

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres con motivo de la celebración de sus 70 años

LA VERDAD NOS HACE LIBRES

Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

EDITORES

Miguel Giusti

Gustavo Gutiérrez

Elizabeth Salmón



Capítulo 36



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (editores)

© Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Gisella Scheuch, sobre la base de la escultura *Logos*, de Margarita Checa, fotografiada por Alicia Benavides

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-08108

ISBN: 978-612-317-114-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500583

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

SENTIDO PROFÉTICO Y MEMORIA. ELEMENTOS PARA PENSAR LA INJUSTICIA

Gonzalo Gamio Gehri, Pontificia Universidad Católica del Perú

Que la historia humana tiene un lado catastrófico constituye un hecho del que no podemos dudar. Guerras, hambrunas, diversas formas de exclusión y discriminación, además de epidemias, desastres naturales, así como otras clases de situaciones generadoras de daño o conflicto en el mundo natural o social. A lo largo de la historia, los seres humanos hemos construido y discutido diferentes herramientas para nombrar y enfrentar tales situaciones. La ciencia, la filosofía, la literatura y las religiones han desarrollado conceptos, metáforas y modos de actuar para interpretar y combatir el daño, bajo la premisa de que la exposición al daño constituye un rasgo ineludible de la condición humana.

En esta oportunidad, voy a examinar una de estas formas de considerar críticamente la catástrofe, un modo de pensar y actuar que hunde sus raíces en la tradición religiosa judeo-cristiana, pero que ha afrontado importantes desarrollos en la cultura secular: la *profecía*. Me interesa, en particular, explorar la conexión entre la actitud profética y la memoria de la violencia. La idea que anima este breve ensayo es que el sentido de injusticia que subyace al carácter y al propósito de los trabajos vinculados a la defensa contemporánea de los derechos humanos y a los procesos de justicia transicional requiere de una versión del «espíritu profético» de parte de los ciudadanos que se comprometen con estas causas en el espacio público. Es el caso de la labor de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, institución que presidió Salomón Lerner Febres, maestro y querido amigo cuya trayectoria, obra y ejemplo celebramos en este volumen.

1. EL SENTIDO PROFÉTICO FRENTE AL DAÑO. INJUSTICIAS Y FATALIDADES

Nuestro punto de partida es una distinción ética que resulta fundamental para cualquier comprensión de los asuntos de la práctica. Encontramos su formulación más reciente en el pensamiento de Judith N. Shklar, profesora de teoría política en Harvard hasta su muerte, acaecida en 1992. En *The Faces of Injustice* (1988), la autora sostiene que una de las tareas centrales de la filosofía política consiste en reconocer con claridad

la diferencia entre dos modos de catástrofe: la fatalidad y la injusticia. Las fatalidades son situaciones que producen daño personal o material que son provocadas por fuerzas no humanas. Un terremoto, por ejemplo, es un fenómeno natural causado por el movimiento de las placas tectónicas de la Tierra. Este movimiento puede provocar la destrucción de edificaciones en nuestras ciudades y aun producir la pérdida de vidas humanas. Frente a este tipo de dolorosas consecuencias podemos lamentarnos y, por supuesto, tomar medidas de prevención contra situaciones similares en el futuro. No tiene sentido, empero, asignar culpa a nadie, dado que ninguna voluntad humana ha intervenido en la generación de estos eventos.

La experiencia de la injusticia nos remite a otra clase de situación. Se trata de una forma de catástrofe que implica la participación de personas que toman decisiones que producen un daño inmerecido a otros. El modo de afrontar estas formas de daño entraña no solo lamentación y prevención, sino la asignación consciente de culpas y responsabilidades, a través del ejercicio de la crítica y la acción de los tribunales, así como el establecimiento de «mecanismos de no repetición» —para usar una expresión proveniente del lenguaje de la justicia transicional— en virtud de la forja común de reformas institucionales y políticas educativas. La injusticia puede ser prevenida, pero también revertida, a partir de la deliberación y la acción humanas.

