distanciamiento sería la actitud epistémica más acertada del investigador social ante los sesgos, las imprecisiones y las tergiversaciones que suelen acompañar la subjetividad de los relatos de victimarios y de sobrevivientes. El presupuesto del que parte el distanciamiento científico estriba en que la emotividad y la cognición son inversamente proporcionales: cuanto mayor sea la cercanía afectiva del investigador con el testigo, menor será la agudeza cognitiva, y viceversa. Sin embargo, como se observó en el capítulo anterior, es en la experiencia concreta de las víctimas sobrevivientes en donde el daño cobra realidad moral. Por esta razón, si bien parece importante tener reservas ante los discursos exculpatorios o negacionistas de los victimarios y guardar ciertas precauciones frente al

impacto traumático que podría sobrevenir con la escucha del testimonio del daño⁸⁴, el agente de memoria histórica no puede descuidar la autoridad de la perspectiva de los sobrevivientes para revelar un parte de la realidad del pasado que interpela moralmente las acciones de quienes causaron el daño y la indiferencia de aquellos que optan por ignorar lo que les ha sucedido a las víctimas⁸⁵.

Además, es importante hacer este análisis porque la idea de abordar el pasado traumático mediante casos emblemáticos puede ser un gran aporte al debate actual sobre cómo representar el horror. Lo que está en juego en este debate es la forma en que ante un acontecimiento como una masacre la investigación social e histórica puede “salvar los fenómenos”. Siguiendo a Benjamin, para el estudio de un caso emblemático no es pertinente una noción de salvación, según la cual, emulando el método de las ciencias naturales modernas, el investigador remonta los fenómenos a legalidades abstractas investigadas empíricamente y experimentalmente comprobables (Kaulen, 2014, págs. 1062-1064). El testimonio de los sobrevivientes, que es muchas veces el único medio a través del cual el investigador puede acercarse al acontecimiento traumático, rescata la experiencia de lo sucedido y, sin embargo, solo de una manera fragmentaria⁸⁶. Esta experiencia es una ruina de

⁸⁴ De acuerdo con D. LaCapra (2009), en la escucha del testimonio por parte del investigador puede darse una relación transferencial comprendida como “la tendencia a quedar emocionalmente involucrado con el testigo y su testimonio, acompañada de una inclinación a pasar al acto una respuesta afectiva hacia ellos” (pág. 25). Además de la pseudo-victimización, esto es, de vivir compulsivamente la experiencia traumática de la víctima como si fuera propia del escucha, este pasaje al acto puede conllevar a reacciones impulsivas y vengativas del investigador contra el victimario. Esta situación plantea un reto al investigador que no consiste en lograr una disposición aséptica de cualquier implicación emocional, sino, más bien, en “elaborar una posición subjetiva adecuada respecto del testigo en su testimonio” (pág. 25). En mi opinión, para la elaboración de esta posición subjetiva es importante tener presente que, como lo señalo en primer capítulo siguiendo a Benjamin (2018c), si bien el testimonio del daño desconcierta al oyente, también quiere suscitar en él reflexión: el investigador, ciertamente, puede ser perturbado por lo que escucha; pero, en lugar de reaccionar impulsivamente, parte de lo que cabe en su reflexión moral estriba en la importancia de pasar por el cedazo de la razón aquella emotividad que despierta en él la narración del sobreviviente. De este modo, dicha emotividad podría transformarse en sentimientos morales como el resentimiento y la compasión, que no son venganza ni conmiseración. Para profundizar en este punto, véase: *En torno a una justicia anamnética* (Mate Rupérez, 2003, págs. 100-125), y “por una ética compasiva”, en: *La ética política de los antiguos y la ética impasible de los modernos* (Mate Rupérez, La ética política de los antiguos y la ética impasible de los modernos, 2008a, págs. 141-152).

⁸⁵ Esta autoridad, que es moral y epistémica, no tiene que ver solamente con que las narraciones de los sobrevivientes sean consideradas materia prima o fuente de información primaria para el conocimiento científico. Siguiendo la distinción que traza Benjamin (2017a, págs. 43-48) entre “experiencia” y “conocimiento de experiencia”, la autoridad del testimonio estriba sobretodo en que la experiencia que guarda, lejos de estar supeditada al conocimiento, es el despliegue de una virtualidad del conocer que devela una parte de la realidad, aunque de manera fragmentaria, que está oculta al espectador.

⁸⁶ Para profundizar en este punto, véase: “Historia y memoria. A la sombra del Holocausto” (LaCapra, Historia y memoria. A la sombra del Holocausto, 2009, págs. 35-36).

la historia, aquello no-idéntico que escapa al dato y que se resiste a la subsunción conceptual y a la generalización abstracta (pág. 1072). Asimismo, esta experiencia se resiste a la naturalización del daño, pues cuando éste es considerado bajo la pura facticidad pierde su vigencia histórica y la exigencia de responsabilidad moral (Mate Rupérez, 2003d, págs. 218-219). Por esta razón, un estudio de caso que se proponga “salvar” estos fragmentos del pasado traumático debe estar acompañado de la memoria que encarna la mirada del que sufre (pág. 219). En lugar de servir al propósito de reconstituir hechos o establecer procesos, los fragmentos han de ser liberados de la coacción hermenéutica que les impone la explicación sistemática de la historia como dato. Esta última, cuando no puede integrar lo no-idéntico del fragmento en la continuidad del proceso, suele considerarlo *quantité négligeable*.

Y, en este punto, el término “emblemático” me parece un gran acierto del GMH. Pues el adjetivo hace alusión al emblema que, desde una postura benjaminiana, es en sí mismo, como forma del lenguaje, una construcción icónico-alegórica en la que diferentes fragmentos se combinan de un modo discontinuo para expresar un significado concreto (García García, 2016, pág. 168). Esta construcción emblemática toma distancia de la salvación de los fenómenos que se propone con el nudo dato empírico o con la sistematicidad del concepto clasificador (Cruz, 2007, págs. 60-61). En su lugar, efectúa una interpretación crítica de los fragmentos para disolver su falsa unidad y descubrir, tras la apariencia de naturalidad, una nueva significación de calibre humano. En este sentido, un estudio de caso de una masacre puede ser emblemático, si en su caracterización concreta se destruye la falsa unidad de los fenómenos y se interpretan los fragmentos yuxtapuestos de modo discontinuo como ruinas de la experiencia humana que encierran en su interior “todo lo que la historia tiene de intempestivo, doloroso y de fallido” (Benjamin, 2007a, pág. 249). Si se tiene en cuenta el carácter inefable y negativo de estas experiencias, el alcance de la interpretación alegórica es la expresión singular de la fractura de sentido que ha provocado el horror en la experiencia histórica de esos testigos directos de la barbarie. Esta singularidad no debería despreciarse bajo la afirmación según la cual, si bien cada estudio puede iluminar el caso particular a profundidad, es una muestra muy reducida para dar cuenta de dinámicas mayores de la violencia del conflicto (CNMH, 2018, pág. 49). Más que una respuesta, en el caso emblemático se salva una pregunta, rescatándola del olvido, planteándola en función de la actualidad de las demandas de los que sufren (Mate Rupérez, 2003d, pág. 219). Análogamente al modo en que un hecho singular como Auschwitz puede brindar elementos para que los nietos de los esclavizados del colonialismo puedan expresar su dolor y plantear sus demandas al presente (Mate Rupérez, 2008, pág. 34), lo singular de un caso emblemático colombiano tendría el potencial de iluminar la forma en que otros casos de victimización podrían expresar el sufrimiento y la connotación moral del daño que les ha causado la guerra a las víctimas.

Como se puede notar, la anterior forma de concebir el estudio de caso se ofrece no como el estudio sistemático de los hechos que rodean un acontecimiento particular, sino como una experiencia estética que, con recursos técnicos y en un medio social tecnificado, intenta abrir

un espacio de expresión a la perspectiva concreta de las víctimas sobrevivientes. Para decirlo con Benjamin (2021a), dicha experiencia no trata de “estetizar” la vida política, clausurando las injusticias pasadas y, con ello, dejando intactas las relaciones de dominación que se extienden hasta el presente. Tampoco busca convertir en objeto de culto un acontecimiento traumático, ni “la satisfacción artística de la percepción sensorial transformada por la tecnología”, sobre todo por una tecnología cuyo potencial destructivo ha sido aplicado en la guerra. Por el contrario, dicha experiencia estética intenta responder críticamente con la politización del arte al condicionamiento que el mundo técnico-industrial capitalista produce sobre la sensibilidad humana (págs. 106-109)⁸⁷. En el corazón de esta respuesta late la búsqueda de una experiencia histórica plena del pasado que quiere apartarse de la visión lineal, continua y evolutiva de tiempo histórico que podría seguirse de una lectura al pie de la letra del mandato legal. No obstante, habría que analizar hasta qué punto esta forma de concebir lo emblemático acompaña la configuración interna de los estudios de caso realizados por el GMH. Debido a que dicha configuración no parece ser la misma en todos los casos, pienso que este tipo de análisis tendría que realizarse considerando cada uno particularmente e indagando, sobre todo, las formas en las que se le ha dado cabida a la perspectiva de la víctima. Este análisis, ciertamente, desborda los límites de este trabajo y se anticipa como una futura investigación.

Por ahora, cabe advertir que aunque la consideración específica de cada estudio de caso es importante, no es el único elemento de análisis que se debe tener en cuenta, pues no se puede pasar por alto que estos últimos fueron realizados en función de la redacción de *¡Basta ya!* En este sentido, si el informe general se acerca a los testimonios de las víctimas, lo hace a través de la mediación de estos estudios de caso. Pero al ser vistos como un medio más que como fines en sí mismos, cada estudio de caso se ve inmerso en una tensión entre la concreción que reclama el trabajo del fragmento y la abstracción que supone la integración de las particularidades mediante la homologación de sus mínimos comunes.

En la introducción de *¡Basta ya!* se dice que los casos emblemáticos son “lugares de condensación de procesos múltiples que se distinguen no solo por la naturaleza de los hechos, sino también por su fuerza explicativa” (GMH, 2013, pág. 19). De acuerdo con el balance que hace el CNMH intitulado *La memoria nos abre camino*, para poder captar esta fuerza explicativa se recurrió a la estrategia de complementar cada caso emblemático con una escala superior de análisis histórico-estructural mediante informes temáticos y/o regionales (pág. 49)⁸⁸. Esta apuesta metodológica complementaria buscaba preparar el terreno para lograr en

⁸⁷ Véase: apartado 1.2.1 de este trabajo: El recuerdo del daño y la vivencia del *shock*.

⁸⁸ Así, por ejemplo, el tema de la tierra en el *El Salado: Esa guerra no era nuestra* se complementó con el informe temático-regional *La tierra en disputa: Memorias del despojo y resistencias campesinas en la Costa Caribe 1960-2010* (CNMH, 2018, pág. 42).

¡Basta ya! una “síntesis de los estudios particulares en una visión multiescala mayor [...] sin perder de vista la pluralidad y las dinámicas diferenciales” (pág. 135). En la medida en que cada estudio de caso pudiera revelar información asociada a los elementos histórico-estructurales del conflicto armado colombiano, entonces podrían ser articulados sistemáticamente y de manera coherente los ámbitos microregional, regional y nacional (pág. 135). Sin embargo, según el balance que hace el CNMH, dicha articulación en la fase de estudios de caso es “relativamente débil o discreta” (pág. 56). En su opinión, esta debilidad se produce porque, al igual que pasa en muchas disciplinas académicas, “el trabajo de articular con éxito lo particular y lo general (el nivel micro y el nivel macro)” constituye un gran desafío (pág. 56). Aunque con los casos emblemáticos el GMH atendió a la pluralidad de memorias para acercarse a la perspectiva de los sobrevivientes, dejó como una tarea postergada la “sistematización integradora de los conocimientos adquiridos” (pág. 56). Ésta es una tarea que el GMH se propone realizar en el informe general y que es considerada por el CNMH como un aporte fundamental en la construcción de memoria histórica del conflicto armado (pág. 70).

No obstante, una visión distinta de los casos emblemáticos puede encontrarse también en la introducción de *¡Basta ya!* De acuerdo con el informe, los testimonios de los sobrevivientes no sólo han brindado la posibilidad de esclarecer hechos e identificar los motivos de quienes ordenaron y perpetraron el horror, sino que, además, han permitido acercarse a la comprensión de la experiencia de las víctimas y reconocer los daños e impactos que han sufrido (GMH, 2013, pág. 25). Más allá de la connotación jurídica que define a la víctima como “un sujeto violentado con derecho a ser reparado”, aproximarse a estas experiencias del daño ha contribuido a ver en los sobrevivientes personas “de rostros sufrientes y de cuerpos lacerados” que en sus testimonios revelan la crueldad de los perpetradores, develan el mal y los quiebres éticos de la sociedad colombiana y sus instituciones (pág. 25). En opinión del GMH, los estudios de caso realizados para la redacción de *¡Basta ya!* muestran que los testimonios de los sobrevivientes son la expresión del dolor que les provocó la acción dañina de los victimarios y los colaboradores, y de la indignación ante el silencio y la indolencia de la ciudadanía que desconoce o no quiere oír su sufrimiento (pág. 25).

Si se tiene en cuenta la importancia que el GMH le asigna a la experiencia de sufrimiento de las víctimas en esta última concepción de los casos emblemáticos, la tensión que se presenta cuando se ponen los estudios de caso en relación con el informe general parece inclinarse a favor del lado de lo concreto. Esta inclinación puede interpretarse como una respuesta a la invitación que, en calidad de testigos morales, le hacen los sobrevivientes al GMH de hacer *testimonial* su trabajo de memoria histórica. Esto me lleva a pensar que en el balance metodológico del CNMH, y no tanto en el informe general, ronda una tesis, según la cual, en lugar de atender a lo particular concreto, la memoria histórica abre un camino hacia lo general abstracto que debe transitarse mediante la integración y la sistematización. Sin embargo, si con *¡Basta ya!* se abre un camino para la memoria histórica en Colombia, éste no debería ser

aquel que señala el balance que hace el CNMH, sino uno que, rescatando el valor testimonial de la experiencia concreta de daño para interpelar a la sociedad colombiana, el testigo moral quisiera recorrer. En mi opinión, esta impronta testimonial en los informes de memoria histórica realizados por el GMH es otro de los elementos ocultos de *¡Basta ya!*, cuya actualidad pendiente refulge hoy en día cuando el país se pregunta: ¿Cómo presentar, recibir y difundir los resultados de la Comisión de la Verdad?⁸⁹

3.1.3 La construcción de un presente posible

Ahora bien, si uno de los propósitos principales de hacer testimonial el trabajo de la memoria histórica estriba en interpelar moralmente a la sociedad colombiana para moverla a la realización de un nuevo presente, bien puede preguntarse ¿Qué tipo de presente busca construir *¡Basta ya!*? Tal como lo deja ver el GMH (2013), este presente posible tendría que ser uno que gozara de “un entorno favorable para la reparación integral a las víctimas y de transición hacia la paz” (pág. 398). Para materializarlo deberán construirse e implementarse políticas públicas que, en un marco jurídico transicional, propendieran por una transformación institucional diseñada para tiempos de guerra y por la realización plena de los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición (págs. 397-398). Esta apuesta parece ser muy acertada para lograr una salida políticamente madura de una experiencia de violencia como el conflicto armado colombiano. Sin embargo, el modo en que se comprenden la reparación integral y la transición hacia la paz puede

⁸⁹ El informe final intitulado *Hay futuro, si hay verdad*, publicado recientemente, incluye múltiples maneras de presentación de los resultados de la Comisión de la Verdad que buscan hacer testimonial el trabajo de la memoria histórica del conflicto armado colombiano. Se destaca, por ejemplo, el volumen testimonial *Cuando los pájaros no cantaban. Historias del conflicto armado en Colombia*, así como las apuestas transmedia que vinculan los testimonios de los sobrevivientes con diferentes modos visuales y sonoros de propiciar su escucha en la sociedad colombiana. Véase: (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022). Estas apuestas y ese volumen tienen un carácter narrativo, más que informativo, que acompaña también los demás volúmenes, lo cual ha sido ocasión para que aquellos sectores sociales y políticos que han rechazado el informe final vean en estos tomos sesgos e imprecisiones. Sin embargo, a mi juicio, esta forma de hacer memoria histórica es un gran acierto de la Comisión de la Verdad, pues no sólo brinda el escenario para la interpelación moral, sino que, además, aclara los principales retos que le quedan a la ciudadanía colombiana y a sus instituciones en materia de reparación y reconciliación. Uno de ellos es el siguiente: ante la gravedad del daño que narra el informe final ¿Cómo brindar garantías de no-repetición desde la pedagogía y la educación? Este es un desafío que, según lo creo, se vincula directamente a la importancia de afinar la escucha en las comunidades académicas y educativas que reciben el informe para que puedan ver en sus contenidos algo más que simples datos sobre la guerra colombiana. Al respecto y desde una postura adorniana, T. Almanza Loaiza (2022) señala que una respuesta en el campo educativo no indiferente al dolor de las víctimas “carece de sentido si no está dispuesta a la autorreflexión, y por ello en las primeras etapas de la vida los individuos deberían tener espacio para formarse como sujetos particulares, con sus propias características, aprendiendo a respetar a otros individuos diferentes, en un ambiente no autoritario que permita la crítica y la creación” (págs. 294-295).

plantear una relación tensa entre ambas categorías que dificulta su combinación. La reparación integral alude al conjunto de medidas que atienden a las afectaciones personales y comunitarias que ha producido la guerra. La transición hacia la paz, por su parte, se entiende muchas veces como la reconciliación que proviene de la negociación entre las partes del conflicto con el objeto de que las personas que han tomado las armas y que hacen daño cesen sus hostilidades y sean incorporadas nuevamente a la vida civil.

El contraste tiene lugar cuando se considera poco viable un proceso de negociación entre las partes, si se exige de un tipo de reparación que demande altas cuotas de verdad y de justicia, así como transformaciones profundas en las condiciones sociales que promovieron o no impidieron la victimización. El hecho de que sea inviable tiene que ver, entre otras cosas, pero sobre todo, con la incapacidad del sistema penal para tramitar a corto o mediano plazo todas las demandas de las víctimas y para enjuiciar los crímenes y delitos que tuvieron lugar en el marco del conflicto armado; tiene que ver, también, con la falta de motivación por parte de los hostiles para dejar las armas, para dar su testimonio y para reconocer sus responsabilidades, en el caso de que la justicia les impida una reinserción pronta en la sociedad. La viabilidad de la transición hacia la paz depende asimismo, de que, en lugar de contribuir a la reconciliación, y profundizar en la verdad sobre los crímenes, deleve el carácter irreparable del daño y suscite sentimientos de venganza que agudizarían el conflicto. La consecuencia de este planteamiento es que si la memoria histórica es fuente de una verdad que es difícil de aceptar y de perdonar, y de una justicia que es casi imposible de alcanzar, para que sea viable la reconciliación, entonces, tendría que ser dosificada la memoria e, incluso, alentar medidas de indulto y de olvido (Jaramillo Marín, 2014, págs. 174-175).

Esta tensión está presente en el modelo de justicia transicional de la ley 975 de 2005 (Ley de Justicia y Paz) que acompañó el proceso de reinserción de los paramilitares. Como lo señala Jaramillo Marín (2014), este proceso se desarrolló en una coyuntura social y política que se caracterizó por la convergencia de varios elementos. Uno de ellos fue la búsqueda de instrumentos jurídicos diferentes a los que brindaba la justicia ordinaria para tratar temas tan complejos como la guerra de masacres (pág. 174). Otro elemento tuvo que ver con la necesidad de moverse por los entresijos de la manufacturación política del pasado reciente que, a partir de la negación del conflicto armado, redefinía la calidad de los actores, justificaba los actos de guerra del gobierno y hacía ver al Estado como actor imparcial en un conflicto que él mismo había ayudado a producir y prolongar históricamente (pág. 174). Y otro elemento fue la visibilidad inédita que adquirieron las víctimas. De acuerdo con la investigación del autor, a diferencia de la comisión de 1958 en la que adquirieron protagonismo los victimarios, y de la comisión de 1987 en la que discurso central reposó sobre

los expertos, en la CNRR los testimonios de las víctimas sobrevivientes fueron los protagonistas (pág. 174)⁹⁰.