De acuerdo con la argumentación de Shklar, saber reconocer la injusticia en el terreno de la práctica constituye una disposición ético-política que entraña una especial lucidez que resulta de suma utilidad para el ejercicio de la ciudadanía en las democracias. Se trata de desenmascarar aquellas formas de daño en las que el hecho de la injusticia se ve encubierto por la apariencia de fatalidad. Pensemos un momento en la discriminación por razones de género. Por siglos, muchas personas avalaron la exclusión de las mujeres del mercado laboral o del espacio público alegando que la condición femenina involucraba una serie de acciones asociadas con el «necesario» confinamiento de las mujeres en el ámbito doméstico; se condenó a las mujeres a asumir, por la fuerza, una posición de subordinación respecto del varón. Pero quien así piensa confunde torpemente dos planos nítidamente diferentes. El hecho biológico de poseer órganos sexuales femeninos no implica por sí mismo alguna dirección específica respecto del lugar de las mujeres en la sociedad, la distribución de roles y derechos, etcétera. La condición de desigual a la que se condenó a tantas mujeres no constituye una fatalidad, o un destino inexorable correspondiente a su «naturaleza». Se ha intentado disfrazar la injusticia con los ropajes del infortunio.

Podemos argumentar de modo similar en el caso del racismo. Las diferencias en cuanto a la pigmentación de la piel o la textura del cabello constituyen también un hecho biológico —correspondiente a las formas de adaptación del ser humano a espacios geográficos y a climas diversos— que no tiene conexión alguna con las

presuposiciones de orden valorativo que han pretendido legitimar la discriminación racial. La estigmatización social de personas con rasgos no europeos —por poner un ejemplo— constituye una forma manifiesta de injusticia. Las conductas racistas son inaceptables desde el enfoque y la cultura de los derechos humanos.

La profecía constituye una de las formas más potentes de denuncia de la injusticia. Originalmente, los profetas predicaron ante el pueblo de Israel con el fin de que este honrara su Alianza con Dios y cultivara una vida comunitaria armoniosa, basada en la práctica de la justicia y de la compasión. Esta Alianza sagrada repudia la violencia y condena la idolatría subyacente a la concentración de poder y a la acumulación indiscriminada de riquezas que no atiende a la situación de los pobres, los cuales ven recortadas sus libertades y planes de vida o afrontan la condena a una muerte prematura. El mensaje profético —inspirado en estos principios— desafió la autoridad de los más poderosos, e incluso confrontó a quienes ejercían el gobierno. La profecía invoca a un Dios que no desea la sangre de los sacrificios, sino que anhela justicia y misericordia para sus criaturas.

La rectitud no es solo un valor; es la parte de Dios de la vida humana, el riesgo de Dios en la historia humana. Quizás sea porque el sufrimiento del hombre es una mancha en la consciencia de Dios, pues donde Él se halla en peligro es en las relaciones entre el hombre y su prójimo. ¿O puede ser simplemente porque la infamia de un acto perverso es infinitamente peor de lo que somos capaces de imaginar? La gente actúa como le place, haciendo lo vil, abusando del débil, sin darse cuenta de que están luchando con Dios, agravando a lo divino, o que la opresión del hombre es una humillación para Dios (Heschel, 1973, pp. 74-75).