Para el autor, a partir de esta coyuntura se dieron varias posturas respecto del proceso de Justicia y Paz (Jaramillo Marín, 2014, págs. 172-174). Una de ellas fue la asumida por Eduardo Pizarro, presidente de la CNRR hasta finales de 2010, que señalaba que esta ley era una experiencia inédita en el mundo en la que confluía la construcción de verdad histórica y de verdad judicial. Según Pizarro, con este proceso no sólo se estaban desmovilizando los grupos armados ilegales, sino que, a la vez, se estaban garantizando políticas de reparación de las víctimas y de construcción de memorias colectivas del conflicto (pág. 172). En contraste, otra postura, asumida por el GMH, acentuaba la importancia de buscar elementos de los procesos transicionales en otros países para ser aplicados al caso colombiano (pág. 173). Para evitar caer en un proceso de negociación que basara la transición hacia la paz en la amnistía y en la impunidad, estos elementos debían dar luces sobre cómo reparar a las víctimas y, a la vez, promover la reconciliación, pese a que el conflicto armado no había cesado. Lo más significativo de este proceso fue haber puesto en escena la importancia de la memoria de las víctimas, de hacerlas visibles ante instancias internacionales, de pensar en las dificultades que comporta la construcción de verdad en medio del conflicto y de haber vislumbrado la posibilidad de un posconflicto (pág. 173).

Adicional a estas dos posturas, Jaramillo Marín (2014) destaca la posición de varios activistas y organizaciones de víctimas que de un modo crítico se oponían a la tendencia del Estado de apartarse de su responsabilidad como actor en el conflicto y al desigual poder de enunciación entre la voz del sobreviviente y la voz del verdugo (pág. 173;175). También surgió una postura

⁹⁰ Como lo señala Reyes Mate (2008), la visibilidad de las víctimas es un fenómeno epocal, un signo de nuestros tiempos, un *factum morale* que se hace concreto en tiempos históricos y espacios físicos definidos. No es que las víctimas sean nuevas o que la victimización sea un fenómeno actual, pues siempre las ha habido y se les ha ocultado de la escena pública. El autor señala dos maneras en que esta invisibilización se ha producido. Por una parte está la comprensión de la política como un lugar exclusivo para los vivos, pues los muertos ya no están, ya no son, y, por tanto, no pueden hablar, actuar, demandar sus derechos o llevar a cabo proyectos nuevos. Bajo esta visión, la actualidad de las desdichas de las generaciones pasadas atentaría contra el ser de la política de los vivos, pues esto implicaría poner sobre sus espaldas responsabilidades que no han contraído. Por otra parte, el convencimiento de que el progreso de la historia trae consigo desafortunadamente un costo humano y social que debe olvidarse, pues el pasado escapa al control y la autonomía del hombre moderno. La visibilidad de las víctimas rompe con esta representación de la política al lograr que su sufrimiento deje de ser insignificante, una fatalidad del destino, y que, en contraste, signifique para el presente una injusticia que debe ser atendida. Además de los debates actuales sobre las deudas históricas de países como Francia y España en la esclavitud de sus colonizados, el autor señala dos modos en que este signo epocal se está dando en la actualidad: uno tiene que ver con el derecho reconstructivo, el cual deja de poner el acento de la justicia en el castigo al culpable y hace énfasis en la reparación de la víctima; y otro está relacionado con un nuevo concepto de memoria en el que ya no se le ve sólo como un modo de conocimiento del pasado sino como un deber ético (págs. 17-28; 98-101).

escéptica y moderada que fue encarnada por un grupo diverso de académicos (pág. 173). Para autores como Rodolfo Arango, por ejemplo, el modelo de la ley de Justicia y Paz no era suficiente para enfrentar factores estructurales del conflicto como la pobreza y la desigualdad social (pág. 173). Otros especialistas como Rodrigo Uprimny y María Paula Saffon consideraron que no había la garantía de un escenario de paz estable de profundización de la democracia (pág. 173). Y otros investigadores como Camila de Gamboa e Iván Orozco, pensaban que este proceso no lograba un equilibrio necesario entre los reclamos de verdad y justicia de las víctimas, y la reconciliación entre las partes (pág. 173).

Jaramillo Marín (2014) parece ser partidario de esta última posición. Para este autor, “es innegable que la justicia transicional en Colombia se ha movido entre el deber de memoria y las razones del olvido” (pág. 180). Sin embargo, el país ha logrado un equilibrio precario entre ambos polos de la tensión, debido a factores como los siguientes: el legado institucional de los contextos de represión y conflicto como los de Chile, Sudáfrica y Uruguay; la primacía que las distintas comisiones colombianas le han dado a la paz y a la reconciliación nacional sobre las exigencias de castigo a los violadores de derechos humanos; y la importancia que le han fijado a la administración oficial de verdades y narrativas del pasado (págs. 180-181). Este equilibrio precario suscita la siguiente pregunta: ¿Qué escenario de paz debería construir el país? Para dar respuesta a esta inquietud, el autor trae a colación el trabajo de A. Rettberg (2003), quien traza una distinción entre una paz minimalista, maximalista o intermedia. El enfoque minimalista busca una salida rápida del conflicto en la que cesen las hostilidades, se atiendan a las repercusiones inmediatas de éste sobre la población civil y se eliminen los incentivos que promueven directamente la guerra (pág. 17). Este escenario de paz es viable a corto plazo y requiere muchas veces cierres pragmáticos del pasado (Jaramillo Marín, 2014, pág. 182). Por su parte, la visión maximalista busca una paz que se traduzca en justicia social y bienestar para todos, para lo cual plantea reformas estructurales económicas e institucionales de fondo (Rettberg, 2003, págs. 17-18). Este tipo de paz requiere de tiempo y de una gran dosis de memoria (Jaramillo Marín, 2014, págs. 181-182).

Ambos enfoques son problemáticos para la autora, pues si el minimalismo tiende hacia el pragmatismo, el maximalismo cae en una suerte de utopía normativa inviable. Por esta razón, conviene lograr un escenario de paz intermedio. De acuerdo con Rettberg (2003), esta posición intermedia parte de la evidencia empírica de que las posibilidades de superar un conflicto y de evitar la recaída en el mismo son mayores en una sociedad que tiene niveles elevados de desarrollo económico y ha logrado reducir la pobreza (pág. 18). Por esta razón, un escenario de paz debe situarse en el punto medio entre la ayuda humanitaria y el cese de hostilidades del pragmatismo de los minimalistas, y los cambios estructurales que advierten los maximalistas hacia una paz estable y duradera, sin comprometerse con agendas comprensivas que generen problemas de eficacia (pág. 18). En esto último estriba su diferencia crucial con el maximalismo: en el énfasis en la viabilidad y en la recomendación a expertos, académicos y funcionarios de ser estratégicos, reconociendo la limitación de los

recursos, dosificando los esfuerzos y escogiendo el área de intervención: “en vez de ir a las raíces de los conflictos, algunos exponentes de esta vertiente, por ejemplo, sugieren que puede bastar con un énfasis en buen gobierno (*governance*) y con la instauración de mecanismos para la solución pacífica de disputas” (pág. 19).

Jaramillo Marín (2014) considera que la paz intermedia de la que habla Rettberg es, en teoría, el equilibrio que necesita un proceso de paz en Colombia (pág. 182). Para lograrlo se requiere el cese de hostilidades entre grupos armados, la atención inmediata a las víctimas, reformas estructurales, estratégicas económicas, políticas y sociales para evitar la reincidencia (pág. 182). Además, el autor considera que son importantes los ejercicios de memoria histórica bajo la condición de que no impidan la reconciliación, sino que la potencien (pág. 182). Esta visión intermedia posibilitaría, en suma, la construcción de un entorno favorable (en el sentido de que combinaría el deber ser con lo posible) para la reparación integral a las víctimas y la transición hacia la paz que señala el GMH al final de *¡Basta ya!*

No obstante, tengo la impresión de que este escenario de paz intermedio, si bien no cede ante la condición que muchas veces plantean los victimarios de canjear indultos por cese de hostilidades (paz minimalista), bajo el argumento de la viabilidad y de los límites pragmáticos que se imponen a su implementación, en cierto modo sí soslaya la perspectiva de las víctimas y acentúa la perspectiva de los agentes de tercera persona. Si tengo razón, una de las raíces del conflicto que quedarían sin ser atendidas sería la realidad e imprescriptibilidad del daño moral. Al condicionar el reto de atender al sufrimiento de las víctimas a razones pragmáticas quizá se siembren algunas de las bases importantes para la implementación de algunos de los programas relacionados con el proyecto del progreso económico de la sociedad, pero no de su progreso moral. Esta situación puede dejar intacto al daño y, en el peor de los casos, promover la revictimización⁹¹. Paso en seguida a justificar esta afirmación recurriendo a dos razones.

En primer lugar, con el fin de garantizar la estabilidad social, la víctima sobreviviente se vería presionada a acallar o mesurar un dolor que es de hondo calado. Aunque la evidencia empírica sostenga que en un ambiente de prosperidad económica son reducidos los niveles de conflicto, dicha prosperidad sería para el presente una apuesta de futuro y no necesariamente conduciría a reparar el daño sufrido por las víctimas. Para estas últimas su sufrimiento se vería como el precio necesario que tendrían que pagar para garantizar el

⁹¹ En su estudio sobre la dimensión moral del conflicto armado en Colombia, Almanza Loaiza (2022) muestra que la causa del daño que padecen las víctimas sobrevivientes no sólo está relacionada con las luchas económicas, sociales y políticas. Para la autora, este daño también es fruto de la indiferencia del sujeto quien, bajo la dominación capitalista en entornos autoritarios, percibe y normaliza con frialdad los acontecimientos, integrándolos a su vida cotidiana (pág. 302).

bienestar de las generaciones futuras. Su testimonio sobre el daño se convertiría en algo de orden secundario para una sociedad que prefiere no saber mucho acerca de lo ocurrido en el pasado. En segundo lugar, la prosperidad socioeconómica de algunos sectores de la sociedad no se traduce necesariamente en la reducción de la pobreza de otros ni tampoco en la eliminación de las causas más profundas del conflicto⁹². El acto violento instrumentaliza al inocente para conseguir el dominio sobre él y sobre su comunidad. En esta instrumentalización del inocente hay una lógica de la violencia que no está ausente de la actividad económica capitalista. La destrucción de la naturaleza, la explotación laboral y la legitimación de las brechas sociales, por ejemplo, se dan concomitantemente al desarrollo de la industria y del comercio. Dado que dicha instrumentalización puede convivir e, incluso, ser estimulada por la actividad económica en el mundo moderno industrializado, no faltarán razones para que en una sociedad boyante, como lo narra Améry (2013), emerjan resentimientos en las víctimas sobrevivientes.

El modelo de paz intermedio no debería perder de vista que, en efecto, la justicia transicional debe ser ante todo una *justicia de las víctimas* (Mate Rupérez, 2008, pág. 38)⁹³. Por esta razón, cualquier escenario de transición hacia la paz debe estar al amparo de la búsqueda de reparación integral del daño⁹⁴. Este daño tiene un alcance personal, cuando se refiere a las afectaciones a la propia integridad y/o al entorno familiar más cercano (pág. 74). En este caso, el daño es en gran medida irreparable, lo cual no implica que bajo la calificación de “utopía normativa irrealizable” no exista la obligación del victimario y de la sociedad en general de buscar su reparación en la medida de lo posible (pág. 74). Pero, también, el daño causado a la víctima tiene un alcance para la vida pública y, por esta razón, trabajar por repararlo es

⁹² Basta con mirar los registros de organizaciones como ONU y ACNUR en los que, pese a vivir en un mundo tecnificado y globalizado como el actual mueren cada día miles de personas de hambre o por causas relacionadas con ella.

⁹³ Al final de *Sí esto es un hombre*, P. Levi (2019) usa la siguiente expresión en el marco de su respuesta a la inquietud de si ha perdonado a los alemanes: “Los jueces sois vosotros” (pág. 217). A partir de esta frase, Reyes Mate (2008) hace una precisión: “En castellano el genitivo puede ser subjetivo o posesivo y objetivo o ablativo: es subjetivo cuando al decir ‘justicia de las víctimas’ estamos pensando en la justicia que imparten las víctimas. No en la justicia que imparte un Tribunal Constitucional o del Tribunal Penal Internacional de la Haya, sino en un tribunal en el que las víctimas son los jueces; y ese genitivo es objetivo cuando la justicia se refiere a lo que se debe a las víctimas; las víctimas no son en este sentido sujeto, sino objeto de la acción justa” (pág. 38). La expresión “justicia de las víctimas” debe ser entendida en este segundo sentido del genitivo; es decir, como la justicia que se le debe a las víctimas y no tanto como una en la que las víctimas sean los jueces de sus victimarios en un Tribunal.

⁹⁴ De ahí que la justicia transicional sea una alternativa al modelo clásico que vincula la justicia con el castigo. En lugar de dirigir todos sus esfuerzos en castigar al culpable, la justicia transicional se basa en la cultura reconstructiva para vincular justicia con reparación del daño (Mate Rupérez, 2008, págs. 23-24).

indispensable para lograr la reconciliación (pág. 74)⁹⁵. En efecto, el acto violento trasgrede la ciudadanía de la víctima al convertirla en un sujeto de no-derechos. Además, con la violencia la comunidad política queda empobrecida, ya que se pierde a la víctima y también al victimario (pág. 74). En el primer caso, porque el inocente es asesinado, desaparecido o gravemente dañado y, en el segundo caso, debido a que quien comete la atrocidad se aparta de la comunidad y generalmente es rechazado por ella (pág. 74). Dado que con la violencia el inocente es tratado como un simple medio para conseguir el dominio, la reparación integral del daño pasa por el reconocimiento de la víctima como sujeto de derechos y la reivindicación de su dignidad como ser humano y como un miembro substancial de la comunidad política (pág. 74). Asimismo, debido a que en la instrumentalización del inocente el tejido social queda roto, esta reparación se vincula con la reconciliación que, de acuerdo con el autor, tendría que consistir en recuperar para la comunidad a la víctima y al victimario (pág. 74).

A la víctima se le recupera reparándola, reconociéndola y dignificándola. Cuando se trata de una víctima mortal o desaparecida, la dignidad que puede restituirle una comunidad estriba, como mínimo, en la rememoración de su nombre. Ahora bien, la recuperación del victimario está ligada al perdón⁹⁶ que el sobreviviente, y no un tribunal de justicia mediante la figura de la amnistía, le ofrece de manera gratuita (Mate Rupérez, 2008, págs. 103-104). El victimario debe escuchar lo que la víctima tiene para decirle. Por esta razón, este tipo de perdón dista del arrepentimiento por haber quebrantado un precepto religioso, ya que en este acto el victimario, si bien puede sentirse ante la presencia de Dios (que todo lo puede perdonar porque es bueno y omnipotente), no lo está frente a la víctima sobreviviente. Lo que el testimonio de esta última busca es que el victimario encare la realidad moral de su acto para que desee, al igual que ella, que nunca hubiera acontecido la desgracia (Améry, 2013, pág. 151). Si el victimario se deja interpelar, entonces podría surgir el remordimiento ante la imposibilidad de deshacer el daño que le ha causado a su víctima. El victimario se ve preso del delito y a merced del perdón del sobreviviente para que lo libere de su culpa. El sobreviviente no está obligado a perdonar ni debería presionársele para que lo haga (Mate Rupérez, 2008, pág. 103). En todo caso, al ser una acción con el potencial de interrumpir la secuencia que ha desatado el victimario con su acto violento, el perdón que ofrece generosamente el sobreviviente transforma dos realidades. Por una parte, en el acto mismo de perdonar el sobreviviente ya no es más un instrumento de su verdugo, sino una persona que recobra su dignidad como actor político (pág. 104). Por otra, lejos de pasar la página y de

⁹⁵ Este alcance no conduce a afirmar que el significado político de la víctima resida en los partidos en los cuales pueda militar e incluso en las asociaciones de sobrevivientes a las cuales pueda pertenecer. La víctima es en sí misma significativa y su sentido político no hay que buscarlo fuera de ella (en la masa de la que forma parte; en las ideologías que defiende o en el futuro que prepara), sino en ella misma (Mate Rupérez, 2008, pág. 35; 106).

⁹⁶ Reyes Mate alude a la reflexión sobre el perdón en tanto virtud política que hace de H. Arendt (2005) en *La condición humana*. Véase: (págs. 255-261)

incitar a la impunidad, el perdón convierte la culpa moral del victimario en la responsabilidad ciudadana de desterrar la violencia del campo de la vida pública (pág. 104)⁹⁷.

Como se puede notar, desde un punto de vista moral, que es el que le pide asumir el testigo moral a la sociedad y sus instituciones, la relación entre reparación y reconciliación no es inversamente proporcional. En efecto, la paz es un camino largo y difícil que comienza con la memoria de la injusticia y culmina con la reconciliación (Mate Rupérez, 2008, pág. 103). La discrepancia surge de la idea de que ahondar en la memoria para reparar el daño puede imposibilitar el perdón y la reconciliación. Sin embargo, aunque es cierto que el recuerdo del ultraje abre una herida que no facilita la transición hacia la paz, no parece que haya un mejor camino para resolver el conflicto que encarando la verdad (pág. 103). No conviene confundir la reconciliación con los acuerdos a los que llegan los actores de un conflicto (pág. 57) y tampoco cabe hablar de olvido del pasado traumático como condición para la reconciliación cuando ni siquiera se le ha querido recordar (pág. 45). Si para olvidar hay que recordar primero, una paz que superponga lo pragmático a lo moral (como lo hace en su versión extrema la paz minimalista y, moderadamente, la paz intermedia) podría constituir una salida en falso del conflicto que es cuestionable no sólo moralmente sino, paradójicamente, en términos de viabilidad y eficiencia. Pues, una reconciliación que deja fracturada a la sociedad y que no ha desarticulado la lógica instrumental que incorpora la violencia a la vida pública no sirve de mucho para contener las fuerzas que empujan a la guerra y generar un escenario estable para el desarrollo económico. El equilibrio entre una paz maximalista que profundiza en la memoria y una paz minimalista que se resiste a recordar es inestable. Estable sería, por el contrario, el equilibrio que puede expresarse en el siguiente balance: cuanto más grave ha sido el daño, mayor debe ser el esfuerzo de la memoria histórica por develar el carácter moral de la verdad del pasado, ya que de su reconocimiento depende la posibilidad del presente para reparar a la víctima, recomponer el tejido social y garantizar la no reincidencia⁹⁸. Si este balance caracteriza un escenario de paz maximalista, entonces a esta paz debe apostarle, en

⁹⁷ Entre los obstáculos más grandes que tiene un sobreviviente para perdonar está el hecho de que muchas veces no sabe a quién perdonar. También sucede que los victimarios no se sienten comprometidos a pedir perdón por sus actos. Aún en estas circunstancias, no se le debería restar credibilidad al poder que tiene el perdón para la reconciliación, pues expresa que hay una cultura restaurativa que hace memoria de las injusticias pasadas y que visibiliza a las víctimas, una cultura (*factum morale*) con la cual los victimarios y la sociedad indiferente deben confrontarse (Mate Rupérez, 2008, pág. 65).

⁹⁸ Interpretando el imperativo categórico de Th. Adorno, Almanza Loaiza (2022) señala que garantizar la no repetición de la barbarie implica reconocer que el daño no solo se relaciona con la vida de los sobrevivientes, sino que también lo hace con la vida de las demás personas: “[...] me pregunto si nuestra vida como colombianos no ha sido dañada por todos estos hechos de violencia, si nuestra indiferencia ante los miles de muertos, desaparecidos, desplazados ha dañado nuestra vida sin alertar nuestra conciencia, o creemos que no hemos sido afectados, que nuestra vida sigue siendo normal” (pág. 290).

mi opinión, el presente colombiano para lograr un equilibrio estable entre la reparación integral a la víctima y la reconciliación del país.