Abraham J. Heschel nos recuerda que, mientras Tácito aseguraba que los dioses sostienen la diestra del más fuerte y están de su lado en el campo de batalla o los debates en las asambleas, «los profetas proclamaron que el corazón de Dios se inclina por el más débil» (Heschel, 1973, p. 22). A Dios le inquieta el destino de los más pequeños y vulnerables de la comunidad, no así la situación de quienes detentan poder y gloria y cuentan con el reconocimiento que corresponde a su investidura y linaje en el contexto de un orden social jerárquico. Desde el magisterio espiritual de los primeros profetas hasta el anuncio del Reino expresado por el propio Jesús de Nazaret, resulta claro que el sufrimiento del pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero reclama una atención prioritaria por sobre la fortuna de quienes ejercen el poder u ocupan posiciones de privilegio en la comunidad política. La tradición profética plantea un importante giro en la comprensión de la historia, pues nos insta a examinarla *desde su reverso*. Se trata de observar los conflictos en los diferentes escenarios de la vida desde la perspectiva de las víctimas, de aquellos que los más poderosos consideran seres socialmente «insignificantes» o incluso «prescindibles».

Este giro es evidentemente contrario a la lectura tradicional que se hace de la historia universal, centrada en las gestas de los vencedores, o en complejos procesos estructurales. Por ejemplo, en Hegel y en Marx la historia se interpreta desde los conflictos políticos y económicos; Carlyle encuentra la sede de sentido de la historia en las acciones de los héroes. El mensaje de los profetas pone de manifiesto tanto la atención a los más débiles como la promesa de su liberación a través del trabajo de la justicia. Piénsese, por ejemplo, en el siguiente texto de Isaías:

Los humildes aún se alegrarán con Yavé y los más pobres quedarán felices con el Santo de Israel, pues ya no habrá más opresor. Habrá desaparecido el que se reía de todos y habrán sido eliminados todos los malvados, los que hacen condenar a otro porque saben hablar y les meten trampas a los jueces en el tribunal, y niegan, por una coma, el derecho del bueno (*Isaías*, 29, 19-21).

Esta mirada sobre la historia toma contacto con el ser humano concreto que en un tiempo y lugar específicos ve lesionados su cuerpo y su mente, ve bloqueados sus propósitos en la vida o ve recortada su libertad de elegir algún curso de acción potencialmente significativo. No se trata de una comprensión de la historia basada en procesos impersonales o en las hazañas de un colectivo que pueda ser concebido abstractamente (una nación, una clase, una tribu). La historia comprendida en la perspectiva profética es el drama de la injusticia perpetrada contra seres humanos de carne y hueso. La violencia constituye una forma expresa de injusticia. La violencia constituye un fenómeno humano, se trata de una forma de agresión que daña o altera sustancialmente las relaciones entre las personas. «Utilizamos la palabra “violencia”», dice Leszek Kolakowski, «solo en relación con las personas; solo las personas pueden ejercer y sufrir la violencia» (2001, p. 65).

Johan Galtung —estudioso de las llamadas «ciencias de la paz»— ha desarrollado una iluminadora descripción de las formas de violencia, en el contexto de una reformulación de la «analogía médica» planteada en el estudio de los conflictos humanos. En *Paz por medios pacíficos*, Galtung proyecta hacia los escenarios de la vida social el esquema de la medicina terapéutica y curativa: diagnóstico, pronóstico y *terapia*. La violencia es concebida como cualquier acción o circunstancia humana que produce daño sobre las personas y su entorno institucional. «La creación de paz tiene que ver, obviamente, con la reducción de la violencia (cura) y su evitación (prevención). Y violencia significa dañar y/o herir» (Galtung, 2003, p. 20).

El autor sostiene que si podemos reconocer en la situación violenta a un emisor o agresor, entonces estamos ante un caso de *violencia directa* (puede ser física o psicológica). Si no existe perpetrador personal identificable, lo que tenemos es *violencia indirecta o estructural*. La pobreza produce dolor y muerte prematura; no se trata simplemente de una «fatalidad», al estilo de un terremoto o la erupción