Ahora bien, en *¡Basta ya!* existen elementos para sostener la conclusión anterior y, de hecho, pienso que la búsqueda de un escenario de paz maximalista, en el que se da prioridad a la perspectiva moral sobre la pragmática, es otro aspecto de actualidad pendiente que hace parte de su poshistoria⁹⁹. Al final del informe, el GMH dice lo siguiente:

La duración prolongada del conflicto armado ha configurado prácticas culturales y políticas que a su vez han facilitado su reproducción. Esto hace que se imponga la necesidad del *reconocimiento* y la *responsabilidad* como dos fundamentos de todo esfuerzo de políticas públicas dirigidas a responder a la magnitud de lo ocurrido en tantos años de guerra. [...] El tiempo de transición será largo, pues la guerra ha cubierto al menos cuatro generaciones (GMH, 2013, págs. 397-398)

Estas prácticas culturales y políticas que son el reflejo de una sociedad fracturada corresponden al uso de la violencia en la resolución de conflictos, la impunidad, la exclusión, la intolerancia, la discriminación, la privación de la libertad y del derecho a la vida, la degradación del ser humano, la falta de aceptación de responsabilidad, la negación y el ocultamiento de la realidad, y el silenciamiento de las víctimas (GMH, 2013, pág. 397). Diseñar, por tanto, políticas públicas encaminadas a construir un presente reconciliado no sólo con los actores de la guerra, sino, más importante aún, con las víctimas, requiere de la satisfacción plena de sus derechos a la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición (pág. 398). El orden en la secuencia es importante, pues sin verdad no hay justicia, sin justicia no hay reparación, y sin esta última no hay reconciliación ni garantías de no repetición.

Para el GMH (2013), el derecho a la verdad se aúna al deber de la memoria (pág. 398). No se trata sólo de la manera en que la memoria histórica devela el carácter fáctico de la verdad

⁹⁹ La búsqueda de un escenario de paz maximalista puede notarse en la noción de “paz grande” que presenta el informe final de la Comisión de la Verdad (2022): “Las recomendaciones que entregamos al país son una nueva apuesta por una paz grande, una paz completa, que permita que todos y todas tengamos garantizados nuestros derechos, seamos reconocidos en nuestra diversidad, y en la que el diálogo sea la herramienta principal para tramitar las diferencias y resolver los conflictos. Necesitamos una paz que dignifique la vida y permita la vida digna a todos sin distinción. Pero esa paz no se construye desde el centro del país. Requiere transformaciones profundas en las instituciones y voluntad política para materializarse como una paz construida desde el territorio, entre todos y todas. Es la apuesta del Acuerdo de La Habana por una paz territorial, una paz que requiere del compromiso de toda la sociedad, rural y urbana, así como el de los gobiernos y las demás instituciones del Estado para garantizar derechos y construir un Estado social e incluyente desde los territorios, con la participación amplia e incidente de la ciudadanía” (pág. 771).

(qué, por qué, quiénes, dónde, cómo), sino, aún más importante, de que saque a la luz la realidad moral del daño. Esto se puede notar en recomendaciones que hace el informe como la de que el Presidente de la República (y otros funcionarios de las ramas del poder público) y los líderes de grupos armados reconozcan, en nombre del Estado y de las organizaciones que representan, “su responsabilidad por las violaciones causadas a los derechos humanos, y pidan perdón por ellos a través de un acto dignificante” (págs. 398-399). El derecho a la justicia contiene una impronta restaurativa con base en la cual, si bien se recomienda una pronta, eficaz y oportuna justicia con el fin de no dilatar procesos que finalmente generen impunidad, se hace énfasis en mecanismos para recuperar al victimario, como la rehabilitación, la reintegración y el apoyo psicosocial que faciliten el tránsito a la vida civil (pág. 400). El derecho a la reparación se centra en atender, de manera participativa y con un enfoque diferencial, todos los daños personales y de la vida comunitaria de las víctimas mediante medidas materiales y simbólicas. Algunas de ellas se refieren la atención psicológica y psicosocial, y a la apertura de escenarios de escucha a sus testimonios y de reparación del tejido social roto por la guerra (pág. 400).

Las recomendaciones que hace el informe para las garantías de no repetición son más numerosas que las anteriores. Éstas son medidas que el Estado debe adoptar con el ánimo de impedir que las víctimas no vuelvan a ser objeto de violaciones de sus derechos (GMH, 2013, pág. 401). Debido a la complejidad del conflicto armado y a la manera en que ha permeado estructuralmente las instituciones sociales y las prácticas culturales de la población, las recomendaciones que hace el GMH son de amplia envergadura. Entre ellas se cuenta la solicitud a los grupos armados ilegales de dejar las armas, cesar las hostilidades y las prácticas de reclutamientos de niñas, niños y adolescentes. También, la solicitud al Estado de separar de su cargo a los funcionarios implicados en graves violaciones de Derechos Humanos, prohibir por norma constitucional cualquier tipo de delegación a particulares del monopolio de la fuerza, regular la posesión de armas, y diseñar e implementar programas para superación de la pobreza, la desigualdad, la discriminación, la marginalidad y la exclusión. Asimismo, el informe recomienda al Gobierno Nacional identificar las lecciones aprendidas en los anteriores procesos de desarme para garantizar procesos de reincorporación a la vida civil exitosos y sostenibles, renovar los procedimientos de formación y selección de funcionarios y servidores públicos en relación con la ética pública, los Derechos Humanos y el servicio al ciudadano, promover la creación de programas pedagógicos y educativos que contribuyan a la reconciliación social, entre otras recomendaciones que buscan revertir procesos que el conflicto puso a andar, como el despojo de tierras y que involucran la participación de la institucionalidad colombiana y de organismos internacionales (págs. 402-404).

Cabe señalar que en este último capítulo de *¡Basta ya!* se hace alusión frecuente, no tanto a la visión de justicia transicional que propone la Ley de Justicia y Paz, sino a la que está contemplada en la ley 1448 de 2011 (Ley de víctimas y restitución de tierras). Desde mi punto de vista, el escenario de paz que propone esta última está mucho más influido que la ley 975

de 2005 por el imperativo ético y jurídico de reparar integralmente a las víctimas como condición para la reconciliación. De lo anterior da cuenta la preocupación por revertir las prácticas injustas y denigrantes en la sociedad colombiana mediante la regulación de las relaciones entre individuos, generalmente cubiertas por las normas del derecho privado (GMH, 2013, pág. 247). Esta regulación incluye, por ejemplo, la restitución de tierras despojadas en el marco del conflicto armado, que es una de las recomendaciones que hace el GMH al final del informe general. Sin duda, esta medida es uno de los retos más grandes que plantea esta ley y una de las recomendaciones de más alto alcance de *¡Basta ya!*, pero es una de las acciones indispensables para que la población victimizada pueda recuperar la confianza en el Estado. No revertir el despojo “significaría validar el poder acumulado y las fortunas construidas a costa del sufrimiento y la muerte de las víctimas, y aceptar que la violencia es un medio legítimo para hacerse con la propiedad de la tierra” (pág. 248).

3.2 EL GMH COMO TESTIGO

Como se puede apreciar en el anterior apartado, al concebir el conflicto armado como una realidad anclada en el presente, y no como un pasado remoto, *¡Basta ya!* se resiste a clausurar el significado del pasado traumático para el presente de Colombia. Si se considera este informe como si fuera una obra de arte reproducida técnicamente y se interpreta críticamente en cuanto objeto histórico, pueden saltar a la vista algunos elementos de su poshistoria como los siguientes: la lucha por una verdad histórica que sea ante todo una verdad moral, la invitación y la exigencia de los sobrevivientes a sus escuchas de ser testigos morales frente a su sufrimiento, la realización de artefactos de memoria histórica con una clara impronta testimonial, y la búsqueda de un presente posible que para la reparación y la reconciliación tome como punto de partida la perspectiva moral sobre el daño que ofrece la víctima sobreviviente. Estos son elementos de actualidad pendiente que marcan un talante testimonial en *¡Basta ya!* y que reclaman hoy en día redención. Y una de las implicaciones a las que conduce la redención de estas ruinas del pasado es el rechazo manifiesto del uso de la violencia como práctica social y política en Colombia para construir una cultura de paz basada en los valores democráticos propios de un Estado Social de Derecho como el contemplado en la Constitución de 1991.

Puede darse, sin embargo, una lectura según la cual se comprenda este uso de la violencia como el resultado de la carencia de conocimiento sobre los Derechos Humanos y/o la falta de disposición de los colombianos para aceptarlos y llevarlos a la práctica. Para contrarrestar la violencia, esta lectura acudiría a una especie de intelectualismo moral que, llevado a la práctica, consistiría en que la ciudadanía conozca qué y cuáles son los valores democráticos para que pueda actuar conforme a este conocimiento. No obstante, según lo creo, el problema es más complejo, pues muchas personas tienen conocimiento de tales derechos y, de hecho, los aceptan como principios de la convivencia democrática, pero sólo los reclaman para sí y,

ante el ultraje o el sufrimiento ajeno, son, más bien, indiferentes. Esta indiferencia se expresa también en quien encuentra en la doctrina de los Derechos Humanos un discurso amplio y flexible que le sirve como instrumento para disfrazar su intención de utilizar la realidad de las víctimas como slogan de campaña o de sacarle provecho personal a lo que a ellas les ha pasado (Mate Rupérez, 2008, pág. 106). En esto último no parece haber un acto honesto de compartir con el sobreviviente el deseo de que el daño nunca hubiera sucedido, pues sin dicho vejamen no habría obtenido para sí un beneficio. Si los Derechos Humanos son valores democráticos que, pese a su conocimiento y aceptación, han coexistido con la violencia, la humillación y la indiferencia frente a su conculcación e instrumentalización, sería necesario preguntarse: ¿Cuál es la razón de su inadecuación con las prácticas de la ciudadanía colombiana?¹⁰⁰

Como se señaló en el segundo capítulo de este trabajo, una razón de esta inadecuación tiene que ver en gran parte con la afirmación abstracta e insubstancial de tales principios normativos. En la formulación misma de los Derechos Humanos no se entiende muy bien si éstos son inherentes al ser humano o si pertenecen a las personas que en la práctica son reconocidas como ciudadanas de un determinado cuerpo político (Mate Rupérez, 2008, págs. 69-70). Asimismo, la idea de que todos los individuos son iguales se basa en un concepto de los seres humanos que desconoce las situaciones reales en las que las personas son desiguales (pág. 70). Esta desimbricación entre lo que debe ser y lo que de hecho es le resta contenido substancial a los principios normativos y promueve la desafortunada situación en la que alguien puede defender teóricamente los Derechos Humanos y, al mismo tiempo, ser indiferente al sufrimiento que padece la víctima que tiene en frente (pág. 71). En lugar de darle continuidad a esa pacífica coexistencia entre la afirmación abstracta de derechos y la negación práctica de los mismos, el giro moral de la memoria histórica propone tomarse en

¹⁰⁰ Hace algunos años, la Casa Editorial El Tiempo desarrolló un proyecto especial denominado *El libro de los valores*. Este proyecto consistía en una serie de fascículos que de una manera muy didáctica aborda valores de diferentes clases. Su objetivo consiste en “plantear a la sociedad colombiana un conjunto de temas de reflexión alrededor de su particular concepción de la moral, sin otro propósito que el de sembrar inquietudes que nos ayuden a entender y a proponer desde nosotros mismos soluciones realistas y eficaces para los grandes males que nos aquejan, la corrupción y la cultura de la violencia entre los mayores de ellos” (Vásquez Gómez, Orozco Vargas, Ardila, Rodríguez Sarmiento, & Posada Fernández, 2002, pág. 4). Para ello El Tiempo recurre a extractos de fábulas, mitos, leyendas e historias que dejan una moraleja y que puede ayudar a profundizar en cada valor. El material se ha vuelto popular y ha sido usado por muchos maestros y maestras, padres y madres de familia en Colombia para la educación ética de generaciones como la mía. No obstante, resulta inquietante junto con la formación en valores que se propone en materiales como el anterior, no decrezca la indiferencia frente al sufrimiento ajeno, y la violencia y las prácticas denigrantes sean vistas como algo normal en la cultura colombiana. Puede ser, quizá, que si bien materiales como *El Libro de los valores* refleja la urgencia de interpelar moralmente a la sociedad colombiana ante la grave violación de los Derechos Humanos, la estrategia de dar a conocer valores en un sentido que tiende a estar alejado de la experiencia negativa del daño no sea suficiente para promover una autorreflexión profunda que alcance a incidir en la vida práctica de la ciudadanía.

serio la materialización de esos valores democráticos a partir del análisis concreto de la experiencia negativa del daño provocado las víctimas.

En mi opinión, la realización de este análisis constituye una preocupación central de *¡Basta ya!* que puede encontrarse en la apuesta por revelar la enorme magnitud y degradación de la guerra, junto con los graves impactos que han sido causados en la población civil (GMH, 2013, pág. 19). La forma en que se presenta puede ser vista, además, como una experiencia estética que aprovecha los nuevos medios para incidir en la sensibilidad de la ciudadanía colombiana de tal modo que pueda contrarrestar su indiferencia frente al sufrimiento propio y ajeno. Como es bien sabido, en la realización de este trabajo de memoria histórica el GMH se acercó a los testimonios de los sobrevivientes y a los procesos de construcción de memorias compartidas que estaban realizando las comunidades afectadas. Este fue un trabajo que prevaleció en el estudio de casos emblemáticos a partir de los cuales se redactó el informe general. No obstante, la estrategia misma de tomar como punto de partida los testimonios y memorias de los sobrevivientes para visibilizar las lógicas, dinámicas e impactos de la guerra es un gran reto, pues el relato del testigo moral es ante todo una narración de una experiencia de daño que puede llegar a ser para él inefable e irreparable. Esta forma narrativa del testimonio choca, además, con un medio social que está fuertemente condicionado por formas técnicas de comunicación como lo es la información. Si se tienen en cuenta los elementos de la poshistoria del informe que he señalado anteriormente, cabe preguntar: ¿De qué modo son tratados los testimonios de las víctimas en *¡Basta ya!*? y ¿hasta qué punto esta forma de acoger el testimonio del daño le permite al GMH ser un testigo moral más que un testigo político?

3.2.1 La experiencia del daño en el informe general

Si se observa el modo en que está estructurado *¡Basta ya!*, quizá en ninguna otra parte de este informe se encuentran tan presentes los rasgos que destacan la presencia de las experiencias negativas de daño como en los capítulos IV y V. Los demás capítulos parten en su mayoría de fuentes documentales que han visto el fenómeno de la violencia en Colombia desde cierta distancia histórica y estadística. En ninguna otra parte de este informe la experiencia de las víctimas parece ser tan central. El capítulo IV, por ejemplo, abre con la exposición de un entramado de daños que han padecido las víctimas y sus comunidades, para darle paso, posteriormente, a un análisis del modo en que las modalidades de violencia han afectado sus vidas y cómo son vistas estas afectaciones según el género y la edad. El capítulo V explora el sufrimiento y la crueldad humana que es narrado en los testimonios de los sobrevivientes, resaltando la faceta moral del daño y el modo en que diversas expresiones del recuerdo buscan interpelar a la sociedad y a los victimarios, aun en medio de la guerra. Ambos capítulos acompañan su análisis con algunos relatos de sobrevivientes que ejemplifican cada tipo y,

además, con material fotográfico como medio alternativo de expresión del sufrimiento y la degradación que han padecido las víctimas.

Sin embargo, es inquietante la estrategia metodológica con que los testimonios de los sobrevivientes son tratados por el GMH. Esta estrategia no es homogénea: cavila entre una forma taxonómica de agrupar y analizar relatos, y un enfoque dialógico en el que se abren espacios de participación y negociación con los sobrevivientes, y se los vincula activamente en la construcción del recuerdo compartido (Jaramillo Marín, 2014, pág. 205). El enfoque dialógico es mucho más visible en los talleres de memoria que se realizaron para la elaboración de los informes de casos emblemáticos que en el informe *¡Basta ya!* Aunque estos estudios de caso fueron un trabajo que sirvió de base para la redacción del informe general, la forma en que fueron construidos los capítulos IV y V muestra cierta distancia respecto del testimonio del sobreviviente y del modo concreto en el que el recuerdo del daño se manifiesta en cada uno de ellos. En efecto, cada testimonio establece una relación particular entre quien ofrece su narración y quien la escucha. Además, el testimonio posee un carácter performativo, ya que su significado no se reduce sólo al contenido visible que es transmitido en el discurso sino que está acompañado de elementos que por lo general son inintencionales como gestos, miradas, posturas corporales, entonaciones, onomatopeyas, énfasis, hiatos y silencios. Todo esto hace parte de la narración que intenta compartir la experiencia del daño, con las dificultades que comporta recordar tal experiencia traumática. Pero gran parte de este carácter performativo y, también, de la particular relación entre el testigo y el escucha, se pierde en el paso entre los estudios emblemáticos y la sistematización e integración del informe general en las que los testimonios de los sobrevivientes son categorizados y tipificados.

Esta tendencia puede notarse en una nota al pie del capítulo V:

Para la elaboración de este capítulo se recopilaron y organizaron el universo de relatos y testimonios recogidos por el GMH para la elaboración de sus informes sobre casos emblemáticos de la violencia en Colombia. Los relatos fueron organizados por fichas y temas por caso emblemático y, posteriormente, codificados con base en las preguntas que guían el análisis del capítulo: ¿qué es lo que se recuerda y cuenta sobre lo que pasó?, ¿cómo se recuerda y de qué maneras se interpreta lo que pasó? Partiendo de esta codificación se construyeron unas matrices temáticas y se analizaron las frecuencias, formas narrativas y tipos de relatos por tema. (GMH, 2013, pág. 329)

Según entiendo, la estrategia consistía en explorar mediante un proceso de sistematización el contenido de los testimonios, los énfasis narrativos e interpretativos, y el significado que tuvieron los eventos para los sobrevivientes. Las categorías emergentes (los temas) les permitieron a los investigadores identificar datos y describir procesos, entornos y dinámicas recurrentes para caracterizar las modalidades de la violencia, los impactos y daños que han causado, y los motivos y lógicas del conflicto. Siguiendo este procedimiento, el capítulo IV

organiza los inventarios de pérdidas y afectaciones que señalan los sobrevivientes en sus testimonios. Esta organización se presenta mediante una tipología construida con base en tres dimensiones: 1) individual y colectiva (daños morales, socioculturales, políticos, ambientales, patrimoniales, materiales y al proyecto de vida), 2) individual (daños psíquicos, emocionales, físicos, al cuerpo y familiares) y 3) diferencial (afectaciones a niños, niñas, adolescentes, adultos mayores, género y étnico) (Bello, M. N. [Centro Nacional de Memoria Histórica], 2015). El capítulo V, por su parte, organiza el contenido de los testimonios alrededor de tres ejes: 1) un eje narrativo centrado en lo que pasó (que, en mi opinión, al hacer énfasis en la experiencia de sufrimiento, habla sobre todo de lo que *les* pasó a los sobrevivientes); 2) un eje interpretativo enfocado en las razones que, según los sobrevivientes, explican por qué pasó lo que pasó; y 3) un eje de sentido que hace alusión a las respuestas y recursos con los cuales los testigos han afrontado la violencia, muchas veces en medio de la guerra, y sus afectaciones.

No obstante, tanto la experiencia del daño como su recuerdo son tan concretos que no resulta fácil categorizarlos con el fin de construir tipologías o situarlos en torno a ejes narrativos. Esta dificultad puede notarse, por ejemplo, con la categoría asignada para el daño moral. Este último es ubicado en el capítulo IV dentro de la dimensión individual y colectiva, y definido del siguiente modo:

Los daños morales son el resultado del menoscabo de valores significativos para las personas y las comunidades, pues muchos de los actos violentos buscan, en efecto, degradar la dignidad de las personas y sus comunidades, devaluar ideales y creencias y violentar los valores más íntimos que sustentan la identidad colectiva. (GMH, 2013, págs. 269-270)

En esta definición caben los actos de desprecio hacia las prácticas religiosas, culturales y a las características fenotípicas o afiliaciones políticas de las víctimas y sus comunidades. Se incluyen, asimismo, los estigmas, los señalamientos y las afectaciones al buen nombre y a la honra. También se añade a esta categoría la negación pública del crimen por parte del victimario y se la considera como un acto que agrava el daño. Pero, situar el daño moral en una sola dimensión puede generar la sensación de que los otros tipos de daños carecen de significado moral o que el daño moral en cuanto tal no tiene relación con otras categorías como las relacionadas con la perspectiva étnica y de género, afirmaciones con las que muy seguramente no estarían de acuerdo muchos sobrevivientes ni probablemente el mismo GMH.

Algo parecido sucede con los tipos de memorias en el capítulo V. Por ejemplo, las “memorias del sufrimiento”, como las llama el GMH (2013), están organizadas en dos partes: por un lado, aquellas que hacen énfasis en las historias personales de dolor y los modos en que la violencia ha desestructurado sus referentes geográficos y culturales; y, por otro lado, los relatos que se centran en la percepción que tienen los sobrevivientes de la figura del victimario y de sus acciones (pág. 331). Estas dos partes son desarrolladas en tres subtítulos que son

denominados del siguiente modo: “los rostros del sufrimiento”, “los horizontes del dolor y el terror” y “los rostros y las acciones de los actores armados”. Esta agrupación de testimonios parece ser congruente con la idea de que los sobrevivientes evocan de distintos modos sus sufrimientos, los cuales pueden ser identificados y examinados (pág. 329). Sin embargo, estas memorias están comprendidas dentro del eje narrativo y, por tanto, como lo mencioné anteriormente, al tratarse de testimonios sobre el sufrimiento, no hablan tanto de “lo que pasó”, sino de “lo que *les* pasó” a las víctimas sobrevivientes, esto es, de su experiencia del daño.

Esta precisión es importante porque, como lo señala el GMH (2013) en otro lugar, esto que *les* sucedió a las víctimas corresponde a experiencias traumáticas “que rompen abruptamente el curso de las vidas porque arrebatan la certidumbre de habitar un mundo conocido, y ponen en crisis las creencias, relaciones y, en general, todos los aspectos que son fuente de sentido y de soporte para la existencia” (pág. 267). Tal fragmentación de sentido es característica de la mayoría de testimonios que trae a colación el capítulo en estos apartados y, a la vez, genera dificultades a la hora de identificar los aspectos de estos relatos que llevaron al GMH a situarlos bajo tales subtítulos y no bajo otros. En “los rostros de sufrimiento” (págs. 331-335), por ejemplo, el informe trae a colación los testimonios sobre la pena moral del papá de los Vargas [dos ebanistas torturados y desaparecidos en 1990] y de María Antonia Fince. Estos relatos son llamados “memorias emblemáticas”, pues provienen de la interpelación que estas dos personas despiertan en quienes ven cómo viven su dolor en silencio. Luego, en el informe se habla acerca de dos testimonios de lo que denominan “memorias del adiós”, que son relatos de familiares cuyos seres queridos se despidieron de ellos justo antes de ser llevados al suplicio. Por último, presenta dos testimonios, uno sobre el aturdimiento de dos testigos presenciales de la tragedia de Bojayá, y otro sobre la comunidad de memoria que conformaron los familiares de los asesinados en la masacre de la Rochela. Si bien puede decirse que lo que vincula a estos testimonios es el hecho de que muestran distintos rostros del sufrimiento, queda la duda de si acaso no lo hacen también muchos otros testimonios traídos a colación en los demás subtítulos como, por ejemplo, el que más adelante narra las súplicas de un joven torturado y asesinado en la masacre de El Salado (pág. 336).

La dificultad de trazar límites entre tipos de daños y memorias es reconocida en algunas de las páginas de *¡Basta ya!* En la introducción del capítulo IV, el GMH dice lo siguiente: “Esta agrupación no desconoce la profunda interacción y las tenues fronteras entre unos y otros daños” (GMH, 2013, pág. 259). Más adelante, en la introducción del capítulo V, se advierte cierta preocupación por los efectos que puede traerle al GMH el hecho de subsumir en categorías las narrativas que hablan de las experiencias de las víctimas (pág. 329). Y, también, M. Bello (2015) afirma: “todos estos ejercicios [de crear tipologías] resultan un poquito arbitrarios y esquemáticos”. Lo cual lleva a preguntarse: ¿Por qué, entonces, realizar un ejercicio taxonómico con los testimonios para acercarse a las experiencias de daño y sus

formas de recuerdo? Ante la arbitrariedad frente al carácter asimétrico del testimonio del daño que supone este ejercicio ¿por qué no haber procedido de otro modo?

Lo que al parecer condujo al empleo de esta estrategia tuvo que ver con la gran cantidad de testimonios ofrecidos por los sobrevivientes y con el intento de no excluir el aporte de ninguno de ellos en el informe general. Como lo afirma Bello (2015), cuando los sobrevivientes hablan de lo que les ocurrió hacen por lo general un inventario de pérdidas múltiples y de adjudicación de responsabilidades que es puesto en memorias igualmente heterogéneas, lo cual sugiere que la mejor forma de incluir estos aportes sin desconocer la multiplicidad y la pluralidad es mediante una tipología. Esta última es una estrategia del enfoque cualitativo de la investigación social que permite alcanzar un nivel de orden a partir del cual pueden inferirse conclusiones preliminares sobre la base de información recurrente. Esta información y esas conclusiones resultan ser muy valiosas porque contribuyen a sentar las bases de una reparación efectiva, la cual, según lo creo, sigue siendo una búsqueda en los escenarios de paz que se promueven hoy en día: sin una lectura clara de los tipos de daños causados en el marco del conflicto armado no podría lograrse una coherencia en el diseño, la aplicación y la evaluación del impacto de las políticas públicas que buscan la reparación integral de las víctimas (Bello, M. N. [Centro Nacional de Memoria Histórica], 2015).

Aunque los resultados obtenidos con esta estrategia son muy importantes porque han dado a conocer información sobre una terrible realidad que era ignorada por gran parte de la sociedad colombiana, no han sido pocas las observaciones que ha recibido *¡Basta ya!* por parte de los sobrevivientes que reclaman, por ejemplo, una mayor consideración y profundidad de casos particulares dentro de la perspectiva étnica y de género, o de la afectación a los integrantes del movimiento sindical y de hechos victimizantes en las regiones (Bello, M. N. [El Colegio de la Frontera Norte - El Colef], 2014). Estas observaciones hacen referencia al hecho de que el daño causado a determinados grupos de personas no fue atendido por el GMH, o no lo fue de manera suficiente, lo cual prefigura el trabajo del CNMH en los años siguientes a la publicación del informe general.

No obstante, en mi opinión, parte del reclamo de los sobrevivientes también está relacionado con la forma misma en que es tratado el testimonio del daño en dicha exposición taxonómica. Estos testimonios, en efecto, son vistos como “objeto que puede ser investigado” (Wills, 2011, pág. 117). A través de la clasificación en categorías, la investigación busca salvar los contenidos de los testimonios de la indeterminación en la que caen en tanto fenómenos de los acontecimientos traumáticos. Pero, a la vez, se pierde de vista en gran medida la forma misma en la que el testimonio del testigo moral hace dicha salvación de los fenómenos. Ésta es una forma narrativa en la que lo que *le* pasó al sobreviviente está conectado dialécticamente con su propia vida (en el recuerdo personal) y con su comunidad más próxima (en el recuerdo

compartido)¹⁰¹. Si bien la técnica investigativa que emplea el GMH permite identificar, agrupar y extraer información recurrente, el costo de este procedimiento es, como se podría decir desde una perspectiva benjaminiana, la destrucción del carácter concreto del objeto de percepción. En las tipologías, en efecto, el objeto particular concreto tiende a ser transformado en objeto particular abstracto para ser asemejado cualitativamente a los demás, lo cual conduce a un lenguaje abstraído de la singularidad que deja la sensación de que en estos capítulos IV y V, si bien se suministra información valiosa para el conocimiento de los impactos del conflicto, no se profundiza suficientemente en la manera en que el testimonio rescata la gravedad y la complejidad que comporta el daño moral y su recuerdo en cada caso particular.

¡Basta ya! trata de anticipar una réplica a la anterior observación cuando señala que la reconstrucción de memoria histórica que allí se propone “reconoce la heterogeneidad de los relatos y significados, que alude a la diversidad de sujetos y grupos que hacen memoria desde experiencias y contextos diferentes” (GMH, 2013, pág. 329). El informe acepta que hace generalizaciones pero insiste en la idea de que el reconocimiento de la heterogeneidad de los testimonios implica un rechazo a la condensación de relatos “bajo una sola lógica narrativa o marco explicativo, o atribuirles un sentido cerrado, fijo o inmutable” (pág. 329). No, obstante, si bien en el informe se admite que los relatos de los sobrevivientes tienen un carácter heterogéneo, la despersonalización que sufren no ayuda a aprehender el carácter concreto en el que se expresa dicha heterogeneidad. En efecto, cuando lo cualitativamente diferente es puesto en relación con un sistema de categorías cuya constitución se da con base en la recurrencia de contenidos, como el de la tipología de daños (capítulo IV) o el de memorias (capítulo V), su carácter singular hace que sea percibido como un elemento divergente, disonante y negativo. Lo que no se adecua a la categoría clasificatoria es considerado contradictorio. Y, en lugar de considerar esto contradictorio como un indicio de la no-verdad del sistema, se evita la indeterminación simplificando su significado concreto.

Quizá la técnica investigativa que empleó el GMH para estudiar y presentar los testimonios de los sobrevivientes tuvo como trasfondo la preocupación por alcanzar un público amplio de lectores concentrado en su gran mayoría en las ciudades. Este público urbano tiene un papel protagónico en las instituciones colombianas que puede notarse, por ejemplo, en lo determinante que resulta su voto en la elección del gobierno y en la constitución del legislativo. Pero, como no ha padecido el impacto del conflicto armado en la misma magnitud y proximidad que les ha tocado a las comunidades rurales e indígenas, ha sido un tanto indiferente frente a la gravedad de la guerra que se ha venido librando en el país. Para alcanzar la atención de estos lectores potenciales, no obstante, no bastaba sólo con garantizar la

¹⁰¹ Véase: apartado 1.2 de este trabajo: El testigo moral y la dialéctica del recuerdo.

reproducción gratuita de copias físicas y digitales de los informes de memoria histórica, dispuestas en bibliotecas públicas y plataformas digitales de acceso abierto. Además, se debían tener presentes las condiciones de recepción de esta población cuyo número iba en aumento. Lo cual puso entre la espada y la pared un trabajo como el desarrollado por el GMH, pues estas condiciones tienden a ser las que rodean la sensibilidad en las sociedades modernas, capitalistas e industrializadas, poco dadas a la distensión intelectual y a la reflexión que suscitan formas artesanales de comunicación como el testimonio. Las masas, reunidas por la atracción de las mercancías y de los espectáculos, son mucho más receptivas a aquellos objetos que estimulan en ellas una percepción onírica, inconsciente y táctil, mediante la cual se relacionan con la tremenda invasión de la tecnología en sus vidas cotidianas (Zamora J. A., 2020, pág. 146).

En mi opinión, la posición que asume el GMH al respecto parece ir en la línea benjaminiana de aprovechar el potencial revolucionario de los nuevos medios tecnológicos. En su ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica*, Benjamin (2021a) destaca las ventajas que pueden tener las técnicas del cine para lograr una captación menos irreflexiva del complicado entorno tecnificado:

Nuestras tabernas y calles en las grandes ciudades, nuestras oficinas y estancias amuebladas, nuestras estaciones de tren y fábricas parecían atraparnos irremediamente. Luego llegó el cine e hizo saltar por los aires este mundo carcelario con la dinamita de sus décimas de segundo, de modo que ahora tranquilamente emprendemos viajes de aventuras entre sus escombros dispersos. Con el primer plano, el espacio se amplía, con la cámara lenta, se amplía el movimiento. Y del mismo modo que la ampliación no consiste en un mero evidenciar lo que ‘de todos modos’ ya se ve de forma menos clara, sino que saca a la luz formaciones estructurales de la materia completamente nuevas, la cámara lenta no solo saca a la luz motivos conocidos del movimiento, sino que descubre en ellos otros completamente ignotos, ‘que no aparecen en absoluto como ralentizaciones de movimientos rápidos, sino que operan como movimientos extrañamente deslizantes, flotantes, no terrenales’. (págs. 98-99)

En analogía con este pasaje, puede decirse que la difusión de los medios masivos en Colombia ha atrapado la atención de los ciudadanos y la ha perdido en un laberinto de información y de publicidad de toda clase. Una parte no menor de los contenidos que se transmiten por estos medios se refiere al conflicto armado y sus impactos sobre la población civil. No hay una sola emisión de noticias en radio o televisión que no haga alusión a algún hecho victimizante. Frecuentemente los ejemplares de la prensa escrita relatan actos violentos relacionados con la guerra. No obstante, la abrumadora exposición a los medios no parece ser directamente proporcional al grado de interpelación que logra la transmisión de estos contenidos en la gente. Incluso, cuando, por ejemplo, una persona se dispone a escuchar un testimonio de un sobreviviente, transmitido o reproducido en algún medio técnico de

comunicación, su atención se ve socavada a causa de la proliferación, la interferencia y la seducción de otros contenidos ligados al consumo y al entretenimiento.

Frente a este panorama, *¡Basta ya!* puede ser visto como la propuesta de una forma estética (el informe de memoria histórica) que en el mundo técnico busca hacerle frente a la coacción y la dispersión de la atención de la ciudadanía en relación con los impactos del conflicto armado. En varias oportunidades, el GMH (2013) deja claro que el informe se presenta como un elemento de reflexión y de deliberación pública en la concurrida audiencia que han adquirido los diálogos por la memoria (pág. 14; 16; 28). Para ello, acude a una sensibilidad imbricada con la técnica, que tenga el potencial abrir espacios simbólicos a perspectivas diferentes, transgredidas y vulnerables con el fin de despertar la reflexión del habitante de la ciudad sobre la coacción de su entorno social. En este caso no son los primeros planos, el *zoom* o la cámara lenta lo que hace “saltar por los aires” el mundo carcelario de la información y la publicidad, sino la combinación de técnicas investigativas y expositivas como la elaboración de tipologías, el material fotográfico, las gráficas estadísticas, los mapas temáticos, la selección de fragmentos testimoniales y la consulta especializada de fuentes secundarias. Con estas técnicas el informe prepara el terreno para la reflexión, orientando la atención del lector, como hilo de Ariadna, por los entresijos del laberinto de información sobre el conflicto que pulula de manera desordenada, tendenciosa y tergiversada en muchos medios masivos de comunicación colombianos.

Esta forma artística puede ser vista como una acción revolucionaria en el sentido de que irrumpe en el entorno mediatizado y no lo hace encarnando la perspectiva del proletariado organizado ni la de la masa de consumidores, sino, como se señala en la Tesis XII *Sobre el concepto de historia*, la del *lumpen*, la del “oprimido que lucha” (Benjamin, 2021b, pág. 75). Es una forma de responder a la estetización de la vida política a la que tienden muchos medios de comunicación. Sin embargo, queda por ver hasta qué punto la forma estética que se configura en esta respuesta, si bien toma como punto de referencia al oprimido, logra captar lo que de concreto tiene su perspectiva.

Siguiendo a Benjamin (2007a), pienso que un trabajo de memoria histórica que busque apprehender críticamente este carácter concreto no puede constituir las categorías de su investigación a través de la extracción y sistematización del contenido común o recurrente que brinda su testimonio. Algo más consecuente con dicha pluralidad irreductible del testimonio podría ser una construcción emblemática (icónico-alegórica) que salve los fragmentos en su discontinuidad mediante la combinación especial de categorías configuradas a partir de extremos opuestos (págs. 230-231). Para ello, el investigador tendría que tener una mirada atenta especialmente a los detalles que, por minúsculos que sean, se resisten a entrar en el dominio de una clase o en la lógica que gobierna un sistema. Aunque la manera en que puede materializarse la construcción emblemática de un informe de memoria histórica o de otros parecidos es una tarea pendiente que no alcanzo a desarrollar en este trabajo, puedo decir

por ahora que en el caso de *¡Basta ya!* ningún detalle parece ser en extremo opuesto a la tentativa del GMH de hacer evidente lo que les pasó a los sobrevivientes para sentar las bases de una reparación efectiva, como el testimonio de aquel testigo para el cual su experiencia del daño es inefable e irreparable. Estos dos aspectos expresan la gravedad del daño que se le ha causado al sobreviviente y la razón por la cual dicha experiencia negativa guarda una asimetría respecto de otras experiencias.

Respecto al carácter inefable del daño, la perspectiva del testigo moral señala, justamente, que ante lo que le ha pasado al sobreviviente ha de guardarse una cuota de silencio. La inefabilidad del daño moral es parecida a los silencios musicales que se simbolizan en las partituras mediante figuras. En tales partituras la regla general es que cada figura musical represente la misma duración de una nota. Una redonda dura cuatro tiempos ya sea en una partitura de jazz o en el Concierto para piano n.º 2, op. 18 en do menor de Serguéi Rajmáninov. Pero, lo que significa un silencio en un lugar particular de la melodía sólo puede apreciarse en el contexto general de la obra. Por más que un silencio de corchea represente el mismo octavo de valor de la redonda en todas las partituras musicales, el significado que tiene en un género especial, en una obra específica e, incluso, en un momento dado de una melodía, es muy diferente a lo que puede significar en otros casos. En la configuración única que se forma entre el particular y el contexto general, esto es, en su concreción, reside el significado que tiene un silencio en la obra musical.

Análogamente, aunque sean recurrentes ciertos elementos en la descripción que hacen los sobrevivientes de sus pérdidas y afectaciones, esto no implica que el daño tenga el mismo significado en cada una de las vidas de los testigos asociados a un tema específico. Si bien es cierto que en los testimonios de los sobrevivientes aparecen elementos recurrentes y temas comunes, estos contenidos giran en torno de una experiencia muy particular y que muchas veces llega a ser inefable para quien la sufre. Para la víctima sobreviviente el daño moral se prolonga en el tiempo, reactualizándose de una manera dolorosa, abriendo hiatos y dejando vacíos que fragmentan su relato. Estos vacíos y esos hiatos que, como lo muestra el primer capítulo de este trabajo, aluden a las secuelas traumáticas se convierten en aquellos silencios que la persona se guarda para sí en su testimonio, entre otras cosas, debido a que no es nada fácil hablar de algo que revelaría su dignidad destrozada, su humanidad perdida. El testimonio del daño es una forma de recuerdo personal que en su narración combina los fragmentos y los silencios de una manera única. Por esta razón, una estrategia taxonómica en la que se desarticule dicha combinación singular para extraer contenido informativo del relato conlleva a perder de vista el significado concreto del daño en la vida del sobreviviente. Como este último, además, está inserto de un modo único en tramas de relaciones humanas, también se perdería de vista el significado concreto que tiene la vida dañada del sobreviviente para la comunidad de memoria con la cual está relacionado generalmente de manera dialéctica.

Ahora bien, como también se puede observar en el primer capítulo, el carácter inefable del daño moral deja en el sobreviviente una estela de confusión, soledad y desconfianza. La víctima sobreviviente sufre a causa de lo que le ha pasado y, por ello, aunque no pueda concebir con precisión tal afectación, debido a que no la puede identificar claramente, sabe que su daño es grave y que la imposibilidad de comunicar dicha gravedad la separa de otras personas y le hace perder la esperanza en lo habitual del mundo humano. Por esta razón, el daño inefable también suele ser irreparable, lo cual sugiere que en la medida en que pueda ser comunicado habrá mayores posibilidades de ser reparado. Esto podría ser cierto, siempre y cuando no se pierda de vista que la potestad para darle sentido a la experiencia de daño le pertenece únicamente a la víctima sobreviviente y que es intransferible (Uribe Botero, 2019, pág. 159). Temo que al concebir el daño de una persona como un caso particular de una o varias categorías clasificadoras (aunque estas últimas surjan del universo de testimonios a través de un proceso de sistematización), termine siendo tratada la experiencia de sufrimiento desde una perspectiva ajena y extraña a la de la víctima. Si el sentido que puede dársele a dicho sufrimiento ya no reside en el testimonio del sobreviviente (en tanto particular concreto) sino que se desplaza a la tipología de daños, entonces es esta última la que de algún modo decide anticipadamente si con cierta medida puede o no repararse el daño. Al ser concebida su experiencia como un caso de una clase de daño, el sobreviviente pierde la prerrogativa de asignarle sentido a lo que le ha pasado. En el contexto de su propia vida personal y comunitaria, esto que le ha ocurrido puede ser mucho más grave de lo que dice un tipo de daño e incluso de lo que logra expresar la sumatoria de tipos de daños. Por esto, una medida de reparación basada en la precisión que hace del daño tal tipificación no sólo parte de una suerte de simplificación de su gravedad sino que, por ello mismo, puede dar por supuesta de antemano la reparación efectiva del daño, algo que tendría que ser decidido solamente por el sobreviviente y quizá no de una vez por todas.

Por supuesto, como lo señalé en el apartado anterior, la imposibilidad de puntualizar la dimensión del daño no implica que no deba cuidarse del que sufre, propender por la reparación integral y seguir explorando modos para acercarse a su experiencia. Aunque el daño concreto no pueda en sentido estricto ser determinado ni reparado, si se escucha con atención el testimonio del testigo moral se descubrirá que éste tiene la clave para interpelar a la sociedad y promover con ello acciones reparadoras. De hecho, como se observa en el primer capítulo, la interpelación puede ser mayor cuanto más grande es el desconcierto y la reflexión que suscita la narración del testigo moral en su escucha. Que lo que *le* ha pasado al sobreviviente sea un misterio puede incluso motivar la búsqueda de nuevas formas y medios testimoniales para acercarse a la comprensión de dicha experiencia. Asimismo, la imposibilidad de satisfacer el requerimiento de reparar el daño sin dejar de intentarlo podría despertar una mayor sensibilidad moral frente a la gravedad del mismo.

Sin duda, la clave que ofrece el testimonio del daño puede pasar desapercibida en un entorno técnico como el actual, en el que la exposición a la tecnología producida por la lógica

progresiva del capitalismo industrial y la vivencia del *shock* convertida en norma han condicionado la experiencia humana en tal grado que la ha hecho menos sensible frente a la gravedad del daño que sufren las víctimas sobrevivientes. El testimonio del daño contiene una forma narrativa que, como lo señala Benjamin (2018c), no tiene cabida en este mundo tecnificado (págs. 225-226). Lo cual no debería conducir, bajo las tesis del pesimismo cultural conservador, al intento de retornar a un estado de cosas que ya no está disponible para el hombre moderno, pues “¿de qué sirve todo el patrimonio cultural si la experiencia no nos conecta con él?” (2021, pág. 55). Tampoco se trata de tecnificar el lenguaje narrativo del testimonio, sino de ponerlo al servicio de la transformación de una realidad oprimida y dominada por el potencial destructivo de unos medios tecnológicos frente a los cuales los seres humanos no han sabido estar a la altura (pág. 58). En mi opinión, a esta transformación puede contribuir la apertura de espacios en el lenguaje del mundo tecnificado en los que pueda darse una experiencia (estética e histórica) plena, con la capacidad de incidir en la sensibilidad de la ciudadanía para que tenga lugar en ella la acogida de perspectivas concretas sobre el daño como la que ofrece el testimonio del testigo moral.

3.2.2 El GMH como agente de memoria histórica

Si los testimonios constituyen un objeto que puede ser estudiado, entonces cabe analizar cuál es el papel que desempeña el GMH en tanto sujeto cognoscente en dicho proceso de investigación. Pienso que este papel puede notarse en la dificultad que tiene *¡Basta ya!* para advertir el modo en que lo inefable e irreparable constituye un indicio de lo que se pierde con la taxonomía de daños y memorias. Con esta técnica, en efecto, el investigador ordena cualitativamente el material, preparando el terreno para hacer una interpretación objetiva del mismo. Sin embargo, en mi opinión, esta interpretación guarda un fuerte componente representacional que puede notarse en la actitud que con dicho ordenamiento asume el sujeto cognoscente. Si bien éste se deja instruir por el fenómeno, no lo hace como señala Kant “en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él le formula”¹⁰². Las preguntas que ordenan el contenido de los testimonios en “ejes narrativos” (¿Qué pasó?, ¿cómo se explica? y ¿cómo se recuerda?) y las “dimensiones” a partir de las cuales se pretende puntualizar los daños (individual, colectiva y diferencial), parecen encarnar la actitud de este juez que no asume la postura de un discípulo que escucha atentamente a su maestro, sino un papel activo en el proceso cognoscitivo que aborda (por no decir que doblega) con sus esquemas representacionales a su objeto de estudio.

¹⁰² Véase: *Crítica de la razón pura*, B XIII; Trad. Pedro Ribas, págs. 18

Ciertamente, la anterior manera de interactuar con los testimonios de los sobrevivientes ofrece la posibilidad de lograr una visión analítica de conjunto, y de plasmar dicha panorámica en un discurso sistemático y coherente. No obstante, en este proceso de sistematización cualitativa desaparece en gran medida la singularidad del testimonio y su carácter performativo. En las categorías que permiten ordenar el sistema son agrupados los particulares que tienen semejanza en algún aspecto, con lo cual se tiende a la abstracción. Debido a que en la abstracción del testimonio se rompe la relación concreta con el testigo, la asignación del criterio de comparación y la identificación de los particulares con su respectiva categoría son tareas que asume el investigador, cuya autoridad no proviene de la experiencia personal del daño sino de su capacidad analítica, de su trasfondo cultural y de su experticia académica. En un proceso inductivo/deductivo como el anterior ninguna categoría emerge limpiamente del objeto de estudio, pues mientras que la abstracción es propia del pensamiento del sujeto cognoscente, la concreción lo es del fenómeno estudiado. Por esta razón, la categorización de testimonios basada en sus mínimos comunes no reconoce la autoridad del testigo ni es una forma idónea para cuidar el carácter concreto de estos relatos.

Es este cuidado de lo concreto, en donde se expresa la inefabilidad de la experiencia del daño; es lo que reclama justamente el testigo moral de su escucha: en lugar de hacer informativo el testimonio del daño, la perspectiva de la víctima demanda una clara impronta testimonial en el trabajo de la memoria histórica. Más que una investigación analítica y sistemática, la tarea del agente de memoria histórica puede ser vista como la de un *traductor* que no se mueve tanto entre dos idiomas (aunque éste puede ser el caso), sino entre dos formas comunicativas: la *narración* del testimonio del daño y la *información* del informe de memoria histórica. La posibilidad de esta traducción incide, además, en la forma en que la configuración del artefacto de memoria histórica puede provocar una experiencia estética capaz de interpelar moralmente a sus destinatarios. Para Benjamin (2008), una mala traducción es aquella en la que, enfocándose en el lector más que en la obra misma, se busca transmitir el contenido informativo del original (págs. 119-120). Esta forma de proceder parte de las ideas según las cuales la traducción le presta un servicio a la obra y el traductor, en virtud de la fidelidad, debe tratar de hacer de su trabajo la copia más exacta del original en el otro idioma (pág. 124). Sin embargo, el significado de la obra original no se reduce a la información que ella puede brindar, pues en muchas obras dicho contenido esencial es algo oculto, misterioso y poético (pág. 120). La vida de la obra original, su aura histórica, tampoco permite captar el significado original en un sólo instante, de tal suerte que una traducción que pretenda ser copia del original fracasa en su propósito, debido a que no puede estar al alcance de los cambios que este último tiene en su desarrollo histórico (págs. 122-123).

Si lo que pone de manifiesto la traducción es el parentesco entre dos idiomas (o formas comunicativas), dicha relación no debe concebirse como la que se da inmediatamente entre el original y la copia (Benjamin, 2008, pág. 125). Este parentesco está formado por la relación que tiene cada lengua o forma comunicativa con el lenguaje puro, un tercer elemento superior

implicado en la traducción cuyo objetivo estriba en captar la esencia lingüística de las cosas mediante el nombre (págs. 125-126). Cada lengua contiene el germen del lenguaje puro, el cual se manifiesta por lo general en la intención del hablante (pág. 126). Esta intención no se reduce sólo a lo entendido en una palabra sino, sobre todo, al modo de entenderla: aunque en las palabras *Brot* y *pain*, lo entendido es lo mismo (pan), el modo en que la entiende un alemán (el pan como comida principal) es muy distinto del modo en que la entiende un francés (el pan como complemento) (pág. 126). Asimismo, ciertas frases pueden ser expresadas narrativamente e informativamente, haciendo alusión a una misma cosa, pero el modo de entenderlas en cada forma comunicativa resulta muy distinto. El idioma y la forma comunicativa son el contexto en el que el particular adquiere su significado concreto. Encontrar en la lengua a la que se traduce (o en la forma comunicativa) la intención lingüística que logre despertar el eco del original es la tarea del traductor (pág. 129). En una traducción del francés al alemán, por ejemplo, esta tarea no consiste en germanizar el francés, sino todo lo contrario: hacer más amplio el alemán, madurando en esta lengua el germen del lenguaje puro. En lugar de dominar la lengua del original con la lengua de la traducción, esta última ha de dejarse sacudir por aquella (pág. 135).

Lo anterior es una exigencia que aplica al trabajo de la memoria histórica en Colombia. Ante la diversidad del contexto lingüístico y cultural colombiano bien se puede hacer la siguiente pregunta: ¿En qué medida el trabajo del GMH ha permitido que las lenguas indígenas, criollas, romaníes y los dialectos típicos de cada región sacudan al castellano como lengua oficial de sus informes? Una pregunta similar puede realizarse también en relación con las formas comunicativas: ¿Hasta qué punto el GMH, en lugar de hacer informativo el testimonio, le da a la redacción del informe *¡Basta ya!* un talante testimonial? En relación con el primer interrogante, el informe general no le dedica mucha atención a los daños e impactos desde el enfoque ético, razón por la cual deja un vacío respecto del modo en que el testimonio del daño en la lengua propia del testigo interpela la lengua en la que se expresa *¡Basta ya!* (Morales Thomas, P. [Centro Nacional de Memoria Histórica], 2015). Ahora bien, en cuanto al segundo interrogante, de acuerdo a la primera parte de este capítulo puede decirse de *¡Basta ya!* que tiene un carácter testimonial que surge del intento de hacer de este informe un elemento de reflexión pública como respuesta a las demandas de justicia que hacen los sobrevivientes. Con todo, pese a que los testimonios de estos últimos son considerados como el pilar central del trabajo realizado por el GMH, *¡Basta ya!* no parece despertar por completo el eco del testimonio del daño en la forma comunicativa que emplea para el esclarecimiento de la verdad histórica del conflicto armado. Para el testigo moral hay una parte de su testimonio que se torna tanto más intraducible cuanto es más inefable. Me refiero a la experiencia personal del daño que el testigo moral conecta con su denuncia sobre la injusticia. La forma narrativa de su testimonio busca ser símbolo de aquello que no puede comunicar y, por tanto, exige de parte de su escucha una *cuota de silencio* respecto de su sufrimiento. No obstante, el informe tiende a transformar esta forma narrativa en un contenido informativo

que conecta con las demandas de justicia, lo cual le impide tener en cuenta tal exigencia a cabalidad.

En mi opinión, esta transformación busca hacer más entendible el testimonio del daño a los lectores potenciales del informe. Para ello, el GMH (2013) plantea una estrategia que puede seguirse en *Recordar y narrar el conflicto*: “la violencia tiene un efecto desarticulador que debe superarse complementando los testimonios fragmentados de las víctimas con elementos del contexto global” (pág. 40). Este contexto global corresponde a los referentes identitarios sociales, históricos y culturales que se relacionan con los sobrevivientes y sus comunidades. Debido a que estos referentes son diferentes (pues no es lo mismo ser campesino, indígena, hombre, mujer, adulto o niño), el GMH recurre a un enfoque diferencial para reconstruir la memoria histórica del conflicto. Este enfoque se deja ver en expresiones como la siguiente:

Las pérdidas, daños, transformaciones e impactos que causa la guerra, afectan de distinta manera a hombres, mujeres, niños y niñas. Este impacto diferenciado corresponde a sus particulares condiciones sociales e históricas, y a las significaciones que desde sus roles y posiciones sociales unos y otras atribuyen a los hechos. (GMH, 2013, pág. 304)

El contenido de la cita sugiere que la identidad de las víctimas sobrevivientes es una configuración que deviene de la combinación de aspectos asociados con las posiciones subordinadas que caracterizan sus modos de vida. En la intersección de características que describen lo que significa en una determinada comunidad “ser hombre o mujer”, “ser campesino o ciudadano”, “ser afro descendiente o indígena”, “pertenecer al estrato 3 o al 5”, por ejemplo, radicaría su identidad. La idea del GMH es valerse de las características que comportan estos roles y posiciones para superar la fragmentación que ha provocado la violencia y hacer comunicable la experiencia traumática del sobreviviente.

Sin embargo, el efecto desarticulador de la violencia es justamente lo que hace inefable la experiencia personal del daño. Si con elementos del contexto global se resanan las grietas de esta experiencia, entonces no se estaría guardando esa cuota de silencio que exige el testigo moral de su escucha. Si, a la vez, no hay una escucha atenta del testimonio del daño, no parecen estar dadas las condiciones para un diálogo con el sobreviviente. Lo que está de fondo en esta observación es la importancia de analizar en el enfoque diferencial la relación que en una persona puede darse entre su perspectiva como víctima y otras perspectivas. Es verdad que el impacto de la violencia es diferente si se le mira desde la perspectiva de las posiciones subordinadas que hacen parte de la identidad de la persona (género, edad, condición social, etc.). Pero, también es cierto que la identidad de la víctima sobreviviente queda fracturada junto con todos los referentes que la constituyen. El punto es que una persona puede declararse “campesino boyacense”, por ejemplo. Y, aunque comparta rasgos y características culturales con el campesinado de su región, esta persona es campesino boyacense *a su modo*. Con la experiencia de primera mano del impacto de la violencia lo que queda fragmentada

no es tanto la perspectiva campesina en general sino, el modo personal en que de manera concreta dicha persona vive su ser un campesino o una campesina. Por esta razón, tomar elementos de perspectivas generales como la anterior para superar la fragmentación de la experiencia concreta del daño puede conducir a atribuirle al testimonio de la víctima un sentido que le resulta ajeno.

Un riesgo similar se presenta en la exposición de las comunidades, organizaciones e iniciativas de memoria que hace *¡Basta ya!* al final del capítulo V. En este caso, la estrategia del GMH consistiría en resanar las grietas del recuerdo traumático del sobreviviente con elementos del recuerdo compartido de la asociación de víctimas que lo representa. Sin duda, todas estas iniciativas son muy importantes y valiosas para la sociedad colombiana, más cuando se hacen en medio del conflicto y en muchos casos sus integrantes arriesgan sus vidas en busca de verdad, justicia y reparación. Con todo, en estos procesos de construcción de memoria se suelen presentar tensiones y disputas por la memoria que en ocasiones son interpretadas a partir de la idea de que son típicas del antagonismo de identidades colectivas que luchan por posicionar en un marco compartido sus verdades sobre el pasado.

Esta lectura en mi opinión es desacertada, ya que no tiene en cuenta el efecto que causa el impacto de la violencia sobre el tejido social y la vida comunitaria. La tensión que surge en estos procesos de construcción de memoria no es una disputa entre posiciones identitarias definidas, pues de la experiencia del horror no quedan sino ruinas. Esta tensión por la memoria es característica, más bien, del intento de las personas de reparar los lazos rotos en su comunidad mediante la construcción del recuerdo compartido. Ocurre, sin embargo, que en este proceso emergen versiones que intentan integrar en un mismo relato el testimonio de varios sobrevivientes. Pero, como lo muestra la dialéctica del recuerdo, a estas versiones integradas del recuerdo compartido suelen resistirse los testimonios de aquellos sobrevivientes que consideran que dicho relato cuenta una verdad del pasado que no logra captar la gravedad de su daño. Aunque el GMH pudo haber notado esta tensión¹⁰³, llama la atención que en el informe general se muestran estos procesos de construcción de memoria de una manera armónica y bajo una visión integradora. El riesgo al que me he referido arriba radica justamente en que esta presentación que hace el informe deja escapar el hecho de que, si bien una agrupación puede conformarse porque sus integrantes comparten un sufrimiento debido a una misma causa, hay una cuota de dolor en cada sobreviviente cuyo significado moral solo puede hallarse en su experiencia personal e inefable del daño.

¹⁰³ Como lo señala Jaramillo Marín (2014), en el trabajo de campo realizado para el caso de Trujillo, el GMH se percató de las disputas entre las diversas organizaciones de víctimas por la representación legítima del pasado y el mantenimiento de las memorias de la comunidad (pág. 204).

Ahora bien, aunque la estrategia de recurrir a elementos foráneos del contexto socio-cultural o del recuerdo compartido de una asociación esté motivada por hacer más legible al lector las palabras de los sobrevivientes, el precio que se paga por ello es la subordinación del lenguaje narrativo del testimonio al lenguaje técnico del informe. Como lo señala Benjamin (2018), la información está reñida con el espíritu de la narración (pág. 231). Debido al contraste entre estas dos formas comunicativas habría que revisar hasta qué punto aquello que el testimonio del daño desea evocar narrativamente en el lenguaje puede ser despertado en los informes de memoria histórica en los que la información tiene un lugar prioritario. En todo caso, las posibilidades de que un trabajo de memoria histórica pueda llevar a cabo esta tarea del traductor (en el sentido benjaminiano) se disminuyen, si además de basar el esclarecimiento de la verdad histórica en contenidos informativos se piensa dicho trabajo más en función del lector potencial del informe que del testimonio del testigo moral.

Una cercanía no representacional, es decir, aquella que le da prioridad al significado del testimonio y no a la representación que de él puede hacerse el sujeto investigador, llevaría a reconocer que aquella narración del daño puede llegar a ser memorable, aunque ningún lector comprendiera con claridad lo que le ha pasado al sobreviviente, y pese a que, por tal razón, no estuviera en sus planes contribuir a su preservación en el recuerdo compartido. En palabras del autor:

Si, por ejemplo, su carácter [el de la obra original] exigiera que no pasase al olvido, dicho predicado no representaría un error, sino sólo una exigencia a la que los hombres no responden, y quizás también la indicación de una esfera capaz de responder a dicha exigencia: la del pensamiento divino. (Benjamin, 2008, pág. 121)

Este pensamiento divino no hace alusión, por supuesto, a la incursión de un ente trascendente en la historia humana. Tampoco busca transformar el testimonio del daño en un objeto cultural asociado al rito. Es, más bien, una forma de señalar las limitaciones del pensamiento representacional (lenguaje pos adánico) para nombrar lo inefable y preservar lo que se escapa a la intencionalidad de la consciencia. La irrepresentabilidad de la experiencia del horror que viven los sobrevivientes devela dicha limitación y, lejos de tecnificar el lenguaje, insta a las formas lingüísticas y comunicativas a buscar maneras de salvar de la insignificancia hermenéutica los fragmentos y las ruinas de la historia.

Como es bien sabido, Benjamin exploró la alegoría y el montaje, dos dispositivos estético-conceptuales¹⁰⁴ que, de acuerdo con la Tesis XVII, le brindan al materialista histórico la oportunidad revolucionaria de arrancar del *continuum* de la historia los fragmentos de un pasado oprimido (Benjamin, 2021b, pág. 79). Al yuxtaponer elementos extremos opuestos,

¹⁰⁴ Véase: nota al pie 53 de este trabajo.

estos dispositivos le permiten al pensamiento detenerse repentinamente en una constelación saturada de tensiones, como la que se forma entre lo voluntario y lo involuntario en el recuerdo personal, o la que emerge del encuentro entre lo continuo-uniforme y lo discontinuo-fragmentario en el recuerdo compartido¹⁰⁵. No se trata de subsumir el significado de la experiencia inefable del daño al sentido que una persona quiere atribuirle intencionalmente en su relato. Tampoco se trata de subsumir el testimonio de un sobreviviente a la manera en que una comunidad sostiene una percepción de sí a partir del recuerdo compartido de su pasado. Por el contrario, con una mirada atenta a los detalles más diminutos, estos dispositivos buscan liberar de la coacción hermenéutica estos fragmentos para poner de relieve las contradicciones que emergen cuando lo fragmentario se resiste a ser incluido como componente de una síntesis o de una clasificación más alta.

Ahora bien, cuando uno se acerca al modo de exposición de los capítulos IV y V de *¡Basta ya!*, por momentos pareciera que en cada tipología y eje narrativo se yuxtaponen con cierto matiz alegórico diversos elementos para evocar una imagen del pasado. Asimismo, la puesta en escena de materiales fotográficos, testimonios y análisis del GMH da la sensación que esta exposición toma la forma de un montaje. No obstante, no basta el traslape de fragmentos, si el criterio de combinación está basado en la búsqueda de continuidad entre ellos. Tampoco habría un lenguaje alegórico, si los fragmentos son presentados como casos de las categorías que fueron construidas mediante la abstracción de mínimos comunes. El punto en cuestión es que la discontinuidad es importante para poder salvar la experiencia fragmentaria del trauma de su insignificancia hermenéutica, una discontinuidad que, desde la perspectiva de Benjamin, la alegoría y el montaje buscan captar constelativamente en la superposición de materiales contrapuestos. Pero, esta salvación no se logra bajo la estrategia de superar la fractura de sentido de la experiencia traumática subordinando el significado que tiene esta última en sí misma al sentido que puede brindarle un contexto global.

Desde mi punto de vista, esta estrategia combinada con el enfoque taxonómico que se empleó para exponer los daños y las memorias de los sobrevivientes preparan el terreno para conectar las demandas de justicia de los sobrevivientes con el carácter informativo de sus testimonios, más que con sus experiencias de primera mano. Esto, en efecto, devela el talante testimonial del informe general en el que el GMH ha sido más un testigo político que un testigo moral, lo cual no le quita crédito a todo el trabajo que ha rodeado *¡Basta ya!* Ciertamente, no conviene pasar por alto la disposición que tuvo el GMH de buscar diversos escenarios y medios para no perder de vista la pregunta que le hacían los sobrevivientes cuando le ofrecían sus testimonios: “¿Qué vas a hacer con mi palabra?” (GMH, 2013, pág. 397). Como lo señala Bello (2020), bien pudo el GMH haber hecho un trabajo de expertos académicos que, como

¹⁰⁵ Véase: apartado 1.2: El testigo moral y la dialéctica del recuerdo.

lo indica Wills (2011), fuera concebido dentro de lo se llama historia como dato. Pero, la interpelación moral que les hicieron los sobrevivientes llevó al GMH a trascender un mandato legal que de acatarlo al pie de la letra habría hundido en el olvido las ruinas que la guerra colombiana había dejado y seguía dejando a su paso. El enfoque dialógico con el cual fueron elaborados los talleres de memoria en las regiones y otros artefactos audiovisuales como los documentales que acompañaron los informes de casos emblemáticos muestran que el GMH se ha esforzado por ser un escucha atento de aquellos testigos que le han pedido ser un testigo moral frente a su sufrimiento, guardando una cuota de silencio respecto de lo que les ha pasado¹⁰⁶. Responder a esta solicitud, sin embargo, no es tarea fácil, pues plantea el reto de hacer testimonial el trabajo de la memoria histórica en el sentido que lo propone el testigo moral. Este es un reto que se torna más agudo en un ambiente técnico y social como el nuestro, marcado por la tendencia a tecnificar el lenguaje, privilegiando la información sobre la forma narrativa del testimonio del daño. Pero, a la vez, es un desafío que constituye un elemento de actualidad pendiente de la poshistoria de *¡Basta ya!*, que reclama ser acogido y redimido en los trabajos que se siguen haciendo hoy en día sobre la memoria histórica del conflicto armado colombiano.

¹⁰⁶ Así lo muestra, por ejemplo, el documental *El testigo. Caín y Abel* sobre el trabajo fotográfico de Jesús Abad Colorado (Horne, 2018). En este audiovisual no sólo se ofrece el testimonio de Jesús Abad sobre su tragedia familiar, sino que, además, se hace un montaje de fotos, testimonios, conversaciones, música y reflexiones que buscan resaltar el modo en que este fotógrafo se ha esforzado por retratar el dolor de muchas víctimas sobrevivientes de la guerra colombiana. Las fotografías de espacios arruinados que dan testimonio del horror quieren evocar un pasado fragmentado que ha permanecido latente para aquellas personas con las que se encuentra años más tarde. Como lo muestra el documental, algunas de ellas interpelan al fotógrafo sobre las razones que lo llevaron a grabar sus rostros, pero se muestran agradecidas cuando perciben de parte de él un silencio respetuoso frente a lo que les ha pasado. Jesús Abad no hace fotografía solamente con el fin de informar unos hechos violentos. El fotógrafo persigue detrás de la imagen el relato concreto de testigos morales, esquivando sigilosamente la abstracción. Esto se deja ver en la manera en que escapa de la grandilocuencia indiferente a la singularidad de las personas que intentan entrar en el templo de Granada donde se oficiará un acto litúrgico por la paz: evadiendo el tumulto que confunde a todas las personas, logra saludar a Pastor Alape (jefe del Bloque Magdalena Medio y miembro del secretariado de las FARC-EP hasta el 2017) y lo increpa sobre la necesidad dar respuesta a las demandas de los familiares de un desaparecido por la guerrilla que aguardan en la entrada del templo. Esta sensibilidad por el sufrimiento concreto de los sobrevivientes también se ve reflejada en la cercanía que le ha brindado la amistad de aquellos que ha retratado en medio del desastre y con los que ahora comparte una misma perspectiva de vida. El trabajo de Jesús Abad no es el de un reportero de guerra, sino el de un testigo moral que guarda la esperanza de que termine la guerra colombiana para que quienes la han padecido en carne propia (como su tía) puedan dejar descansar los fantasmas que atormentan sus recuerdos traumáticos. Esta esperanza aparece veladamente en la historia que rodea su fotografía más surrealista: *La novia (Granada, 2000)*. Esta foto muestra una boda que se celebra en medio de la destrucción, como queriendo indicar una imagen onírica que expresa un deseo frustrado de felicidad que no parece ser posible en la vigilia del pueblo antioqueño. Lejos de suscitar odios y venganzas, Jesús Abad quiere cuidar en su trabajo dicha esperanza, por ínfima o irreal que pueda parecer, como diría Benjamin (2007), por mor de aquellos que carecen de ella (pág. 216).

4. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Este trabajo presenta un estudio sobre el significado moral del testimonio del daño en el informe *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. La pregunta principal que ha orientado esta investigación es la siguiente: ¿Qué tipo de testigo ha sido el GMH en *¡Basta ya!*? Esta pregunta surge porque llama la atención la importancia que el GMH le da a los testimonios de los sobrevivientes en la documentación que se ha propuesto hacer del conflicto armado colombiano. Sin duda, este enfoque constituye un gran aporte a los trabajos de memoria histórica que se han adelantado en el país. Pero, asimismo, despierta algunos interrogantes relacionados con el reto que implica esclarecer la verdad histórica de lo sucedido para contribuir a la reparación de las víctimas sobrevivientes a partir del testimonio de una experiencia que es difícil de contar, de escuchar y de comprender. Estas inquietudes pueden ser reunidas en tres grupos:

- ¿En qué consiste la experiencia de daño moral que recoge el testimonio del sobreviviente?, ¿cómo puede el testigo moral recordar su experiencia personal del daño? y ¿de qué modo se relaciona su testimonio del daño con el recuerdo compartido?
- ¿Qué tipo de reflexión moral es consecuente con la experiencia negativa y concreta de la víctima? y ¿cómo se relaciona dicha reflexión con las pretensiones de la memoria histórica de esclarecer el pasado traumático y de servir, a la vez, como un modo de reparación del daño?
- ¿Cómo se expresa la memoria histórica en el informe *¡Basta ya!*, ¿de qué modo son tratados los testimonios de las víctimas en este informe? y ¿hasta qué punto esta forma de acoger el testimonio del daño le permite al GMH ser un testigo moral más que un testigo político?

Sin la pretensión de cerrar la discusión sobre estos interrogantes, a continuación presento a modo de conclusión algunas respuestas que se derivan del presente trabajo y sugiero recomendaciones sobre nuevas perspectivas de investigación u otros aspectos para fortalecer la investigación realizada.

4.1 CONCLUSIONES

4.1.1 Testimoniar el daño y escuchar al testigo: el testigo moral

En cuanto al primer grupo de preguntas, cabe señalar que el daño que padecen las víctimas sobrevivientes constituye una experiencia negativa y concreta que, debido a su gravedad, llega a ser inefable e irreparable. Esta experiencia del daño es, si se quiere, una *experiencia de ausencia de experiencia* que suele estar acompañada de confusión, soledad y desconfianza. Episodios violentos e intensos como la tortura que padeció Améry suelen deshacer los referentes de sentido de la persona, dejando una estela de confusión que acompaña al sobreviviente durante mucho tiempo o para siempre. Esta confusión es característica de la experiencia traumática, la cual se reactualiza inadvertidamente despertando el dolor e impidiéndole al sobreviviente continuar su vida con normalidad. Por esta razón, el daño moral es irreparable. El dolor es, asimismo, una de las experiencias más privadas que pueden darse en una persona, razón por la cual quién lo padece no encuentra por lo general palabras para comunicar su sufrimiento a otros. De esta inefabilidad se desprende una enorme soledad que aumenta en la medida en que crece la desilusión del sobreviviente ante el desinterés o la indiferencia por parte de las demás personas frente a su dolor. Esta desilusión emerge de la falta de confianza en aquellos (amigos, conocidos e instituciones) que, pudiendo hacerlo, no acudieron en su ayuda ni intentaron protegerlo.

Algunos sobrevivientes que padecen de esta experiencia de daño tienen la posibilidad y la disposición de dar testimonio de lo ocurrido. Sin embargo, quienes ofrecen este testimonio no lo hacen siempre haciendo los mismos énfasis. En el relato de un sobreviviente hay al menos tres aspectos involucrados: 1) información sobre los hechos, 2) una experiencia muy personal del daño, y 3) la denuncia de las injusticias cometidas. Unos sobrevivientes, como el testigo político, elaboran en su testimonio esta denuncia enfocándose en la información que pueden brindar sobre los hechos (lo que pasó), mientras que otros, como el testigo moral, conectan dicha denuncia primordialmente a su experiencia personal del daño (lo que *les* pasó). Para este último testigo es muy importante su experiencia de primera mano porque ella guarda una parte de la verdad que no es accesible a los demás: la realidad moral del daño, la desafortunada situación en la que se le provocó injustamente un sufrimiento que pudo haber sido evitado por sus perpetradores o por la sociedad. Puede suceder, no obstante, que el testigo moral se tropiece con que esta experiencia le resulta inefable e irreparable. Por esta razón, su testimonio del daño se encuentra a medio camino entre el silencio y la palabra, y entre el resentimiento y la esperanza: sabe que no debe callar, pero no puede contar todo lo que le ha pasado; si bien ha perdido la fe en la humanidad, siente que guardar silencio es un modo de abrirle la puerta al olvido.

Para que el testimonio del daño no caiga en el olvido se requiere de cierta complicidad por parte de su escucha. El testigo moral, en efecto, no quiere un interlocutor dispuesto a debatir, sino un escucha atento que se deje interpelar por el testimonio y, así, sea también testigo moral de su sufrimiento. Lamentablemente, la recepción del testimonio del daño suele estar acompañada de actitudes que intentan acallararlo o que son indiferentes. Estas actitudes son silencios negativos que agravan el daño y, con ello, se ponen del lado de la perspectiva del victimario. Con el objetivo de acallar el testimonio del sobreviviente, algunos victimarios intentan desaparecer pruebas, tergiversar la información y producir terror con la ejecución del acto mismo, de tal suerte que se ocasione una sensación de amenaza y una estela de incredulidad en quienes reciben el testimonio. Estas actitudes son reprochables y conducen en gran medida a un contexto comunicativo hostil que termina por quebrantar el vínculo entre el testigo y el escucha. Lo que dice el testimonio es percibido como una verdad incómoda, pues desafía convicciones y seguridades sobre el presente-dado. Para contrarrestar esta incomodidad, se suele reaccionar con una indiferencia que es alimentada por la disposición voluntaria a ignorar las circunstancias que rodean el daño. Esta indiferencia es un silencio negativo que puede ser promovido por los ciudadanos de a pie y sus instituciones. Como parte de la perspectiva de tercera persona, tal indiferencia también podría alcanzar a la academia, a la investigación en las ciencias históricas y sociales e, incluso, al trabajo de la memoria histórica.

Sin embargo, la ignorancia voluntaria que promueve dicha indiferencia parte de una ilusión que es cuestionable epistémica y moralmente. Pues aunque se prefiera mirar hacia otro lado, la experiencia traumática del sobreviviente revela una faceta de la realidad sin la cual toda verdad histórica sobre acontecimientos traumáticos quedaría incompleta e injustificada moralmente. Pero recordar el daño no es algo fácil de hacer y menos aún en un mundo como el actual: capitalista, industrializado y tecnificado. Como lo muestran varios textos de Benjamin, el precio que las personas han tenido que pagar por vivir en este mundo moderno ha conllevado a una pobreza extrema en experiencias comunicables. Los testigos y sus escuchas habitan un entorno saturado de estímulos shockeantes que son producto del enorme aparato tecnológico que ha sido creado en medio de relaciones de alienación social y de dominación contra la naturaleza. En este entorno no es lo concreto lo que tiene relevancia, sino lo abstracto; aquello cuyo valor residía en el uso y en la profundidad histórica ahora posee únicamente un valor de cambio sometido a las dinámicas de consumo. La sensibilidad que intenta sobrevivir en este ambiente no recurre al consuelo, la sabiduría y la solemnidad que antaño rodeaban la experiencia de morir. Por el contrario, dicha sensibilidad ha sido moldeada para hacer de la vivencia del *shock* un estilo de vida, de tal suerte que el sufrimiento propio y ajeno, siempre concreto, suele quedar por fuera de sus coordenadas. Si se tiene en cuenta el propósito del testigo moral, esta situación plantea la inquietud sobre cómo recordar el daño en un ambiente social que no parece ser adecuado para este tipo de recuerdos.

En mi opinión, el concepto de narración que desarrolla Benjamin (2018) en su texto sobre Léskov ofrece una clave para abordar este reto. Si bien la narración constituye una forma artesanal de comunicación, este concepto no persigue acríticamente el retorno a un estado de la experiencia arraigado en la tradición, ya que las condiciones materiales que hicieron posible dicho estado ya no están disponibles, ni pudieron evitar la crisis de la comunicabilidad de la experiencia que padece el mundo moderno. En lugar de eso, la narración quiere responder a esta crisis y lo hace con un especial interés en las experiencias más incommunicables de nuestro tiempo. Como lo señalé con anterioridad, para el testigo moral es muy importante testimoniar el daño que ha padecido en carne propia. Y como lo que quiere develar, en tanto agente del recuerdo, es sobre todo el significado moral de este daño, su testimonio reclama una forma narrativa que rescate la experiencia de una manera única, útil y sólida.

Atendiendo a la tensión entre lo voluntario y lo involuntario en el recuerdo personal del trauma, lo único en la narración hace alusión a una cercanía mimética, no-representacional, que no busca abstraer contenido informativo para comunicar algo que es inefable, sino que, por el contrario, quiere cuidar ese silencio de la experiencia del daño en la singular combinación de nombres, signos y gestos. Lo útil, por su parte, se refiere a una orientación hacia lo práctico mediante la cual el testigo moral puede interpelar a su escucha. Lejos de fundamentar o justificar algún principio moral, la narración del daño quiere provocar desconcierto y reflexión. Escuchar la narración del horror por cuenta de quién lo ha vivido personalmente desacomoda, en efecto, las convicciones que se tienen de la vida y del mundo, e invita a pensar en las implicaciones que tiene lo narrado en cuanto a la legitimidad moral del presente-dado. Lo sólido, finalmente, está relacionado con el deseo de conservar la narración del daño en el recuerdo que se comparte comunitariamente. Esta conservación, no obstante, no presupone una síntesis en la que queden integrados en una versión oficial del recuerdo compartido el testimonio del testigo moral junto con otras memorias. La narración tampoco sirve al propósito de preparar el terreno para dicha integración, sino que, al cuidar del carácter concreto de la experiencia del daño, devela críticamente el contraste entre lo continuo-uniforme y lo discontinuo-fragmentario en la constitución del recuerdo compartido. Sin duda, esto marca el talante del testigo moral en tanto agente del recuerdo: si bien quiere que su testimonio sea relevante en la forma en que las comunidades recuerdan su pasado traumático, no desea que sea integrado en alguna versión oficial, pues le preocupa que esta integración conlleve a clausurar su significado moral para el presente.

4.1.2 La memoria histórica frente al daño moral

El segundo grupo de preguntas está relacionado con el trabajo de la memoria histórica en contextos en los que ha habido daños morales. Con Benjamin (2016) puedo decir que la memoria histórica, más que una ciencia, es una forma de recordar el pasado con el propósito de criticar el presente (págs. 473 [N 8,1]). Por esta razón, la documentación que hace de acontecimientos traumáticos no pretende solamente esclarecer lo sucedido, sino que, además,

busca reparar el daño causado a las víctimas. No parece ser sencilla esta tarea, si se desarrolla a partir de la escucha de testimonios como los que ofrecen los testigos morales. Pues, para estos testigos es importante conectar sus denuncias y demandas con su experiencia personal de sufrimiento: no basta con que se cuente cómo fueron los hechos, sino más relevante aún es que se pueda decir algo sobre lo que se sintió haber estado allí con las consecuencias que eso les ha dejado en sus vidas. Y como esta experiencia personal llega a ser inefable e irreparable para el testigo moral, surge la inquietud sobre el modo en que la memoria histórica puede esclarecer el pasado y reparar el daño. En mi opinión, abordar este interrogante conlleva a pensar en un modo de reflexión moral que permita juzgar acontecimientos traumáticos y que sea consecuente con el carácter inefable e irreparable de la experiencia de la víctima. Debido a que esta experiencia es negativa y concreta, el camino más adecuado no parece ser el que proponen aquellas teorías normativas que ofrecen principios positivos abstractos para valorar la actuación humana en casos particulares. En lugar de eso, la reflexión moral reclama un cambio de enfoque mediante el cual se revise críticamente la adecuación o inadecuación de tales criterios normativos a partir de la moralidad fallida que devela la experiencia de sufrimiento.

Uno de los elementos que salen a la luz con este cambio de enfoque es la realidad moral del daño. Esta realidad hace alusión a un significado que no se agota en la descripción del hecho victimizante. El daño moral, en efecto, es un ultraje producido de manera gratuita, innecesaria e injusta por un perpetrador que bien pudo haberlo evitado. Lo cual pone al daño en el plano de las justificaciones morales, un ámbito en el que, si bien lo ocurrido puede explicarse acudiendo a las circunstancias que rodean el hecho victimizante, desde la perspectiva de la víctima resulta injustificable. Sucede, sin embargo, que para el victimario e, incluso, para algunos agentes de tercera persona, en ciertas ocasiones el daño no puede ser evitado y, por consiguiente, no se le puede atribuir responsabilidad moral al verdugo en las representaciones que se hacen del pasado. Una de estas situaciones se da cuando aspectos idiosincráticos como las emociones, las pasiones o los afectos obnubilan el discernimiento del agente, y lo llevan a confundir lo bueno con lo malo. Otra situación hace alusión a la determinación de ciertas estructuras sociales sobre la actuación del individuo, como sucede con la llamada “violencia legítima” en la que el victimario actúa conforme a lo que no está prohibido por la ley o por las instituciones a las que sirve.

Lo que es problemático en estas dos situaciones es que se confunde la cuestión de la existencia moral del daño y su justificación con la pregunta por la fuente del daño y su explicación. Esto lleva a considerar la realidad moral del daño no desde la perspectiva de la víctima, sino desde una especie de no-perspectiva que se centra sobre todo en las circunstancias que rodean la conducta del victimario (Uribe Botero, 2019, págs. 164-165). Lo cual no sólo soslaya la posibilidad de efectuar una reflexión moral cercana a la experiencia negativa y concreta de la víctima sobreviviente, sino que, además, desconoce la potestad de esta última para darle un

sentido moral a su propia afectación. En la primera situación, la no-perspectiva proviene de separar y de subordinar la emotividad a la racionalidad en la constitución de la agencia moral. Si, de acuerdo con tal posición racionalista, los aspectos idiosincráticos del victimario no hacen parte de su agencia moral, entonces tampoco lo harían, en el caso del sobreviviente, respuestas morales más emotivas que racionales, como los resentimientos de Améry. En la segunda situación, la no-perspectiva surge de desplazar la pregunta por la realidad moral del daño a la descripción de las dinámicas de un entorno social o legal específico. En esta descripción los ultrajes son vistos más como cadenas de eventos físicos concatenados procesualmente, y no tanto como actos dentro de un sistema moral. Esto oculta en el fondo las contradicciones en las que caen esos entornos sociales y legales, y, además, obliga al sobreviviente a aceptar injustificadamente la exculpación de la conducta dañina del victimario.

Otro elemento de la experiencia de la víctima que sale a la luz con el cambio de enfoque en la reflexión moral es la imprescriptibilidad del daño. Los resentimientos de víctimas como Améry surgen de la tentativa social de superación del pasado traumático que ponen punto final a las discusiones sobre lo ocurrido, pasan la página de la historia y proyectan la mirada hacia el futuro. Para el sobreviviente el daño moral no prescribe y se agudiza, toda vez que se impone manifiesta o soterradamente el perdón y el olvido. Por esta razón, no le convence la idea de que el olvido de su dolor sea necesario para lograr el progreso. Puede que el no mirar hacia el pasado promueva un avance más rápido en materia económica o técnico-industrial, pero este avance no se traduce necesariamente en un progreso moral de la sociedad. El crecimiento económico y el desarrollo tecnológico por sí mismos no logran transformar las relaciones de dominación que subyacen a ellos y que, de hecho, han conducido a la victimización. De ahí que los resentimientos del sobreviviente sean un sentimiento reactivo que planta resistencia a la neutralización del pasado que supone este tipo de progreso. En cuanto tal, estos resentimientos pueden tener una función muy importante para el trabajo de la memoria histórica que consiste en despertar esa suerte de desconfianza respecto de sí mismos que es importante para que una determinada comunidad no construya un presente ni proyecte un futuro sin tener en cuenta de qué modo el daño causado a las víctimas ha definido para siempre sus relaciones morales (Améry, 2013, págs. 161-162).

Ahora bien, si se tiene en cuenta que una reflexión moral consecuente con la experiencia de del sobreviviente es aquella que tiene en cuenta la realidad moral del daño y su actualidad, cabe indagar de qué manera estos dos elementos conllevan a revisar los presupuestos epistémicos del trabajo de la memoria histórica. Lo que señala la experiencia de la víctima del pasado traumático es que su realidad no se agota en la facticidad de los acontecimientos y que, además, las denuncias y demandas que de este pasado oculto se desprenden tienen vigencia para el presente. Por esta razón, la imagen del pasado que ofrece la memoria histórica debe establecer un diálogo entre el pasado oculto y el presente-dado con miras a redimir las injusticias y las frustraciones en la construcción de un presente posible. Desde la perspectiva del materialismo histórico de Benjamin, pueden notarse dos modos del recuerdo compartido

en que dicho diálogo, sin embargo, no se da. Estos dos modos son fantasmagorías de la rememoración que, como expresión de las condiciones materiales del tiempo actual, tienden a perder de vista que las obras humanas y los estilos de vida deben su existencia y su creación a un esfuerzo social que, además, hace que lleguen de determinadas formas hasta el presente (Benjamin, 2016, pág. 50).

La primera de estas fantasmagorías hace alusión a una mentalidad del presente en la que se hace una lectura retrospectiva, selectiva e, incluso, tergiversada del pasado, moldeada a partir del proyecto identitario del sujeto o de la comunidad que rememora. Mientras que el pasado oculto se suele mostrar como un punto de fuga externo (desconocido, no-intencional), la mentalidad del presente hace una representación del pasado desde un punto de vista interno, situado en el recuadro por la proyección de la conciencia, de un modo tal que obliga al sujeto a ver dentro del marco que ésta le impone. La segunda fantasmagoría consiste en una suerte de mentalidad del pasado muy en conexión con la idea de L. Ranke (1986) de evitar cualquier juicio moral o histórico con el fin de exponer el pasado tal y como fue (pág. 38). Bajo esta visión, la historia se convierte en un almacén de objetos inertes que no le dicen nada al presente. Si en la mentalidad del presente se ofrece una representación del pasado que neutraliza la construcción de un presente posible, en esta mentalidad del pasado se desconoce una parte de la verdad del pasado que va más allá de lo que fue y que espera redención: los proyectos frustrados de los vencidos de la historia, de los oprimidos, de las víctimas.

Ahora bien, aunque para esclarecer el pasado y reparar el daño es menester establecer un diálogo entre el pasado oculto y el presente-dado, no parece ser sencillo desarrollar esta tarea debido al carácter irrepresentable del horror. De la experiencia traumática sólo quedan ruinas y fragmentos que resultan ser repulsivos para las representaciones del pasado que persiguen una visión continua, ordenada y armónica de la historia. Por esta razón, la memoria histórica debe buscar una cercanía no-representacional para salvar tales ruinas y fragmentos del pasado en su discontinuidad. En este punto, el materialismo histórico de Benjamin se torna muy importante. Pues, para este último, la imagen (dialéctica) del pasado deviene como una determinación cualitativa del instante histórico que se produce cuando el pasado fragmentado se resiste a ser integrado en las representaciones que el presente-dado hace de él. El materialista histórico busca una experiencia única con el pasado en la que, arrancándole dichos fragmentos al *continuum* temporal, pueda rescatarlos de su insignificancia hermenéutica para el presente (Benjamin, 2021b, pág. 78). De este modo, cada fragmento deja de estar subsumido en la totalidad de una vida, de una época o de la historia; se libera de la coacción hermenéutica que le impone el contexto para formar constelativamente combinaciones únicas con otros elementos del pasado y del presente. En la imagen que brota fugazmente del encuentro de estos materiales contrapuestos, y que amenaza con desaparecer si el presente no se siente interpelado por ella, se da una experiencia plena del pasado que le permite al agente de memoria histórica, en tanto coleccionista de la historia y traperero que

asume la lucha del oprimido, reconocer la actualidad moral de un daño que reclama redención.

4.1.3 El GMH como testigo de la barbarie

Este reconocimiento está en estrecha relación con el tercer grupo de preguntas sobre el trabajo de memoria histórica realizado por el GMH. En efecto, llama la atención que el informe *¡Basta ya!* no considera los daños e impactos que ha causado el conflicto armado colombiano sobre sus víctimas como un pasado remoto, sino como una realidad anclada en el presente (GMH, 2013, pág. 16). Si se tiene en cuenta que esta realidad obedece ante todo a la realidad moral del daño, podría decirse que la memoria histórica en este informe presenta un carácter testimonial, poco reconocido y que, en mi opinión, se torna relevante hoy en día ante las dudas que embargan a la sociedad colombiana sobre cómo recordar su pasado traumático. Para analizar la forma en que se manifiesta este carácter testimonial, llevé a cabo una lectura en clave benjaminiana de *¡Basta ya!* como si fuera una obra de arte. Esta estrategia interpretativa me ha permitido ver en esta obra un fragmento del pasado cuyo significado, en tanto objeto histórico, no está clausurado sino que tiene una actualidad pendiente. Asimismo, me ha brindado la posibilidad de examinar el trato que ha recibido el testimonio del daño en la experiencia estética que este informe ha querido provocar en sus lectores con el fin de interpelarlos y moverlos a la reflexión.

En cuanto a los elementos de actualidad pendiente que destacan el talante testimonial de esta obra, cabe señalar que la memoria histórica en *¡Basta ya!* se expresa como una respuesta sensible al sufrimiento que las víctimas sobrevivientes han querido compartir en sus testimonios. Esta respuesta puede notarse, en primer lugar, en la descripción que hace el GMH del ambiente tenso que rodea el mandato legal de documentar el conflicto armado. En medio de discursos que intentaban instaurar una verdad histórica del conflicto armado consistente con la legitimidad y la continuidad del proyecto político de defensa y seguridad democrática, el trabajo realizado por el GMH se muestra crítico frente al modo en que dicha pretensión relegaba al olvido las demandas de los sobrevivientes. Por tal razón, trasciende el mandato legal y, al hacerlo, se aparta también de la intención de realizar un trabajo academicista (historia como dato) alejado de la realidad del que sufre. Este trabajo quiere atender a la lucha de los sobrevivientes por una verdad histórica del conflicto armado que ante todo sea una verdad moral. Para, ello se propone realizar artefactos de memoria histórica con una impronta testimonial.

Dentro de estos artefactos se encuentran los estudios de caso que se realizaron en las regiones. Como es bien sabido, estos estudios junto con los informes temáticos antecedieron la redacción del informe general, lo cual plantea la inquietud sobre cómo habría que entender su relación con *¡Basta ya!* En mi opinión, si bien cada uno de estos informes ha brindado aportes substanciales para la redacción del informe general, no conviene tomarlos como si

fueran la materia prima de un todo conformado inductivamente mediante la abstracción de particulares. Esta visión, que parece estar comprendida en el balance que hizo el CNMH (2018) de estos trabajos, no tiene en cuenta que la impronta testimonial de los estudios de caso atiende más a la concreción que a la abstracción, pues concreto es el sufrimiento de los sobrevivientes. De hecho, pienso que el apelativo de “emblemáticos” que se le ha dado a estos estudios de caso es afortunado, si se tiene en cuenta que, como Benjamin lo muestra, el emblema hace alusión a una construcción icónico-alegórica que, en tanto forma de lenguaje, quiere salvar las ruinas y los fragmentos en su concreción y discontinuidad (García García, 2016, pág. 168).

La salvación de esta experiencia fragmentada ha sido importante para la expresión de la memoria histórica en *¡Basta ya!*, pues este informe también plantea la búsqueda de un presente posible que para la reparación y la reconciliación tome como punto de partida la perspectiva moral sobre el daño que ofrece la víctima sobreviviente. En contraposición a quienes estiman que dicho escenario obedece a una paz minimalista o intermedia, pienso que en *¡Basta ya!* hay apuesta por una paz maximalista. En esta última la relación entre la reparación del daño y la reconciliación de la sociedad no es inversamente proporcional; no sobrepone lo pragmático a lo moral, sino que considera que no hay un mejor camino para resolver los conflictos y reparar el tejido social roto por la guerra que encarando la verdad moral del daño. Cuanto más grave ha sido el daño, mayor debe ser el esfuerzo de la memoria histórica por develar el carácter moral de la verdad del pasado. Pues, de la atención a esta verdad moral depende en gran medida la reparación integral de los daños causados a las víctimas, la recomposición del tejido social y la garantía de no reincidencia.

Ahora bien, en cuanto a la experiencia estética que *¡Basta ya!* intenta provocar en sus lectores se puede afirmar lo siguiente: esta obra está elaborada en un lenguaje técnico, reproducida con medios tecnológicos, y orientada a una sociedad cuya receptividad está marcada por el condicionamiento que sobre la experiencia ha generado la producción técnico-industrial capitalista. Esta situación lleva a preguntarse por el modo en que son tratados los relatos de los sobrevivientes y el matiz que adquiere el talante testimonial de este trabajo de memoria histórica con dicho trato del testimonio del daño. De acuerdo con la forma en que se presentan los capítulos IV y V del informe, los daños y las memorias de los sobrevivientes son tipificados y organizados en taxonomías. Esta presentación sugiere que la forma en que fueron constituidas las categorías de análisis tuvieron más en cuenta los mínimos comunes que los extremos opuestos, los cuales sirvieron como común denominador para agrupar los contenidos de los testimonios.

Esta clasificación, sin embargo, choca de dos maneras con el significado moral del testimonio del daño: en primer lugar, la constitución de la categoría clasificatoria supone la transformación de los particulares concretos en particulares abstractos, lo cual resulta inadecuado frente al carácter concreto de la experiencia de sufrimiento con la cual el testigo

moral conecta sus denuncias y demandas. En segundo lugar, nada tan en extremo opuesto para dichas categorías como el daño moral inefable e irreparable. El testigo moral pide de su escucha cuidar de este silencio que evoca concretamente, en su discontinuidad, la gravedad del daño, la fractura de sentido de la *experiencia de ausencia de experiencia* que padecen los sobrevivientes. Por esta razón, no conviene, como lo propone cierta afirmación que acompañó el trabajo del GMH, superar la desarticulación que produce la violencia complementando los testimonios fragmentados de las víctimas con elementos del contexto global. Pues si no se cuida de ese silencio referido a lo que *le* pasó al sobreviviente, podrían hacerse lecturas inapropiadas de la dimensión del daño y de las posibles vías de reparación integral.

En mi opinión, este modo de tratar y presentar los testimonios de los sobrevivientes está relacionado con la preocupación por hacer su contenido más legible a una ciudadanía que hoy en día traza las coordenadas de su experiencia del mundo mediante formas técnicas de comunicación como lo es la información. Interpretando la tesis benjaminiana de la politización del arte como la apertura de espacios de expresión y de recepción sensibles a las perspectivas oprimidas y poco reconocidas por las sociedades modernas, pienso que esta apuesta del GMH tendría éxito, siempre y cuando no se conciba como una tecnificación del lenguaje, sino como la movilización del mismo en la transformación de la realidad tecnificada. No se trata de hacer informativo el testimonio del daño, sino de despertar su carácter testimonial en el lenguaje de los informes de memoria histórica con el fin de dignificar a las víctimas y de interpelar a la ciudadanía colombiana sobre las graves afectaciones que traen consigo sus prácticas violentas y sus relaciones de dominación. Sin duda, el trabajo realizado por el GMH ha avanzado en este propósito. *¡Basta ya!* muestra, en efecto, que el GMH ha sido un testigo frente a la barbarie del conflicto armado colombiano. Pero, al centrar la atención en la forma en que los sobrevivientes conectan sus demandas de justicia con el carácter informativo de su testimonio (y no tanto en la experiencia inefable e irreparable del daño), puede decirse que en el informe general el GMH ha sido más un testigo político que un testigo moral.

4.2 RECOMENDACIONES

Como se ha podido observar a lo largo del trabajo, la obra de Benjamin ha sido muy importante para abordar las preguntas de esta investigación. Por esta razón, conviene hacer algunas recomendaciones sobre la actualidad de su pensamiento en relación con el trabajo de la memoria histórica. Para empezar, no se puede desconocer que los escritos del autor giran en torno de constelaciones históricas muy específicas y que, por tal motivo, cualquier intento de actualización demanda analizar los límites y alcances que tendrían las posturas de Benjamin frente a las condiciones materiales de nuestro tiempo (Zamora Zaragoza & Maiso Blasco, 2021, págs. 41-42). Si bien es cierto que algunas propuestas —como el potencial revolucionario del cine para la transformación social mediante la innervación de la técnica en las masas— no

parecen haber resistido a los embates de la historia, de esta situación no debería desprenderse un derrotismo que cierre las posibilidades de aprender algo de la búsqueda del autor por responder de manera crítica a su tiempo. De hecho, en estas respuestas pervive una débil fuerza mesiánica cuya actualidad pendiente guarda la esperanza de ser redimida por las nuevas generaciones (pág. 42;49). En este sentido, si se tiene en cuenta que la teoría crítica es ante todo una crítica del presente y que este último tiende, además, a sepultar en el olvido aquello que recusa su continuidad y su legitimidad, recomiendo no clausurar la obra de Benjamin ni dar por obsoleto su significado histórico.

Una perspectiva de investigación que se abre con la actualidad del pensamiento de Benjamin se refiere a la forma en que hoy en día podría ser desarrollada la tesis de la politización del arte y de su vinculación con el arte autónomo. Aunque he propuesto en este trabajo una interpretación de esta tesis que ve en *La obra de arte* y en *El Narrador* caminos posibles de movilizar el lenguaje en función de la transformación de la realidad, debo reconocer que la postura de Benjamin en relación con la técnica no parece ser definitiva. El esclarecimiento de esta tesis aún en su propia obra es uno de los temas benjaminianos que quizá ha despertado en mayor medida las discusiones entre los estudiosos del autor. Pero, también, resulta relevante dicha tesis en los debates que están surgiendo sobre la manera en que las sociedades en transición deben recordar su pasado traumático. Por esta razón, si bien es recomendable un estudio concentrado en su obra sobre la relación de la técnica con el arte, también lo sería uno que explore dicha relación frente a la realización de trabajos de memoria histórica. Además de la pregunta sobre el modo en que un estudio de caso emblemático puede realizar una interpretación alegórica de los testimonios de los sobrevivientes, este estudio podría brindar herramientas para analizar el modo en que recursos más actuales como el montaje (literario o audiovisual) logra provocar experiencias estéticas capaces de salvar los fragmentos en su discontinuidad para mover críticamente la sensibilidad de la ciudadanía al reconocimiento de posiciones vulneradas y actores oprimidos.

Otra perspectiva de investigación que recomiendo profundizar desde el pensamiento de Benjamin es la que se enfoca en la tensión entre guerra y justicia que propone el capítulo III de *¡Basta ya!* La crítica que realiza el autor a la instrumentalización de la violencia por parte del derecho ofrece un punto de vista novedoso para examinar las contradicciones en las que ha entrado el sistema jurídico colombiano en el marco del conflicto armado. De estas contradicciones dan cuenta las víctimas de Estado, los crímenes de sistema, los abusos de la fuerza pública, las desapariciones y, en general, las diferentes modalidades de violencia en las que se han visto implicados los agentes estatales. Si se tienen en cuenta las intrincadas relaciones con la criminalidad que se han producido sobre la base del uso de la violencia para mantener el orden jurídico prevalente y la seguridad, conviene someter a crítica el concepto de derecho que ha acompañado los sistemas de justicia ordinaria, penal militar y penal canónica. Este concepto de derecho es uno de los aspectos que deberían entrar en transición

en un marco jurídico transicional como el aplicado en Colombia (Acosta López & Restrepo Saldarriaga, 2020, pág. 31).

Cabe, también, recomendar investigaciones relacionadas con la forma en que las comunidades de memoria tradicionales en Colombia llevan a cabo las construcciones de su recuerdo compartido ante casos de victimización en los que sus integrantes han participado de un modo u otro. Aunque estas comunidades llevan haciendo memoria desde hace mucho tiempo con sus propios dispositivos culturales, no son pocas sus dudas sobre el modo de desarrollar estos procesos de rememoración de su pasado traumático y, específicamente, sobre el lugar que debe dársele al testimonio del daño en esta construcción del recuerdo compartido. Si bien es cierto que la ruptura de sentido que produce el horror afecta la conservación de sus tradiciones y de su identidad, también lo es que el testimonio del daño se resiste a ser integrado a versiones del recuerdo que quieren darle continuidad de manera acrítica a costumbres y tradiciones pese a los cuestionamientos morales que pueden desprenderse de las demandas de las víctimas sobrevivientes a sus comunidades. Esta situación es característica de algunos pueblos campesinos y grupos étnicos que han codificado en dispositivos culturales formas de recuerdo para tramitar las afectaciones de la guerra. Estos son dispositivos de memoria que, no obstante, al decidir qué se reprime y qué se recuerda, comienzan a ser cuestionados por los mismos integrantes de dichas comunidades, sobre todo cuando aquello que se reprime tiene que ver con la legitimidad moral de ciertas prácticas comunitarias e, incluso, de su organización social (Morales Thomas, P. [Centro Nacional de Memoria Histórica], 2015).

Por último, conviene desarrollar la perspectiva de investigación que concierne a las condiciones de recepción y escucha del testimonio del daño en los contextos educativos de Colombia. Pues la guerra no sólo daña la vida de quien la padece en carne propia; aquellos que viven en un ambiente para el que el sufrimiento y la violencia se han vuelto parte de la cotidianidad de la vida sufren sus efectos en la constitución de su conciencia moral. En este punto llaman la atención los escritos benjaminianos sobre la pedagogía proletaria, ya que, como lo indica en uno de ellos, lejos de asumir supuestos psicológicos y éticos abstractos (como las concepciones absolutizadas de niñez, adolescencia, ser humano y ciudadano), una pedagogía crítica parte ante todo de la realidad concreta de las personas y de su situación social (Benjamin, 1989, págs. 109-110). En los contextos escolares privilegiados y vulnerables de Colombia —como los urbanos que marginan una parte de la población debido a su condición de pobreza y los rurales en los que sus estudiantes viven de cerca el conflicto armado— esta situación social está atravesada por relaciones de opresión y dominación que conviene someter a crítica.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Acosta López, M. d. (2017). Hacia una gramática del silencio: Benjamin y Felman. En C. d. Gamboa, & M. V. Uribe, *Los silencios de la guerra* (págs. 85-116). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Acosta López, M., & Restrepo Saldarriaga, E. (2020). Estudio introductorio. Derecho, violencia, crítica: dos variaciones latinoamericanas sobre "Por qué el derecho es violento" de Christoph Menke. En C. Menke, *Por qué el derecho es violento (y debería reconocerlo)* (págs. 7-49). Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Adorno, T. W. (1984). Meditaciones sobre la metafísica. En *Dialéctica negativa* (J. M. Ripalda, & J. Aguirre, Trans., págs. 361-405). Madrid: Taurus.
- _____. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (3 ed.). (J. Chamorro Mielke, Trad.) España: Taurus.
- _____. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (3 ed.). (J. Chamorro Mielke, Trad.) Madrid: Taurus.
- _____. (2005). *Dialéctica negativa*. (R. Tiedemann, Ed., & A. Brotons Muñoz, Trad.) Madrid: Akal.
- _____. (2013). *Introducción a la dialéctica* (1 ed.). (C. Ziermann, Ed., & M. Dimópulos, Trad.) Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Adorno, T., & Benjamin, W. (2021). *Correspondencia 1928-1940*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Allen, J. (2001). The place of negative morality in political theory. *Political Theory*, 337-363.
- Almanza Loaiza, T. (2022). *La dimensión moral del conflicto armado en Colombia. Una lectura a partir de Theodor W. Adorno*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (2 ed.). (E. Ocaña, Trad.) España: Pre-textos.

- Arendt, H. (2005). *La condición humana* (1 ed.). (R. Gil Novales, Trad.) Barcelona: Paidós.
- _____. (2007). Responsabilidad personal bajo una dictadura. En *Responsabilidad y juicio* (M. Candel, Trad., 1 ed., págs. 49-74). España: Paidós.
- _____. (2015). El totalitarismo en el poder. En *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad., 1 ed., págs. 531-616). Madrid Editorial: Alianza.
- Arendt, H. (2015a). Ideología y terror: una nueva forma de gobierno. En *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad., 1 ed., págs. 617-640). España: Alianza Editorial.
- Bello, M. N. [Centro Nacional de Memoria Histórica]. (02 de febrero de 2015). *Tipología de daños en perspectiva de Memoria Histórica. [Video]*. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de YouTube: https://youtu.be/3_4m8pFH2kI
- _____. [Centro Nacional de Memoria Histórica]. (02 de febrero de 2015). *Tipología de daños en perspectiva de Memoria Histórica. [Video]*. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de YouTube: https://youtu.be/3_4m8pFH2kI
- _____. [El Colegio de la Frontera Norte - El Colef]. (10 de noviembre de 2014). *Presentación del informe ¡BASTA YA!... Colombia: Memorias de Guerra y Dignidad. [Video]*. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de YouTube: <https://youtu.be/oFKI73gOgwc>
- _____. [La Vorágine Santander]. (03 de febrero de 2020). *Martha Nubia Bello y la experiencia de Memoria en Colombia durante Contrapunto 2020. [Video]*. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de YouTube: <https://youtu.be/9s6ABSY23Uw>
- Benjamin, W. (1989). Una pedagogía comunista. En W. Benjamin , *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes* (J. J. Thomas, Trad., págs. 109-112). Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (2006). Sobre el concepto de historia. En M. R. Mate Rupérez, *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- _____. (2007). Las 'afinidades electivas' de Goethe. En R. Tiedemann, & H. Schweppenhäuser (Edits.), *OBRAS. Libro I/Vol. 1* (A. Brotons Muñoz, Trad., 2 ed., págs. 123-216). Madrid: Abada Editores.
- _____. (2007a). El origen del Trauerspiel alemán. En R. Tiedemann, & H. Schweppenhäuser (Edits.), *OBRAS. Libro I/Vol. 1* (A. Brotons Muñoz, Trad., 2 ed., págs. 217-459). Madrid: Abada Editores.

- _____. (2007b). Sobre el programa de la filosofía venidera. En R. Tiedemann, & H. Schweppenhäuser (Edits.), *Obras. Libro II/Vol. 1* (J. Navarro Pérez, Trad., págs. 162-175). Madrid: Abada Editores.
- _____. (2007c). Doctrina de lo semejante. En R. Tiedemann, & H. Schweppenhäuser (Edits.), *OBRAS. Libro II/ vol. 1* (J. Navarro Pérez, Trad., págs. 208-213). Madrid: Abada Editores.
- _____. (2007d). Sobre la facultad mimética. En R. Tiedemann, & H. Schweppenhäuser (Edits.), *OBRAS. Libro II/ vol. 1* (J. Navarro Pérez, Trad., págs. 213-216). Madrid: Abada Editores.
- _____. (2008). La tarea del traductor. En *Ensayos Escogidos* (H. Álvarez Murena, Trad., 3 ed., págs. 119-137). México: Ediciones Coyoacán.
- _____. (2008a). Para la crítica de la violencia. En *Ensayos escogidos* (H. Álvarez Murena, Trad., 3 ed., págs. 169-201). Buenos Aires: Ediciones Coyoacán.
- _____. (2013). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (B. Echeverría, Trad.) Bogotá, D.C: Ediciones desde abajo.
- _____. (2016). *Libro de los pasajes* (1 ed.). (R. Tiedemann, Ed., L. Fernández Castañeda, I. Herrera, & F. Guerrero, Trads.) Madrid: Akal.
- _____. (2017a). Fragmentos de contenido miceláneo. En R. Tiedemann, & H. Schweppenhäuser (Edits.), *OBRAS. Libro VI* (A. Brotons Muñoz, Trad., págs. 13-296). Madrid: Abada Editores.
- _____. (2018). El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov. En *Iluminaciones* (págs. 225-252). Colombia: Taurus.
- _____. (2018). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En J. Ibañez Fanés (Ed.), *Iluminaciones* (J. Aguirre, & R. Blatt, Trads., 1 ed., págs. 23-40). Colombia: Taurus.
- _____. (2018a). Para una imagen de Proust. En J. Ibañez Fanés (Ed.), *Iluminaciones* (J. Aguirre, & R. Blatt, Trads., 1 ed., págs. 41-56). Colombia: Taurus.
- _____. (2018b). Pequeña historia de la fotografía. En J. Ibañez Fanés (Ed.), *Iluminaciones* (J. Aguirre, & R. Blatt, Trads., 1 ed., págs. 73-90). Colombia: Taurus.

- _____. (2018c). El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov. En J. Ibañez Fanés (Ed.), *Illuminaciones* (R. Blatt, & J. Aguirre, Trads., 1 ed., págs. 225-252). Colombia: Taurus.
- _____. (2018d). Sobre algunos temas en Baudelaire. En J. Ibañez Fanés (Ed.), *Illuminaciones* (J. Aguirre, & R. Blatt, Trads., 1 ed., págs. 269-306). Colombia: Taurus.
- _____. (2021). Experiencia y pobreza. En J. Maiso, & J. A. Zamora (Edits.), *La obra de arte en la era de su reproductividad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas* (J. Maiso, & J. A. Zamora, Trads., págs. 53-61). Madrid: Alianza editorial.
- _____. (2021a). La obra de arte en la época de su reproductividad técnica. En J. Maiso, & J. A. Zamora (Edits.), *La obra de arte en la era de su reproductividad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas* (J. Maiso, & J. A. Zamora, Trads., págs. 63-109). Madrid: Alianza editorial.
- _____. (2021b). Sobre el concepto de historia. En J. Maiso, & J. A. Zamora (Edits.), *Walter Benjamin. Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* (J. Maiso, & J. A. Zamora, Trads., págs. 65-81). Madrid: Alianza editorial.
- _____. (2021c). Fragmento teológico-político. En J. Maiso, & J. Zamora (Edits.), *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* (J. Maiso, & J. A. Zamora, Trads., págs. 83-84). Madrid: Alianza editorial.
- _____. (2021d). Eduard Fuchs, coleccionista e historiador. En *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* (págs. 145-199). Madrid: Alianza editorial.
- Bolle, W. (2014). Historia. En M. Opitz, & E. Wizisla (Edits.), *Conceptos de Walter Benjamin* (M. Belforte, & M. Vedda, Trads., págs. 527-590). Buenos Aires: Las cuarenta.
- Buck-Morss, S. (2013). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (1 ed.). (N. Rabotnikof Maskivker, Trad.) Argentina: Eterna Cadencia Editora.
- Canal Congreso Colombia. (23 de agosto de 2022). *Sesión plenaria Senado de la República. [Video]*. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de YouTube: https://youtu.be/d_h399OH_tQ
- Caruth, C. (1996). Introduction: The Wound and the Voice. En *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History* (págs. 1-9). United States of America: The Johns Hopkins University Press.

- Chávez G, F. (Dirección). (2013). *Que los perdone Dios. Memorias del paramilitarismo en Norte de Santander* [Película]. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de <https://youtu.be/G0FRMIy0Z2g>
- Claussen, D. (2016). Catástrofes civilizatorias, experiencia y teoría crítica de la sociedad. En J. A. Zamora, J. Maiso, & M. R. Mate Rupérez (Edits.), *Las víctimas como precio necesario* (págs. 15-32). Madrid: Trotta.
- CNMH. (2018). *La memoria nos abre camino. Balance metodológico del CNMH para el esclarecimiento histórico*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Comas, J. (10 de Mayo de 2005). Berlín inaugura el polémico monumento al Holocausto. *El país*. Recuperado el 2022 de octubre de 1, de https://elpais.com/diario/2005/05/11/internacional/1115762401_850215.html#?prm=copy_link
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. (28 de julio de 2022). *Hay futuro si hay verdad. Informe Final*. Obtenido de <https://www.comisiondelaverdad.co/>
- Corbí, J. E. (2012). *Morality, self-knowledge and human suffering. An Essay on The Loss of Confidence in the World*. New York: Routledge.
- Cruz, T. (2007). Urphänomen y su transposición: Benjamin y el idealismo goetheano. *Ideas y Valores*(135), 51-76.
- Díaz, J. A. (2012). ¿Existe el mal moral? En Á. Uribe Botero, & C. de Gamboa Tapias, *Fuentes del mal* (págs. 17-33). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Universidad del Rosario.
- Felman, S. (2017). El silencio de Benjamin. En C. d. Gamboa, & M. V. Uribe (Edits.), *Los silencios de la guerra* (E. von der Walde, Trad., págs. 29-84). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Freud, S. (1992). Más allá del principio del placer. En *Obras completas XVIII* (J. L. Etcheverry, Trad., 2 ed., Vol. 18, págs. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- García García, L. I. (2016). Alegoría y montaje en el trabajo del fragmento en Walter Benjamin. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2(2), 158-185. Obtenido de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/718>

- GMH & University of British Columbia. (2013). *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia. Obtenido de <https://centrodememoriahistorica.gov.co/recordar-y-narrar-el-conflicto/>
- GMH. (2011). *Justicia y paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?* Bogotá: Taurus/Semana.
- _____. (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Hegel, G. W. (2001). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Herrera, W. (2012). Sobre "¿Existe el mal moral?". En Á. Uribe Botero, & C. de Gamboa Tapias, *Fuentes del mal* (págs. 35-46). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hillach, A. (2014). Imagen dialéctica. En M. Opitz, & E. Wizisla (Edits.), *Conceptos de Walter Benjamin* (M. Belforte, & M. Vedda, Trads., págs. 643-708). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2018). *Dialéctica de la ilustración* (10 ed.). (J. Sánchez, Trad.) Madrid: Trotta.
- Horne, K. (Dirección). (2018). *El testigo. Caín y Abel* [Película].
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica* (1 ed.). (M. J. De Ruschi, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jaramillo Marín, J. (2014). El Grupo de Memoria Histórica. En J. Jaramillo Marín, *Pasados y presentes de la violencia en Colombia. Estudio sobre las comisiones de investigación (1958-2011)* (págs. 158-225). Bogotá, D.C: Pontificia Universidad Javeriana.
- JEP Colombia. (11 de julio de 2022). *Audiencia pública medida cautelar: Centro Nacional de Memoria Histórica. [Video]*. Recuperado el 5 de 10 de 2022, de YouTube: <https://youtu.be/5ITTS7w2zpw>
- John, O. (2016). Emancipación del valor de cambio respecto al valor de uso. Reflexiones para una teoría de la mercancía en la Obra de los Pasajes. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 2(2), 79-157. Obtenido de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/717>
- Juárez Avena, L. E. (febrero de 2020). Spleen y capitalismo en el Baudelaire de Benjamin. *Filosofía y Letras*(2). Obtenido de <http://revistafyl.filos.unam.mx/spleen-y-capitalismo/>

Kafka, F. (s.f). *Ante la ley*. Luarna.

Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento*. (R. R. Aramayo, & S. Mas, Trads.) Madrid: A. Machado Libros.

_____. (2006). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.

_____. (2007). *Crítica de la razón pura*. (M. Caimi, Trad.) Buenos Aires: Colihue.

_____. (2013). *Crítica del juicio*. Barcelona: Austral.

Kaulen, H. (2014). Salvación. En M. Opitz, & E. Wizisla (Edits.), *Conceptos de Walter Benjamin* (M. Belforte, & M. Vedda, Trads., págs. 1058-1122). Buenos Aires: Las Cuarenta.

Klemperer, V. (1995). *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1942-1945*. ePubLibre.

LaCapra, D. (2006). Introducción. En *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica* (T. Arijón, Trad., 1 ed., págs. 15-56). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2006a). Sobre el acontecimiento límite: una interpelación a Giorgio Agamben. En *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica* (T. Arijón, Trad., 1 ed., págs. 195-260). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2009). Historia y memoria. A la sombra del Holocausto. En *Historia y memoria después de Auschwitz* (M. Mayer, Trad., págs. 21-58). España: Personalía de Muchnik Editores.

Lanzmann, C. (Dirección). (1985). *Shoah* [Película]. Recuperado el 03 de marzo de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=NwZkxiNmLgI>

Leal, S. (01 de 07 de 2016). Píldoras para la memoria: cuando los paramilitares fueron aplaudidos en el Congreso. *Las2orillas*. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de <https://www.las2orillas.co/pildoras-para-la-memoria-cuando-los-paramilitares-fueron-aplaudidos-en-el-congreso/>

Levi, P. (2019). Si esto es un hombre. En *Trilogía de Auschwitz* (P. Gómez Bedate, Trad., 3 ed., págs. 31-245). Bogotá: Ariel.

_____. (2019a). Los hundidos y los salvados. En *Trilogía de Auschwitz* (P. Gómez Bedate, Trad., 3 ed., págs. 475-647). Bogotá: Ariel.

- Ley 1448 de 2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones (10 de junio de 2011).
- Ley 975 de 2005. Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdo (25 de julio de 2005).
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio* (1 ed.). (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Margalit, A. (2002). *Ética del recuerdo*. (R. Bernet, Trad.) España: Herder.
- _____. (2004). *The Ethics of Memory*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Mate Rupérez, M. R. (2003). En torno a una justicia anamnética. En J. M. Mardones, & Reyes Mate (Edits.), *La ética ante las víctimas* (págs. 100-125). Barcelona: Anthropos.
- _____. (2003a). Introducción. En *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política* (págs. 9-32). Madrid: Trotta.
- _____. (2003b). La memoria de Auschwitz. En *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política* (págs. 117-166). Madrid: Trotta.
- _____. (2003c). La autoridad del testigo. En *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política* (págs. 167-216). Madrid: Trotta.
- _____. (2003d). El testigo, entre la palabra y el silencio. En *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política* (págs. 217-240). Madrid: Trotta.
- _____. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- _____. (2008). *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. España: Anthropos.
- _____. (2008a). La ética política de los antiguos y la ética impasible de los modernos. En *La razón de los vencidos* (págs. 91-162). Barcelona: Anthropos.
- _____. (2008b). La historia de los vencidos. En *La razón de los vencidos* (2 ed., págs. 163-235). Barcelona: Anthropos.

- _____. (2011). Memoria y justicia en Walter Benjamin. En J. A. Zamora, & Reyes Mate (Edits.), *Justicia y Memoria. Hacia una teoría de la justicia* (págs. 29-37). Barcelona: Anthropos.
- _____. (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid: Trotta.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the antinomies of tradition*. United States of America: Cornell University Press.
- Menke, C. (2020). *Por qué el derecho es violento (y debería reconocerlo)* (1 ed.). (M. Gualdrón Ramírez, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Morales Thomas, P. [Centro Nacional de Memoria Histórica]. (2 de febrero de 2015). *Basta Ya - Perspectiva diferencial de los daños*. [Video]. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de YouTube: <https://youtu.be/Kl3GB-bKsLM>
- Moreno Luzón, J. (2003). VÍCTOR KLEMPERER: Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1941 (I) y Diarios 1942-1945 (II), Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2003. 893 y 973 páginas. Traducción de Carmen Gauger. *Historia y Política*(10), 301-310.
- Nora, P. (1 de febrero de 2018). Entrevista a Pierre Nora: "El historiador es un árbitro de las diferentes memorias". (E. Erlij, Entrevistador)
- Noticias Uno. (16 de agosto de 2022). *Uribe solicitó reconstruir Centro Democrático con críticas a informe de Comisión de la Verdad*. [Video]. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de Noticias Uno - La red independiente: <https://youtu.be/cYEnNydXmXo>
- Oyarzun, P. (2016). Introducción. En W. Benjamin, *El Narrador* (págs. 7-44). Santiago de Chile: Metales pesados.
- Ranke, L. v. (1986). *Pueblos y Estados en la historia moderna*. Mexico: FCE.
- Rettberg, A. (2003). Diseñar el futuro: una revisión de los dilemas de la construcción de paz para el postconflicto. *Revista de estudios sociales*, 15-28.
- Reyes L, E. (28 de 03 de 2013). Polémica en Colombia por una serie sobre los paramilitares. *El País*. Recuperado el 28 de septiembre de 2022, de https://elpais.com/internacional/2013/03/29/actualidad/1364521266_909995.html

- Romero Cuevas, J. (2017). Constelación histórica y crítica del presente. Para un diálogo entre Walter Benjamin y Reinhart Koselleck. En F. O. Coves (Ed.), *Constelaciones* (págs. 167-184). Valencia: Pre-textos.
- Secretaría de Extensión - UNC. (18 de julio de 2017). "*Centros clandestinos de detención*" - *Episodio 3 - La Perla*. [Vídeo]. Recuperado el 03 de marzo de 2021, de YouTube: <https://youtu.be/CiuQssGhqII>
- Thiebaut, C. (2017). Daño y silencio. En C. d. Gamboa, & M. V. Uribe, *Los silencios de la guerra* (págs. 219-254). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Uribe Botero, Á. (2009). *Perfiles del mal en la historia de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- _____. (2019). La realidad del mal moral. En J. Ramos Arenas, *Discusiones filosóficas con Jorge Aurelio Díaz* (págs. 159-168). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vásquez Gómez, B., Orozco Vargas, J., Ardila, S., Rodríguez Sarmiento, H., & Posada Fernández, D. (2002). *El libro de los valores*. Bogotá: Casa Editorial EL TIEMPO.
- Wills, M. E. (2011). De la historia a la memoria histórica: los talleres y la dimensión participativa de la reconstrucción del conflicto. En V. I. (Ed), *Construir paz : aportes desde la Universidad Nacional de Colombia. Cátedra Manuel Ancizar segundo semestre de 2009* (págs. 109-120). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Zamora Zaragoza, J., & Maiso Blasco, J. (2021). Estudio introductorio. "Un equilibrio entre el ser humano y su sistema de aparatos". Arte, técnica y experiencia en Walter Benjamin. En W. Benjamin, *La obra de arte en la era de su reproductividad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas* (págs. 9-52). Madrid: Alianza.
- _____. (2021a). Estudio introductorio. "... y ese enemigo no ha dejado de vencer". Aproximación al concepto político de historia en Walter Benjamin. En W. Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* (J. A. Zamora, & J. Maiso, Trads., págs. 9-62). Madrid: Alianza.
- Zamora, J. A. (1999). El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. W. Adorno. *Taula, quaderns de pensament*(31), 129-151. Obtenido de <https://raco.cat/index.php/Taula/article/view/71128>
- _____. (2008). Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin. En G. Amengual, M. Cabot, & J. L. Vermal (Edits.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martín Heidegger* (págs. 83-138). Madrid: Trotta.

- _____. (2010). La provocación de las víctimas. A vueltas con la filosofía de la historia. En A. Sucasas, & J. A. Zamora (Edits.), *Memoria-Política-Justicia. En diálogo con Reyes Mate* (págs. 109-128). Madrid: Trotta.
- _____. (2011). Memoria e historia después de Auschwitz. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*(45), 501-523.
- _____. (2020). El arte como lugarteniente de la liberación bloqueada: TH. W. Adorno ante la tesis benjaminiana de la politización del arte (Parte I: W. Benjamin). *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* , 139-174.