de un volcán, eventos en los que la acción humana no interviene explícitamente. La pobreza es fruto de un determinado modo de organizar la sociedad y de distribuir recursos y oportunidades. El recorte de libertades políticas dentro de un determinado régimen institucional tampoco es una fatalidad, es una injusticia. Galtung sostiene que la explotación y la opresión son formas de violencia estructural. La violencia estructural puede convertirse en caldo de cultivo (no necesariamente una «causa» en sentido estricto) para el ejercicio de la violencia directa. Pero existe una tercera forma de violencia, muy importante en la clasificación de este autor. Se trata de la *violencia simbólica*. Esta consiste en formas de daño que se expresan en las mentalidades, las creencias y los valores, y suelen convertirse en nefastos «sentidos comunes» que invitan a la violencia directa e intentan legitimar la violencia estructural. El racismo, el machismo, la homofobia y el odio religioso son formas de violencia simbólica que producen muerte y destruyen el tejido social.

La atención a las víctimas de la violencia en todas sus formas requiere de empatía y un estricto sentido de la injusticia. Exige de nosotros la capacidad de proyectarnos —en virtud del trabajo del intelecto y de la imaginación— en la situación del otro, con el propósito de *sentir con él*. Sin esta experiencia, la percepción de la injusticia permanece vacía o se revela imposible como tal. Reconocerme a mí mismo como potencialmente involucrado en las circunstancias dolorosas que atraviesa la víctima constituye una condición para actuar en su favor. Cualquier forma de solidaridad y compromiso con el otro requiere de la proyección empática como una operación básica de la vida ética (véase Rorty, 2000).

2. JUSTICIA Y ESCLARECIMIENTO DE LA MEMORIA

La profecía entraña una clara disposición a observar e interpretar el universo de las relaciones humanas, sus conflictos y circunstancias, en la perspectiva de la experiencia de la injusticia y las posibles formas de remediarla o prevenirla en la práctica. El mensaje de los profetas entraña asimismo una peculiar pedagogía ética y espiritual, que busca fortalecer y orientar críticamente el juicio y la sensibilidad de los miembros de la comunidad. En primer lugar, alerta en torno a los peligros que implica la concentración del poder en pocas manos, bajo la premisa de que solo Dios puede ocupar tal posición de poder. En segundo lugar, el mensaje profético recuerda la irreductible finitud humana, la fragilidad de sus propias capacidades y las limitaciones de lo que el ser humano puede producir y crear. La vida humana, sus prácticas y sus vínculos sustanciales están expuestos a la voracidad del tiempo y dependen del contacto con los otros. Es preciso discernir con lucidez las acciones y propósitos que son compatibles con nuestra condición de agentes finitos, seres capaces de entendernos y de expresarnos, pero inexorablemente llamados a la muerte. Resulta fundamental reconocer

la «medida correcta» en los diversos asuntos de la vida. En este punto la profecía guarda ciertas similitudes con las tragedias de Esquilo y Sófocles.

El ejercicio de la profecía necesita del cuidado de una extraña virtud, la *parrhesia*. Ella consiste en la disposición valerosa a decir la verdad en situaciones adversas, incluso en circunstancias de riesgo extremo o de abierta hostilidad contra el emisor. Pensemos en la actitud de Juan el Bautista frente a Herodes, o consideremos la confrontación de Jesús y Pilatos antes de la Crucifixión. En ambos casos, los personajes en cuestión decidieron «decirlo todo» (precisamente *parrhesia* viene del griego *pas*, que significa «todo», y *rhesis*, que significa «habla»), desafiando las posiciones de poder de las autoridades constituidas, en un contexto en el que sus vidas corrían peligro. El cuidado de esta virtud requiere coraje —posiblemente llevado a su radicalidad— y una particular lucidez para identificar la injusticia y denunciarla sin reservas ni atenuantes.

El sentido profético constituye una creación cultural que tiene sus orígenes en la tradición judeo-cristiana —en su legado literario y religioso—, pero ciertamente no se agota en ella. La profecía ha asumido una forma secular en clave de crítica social y cultural, preservando buena parte de sus motivos ético-políticos e incluso los elementos básicos de la estructura de su discurso (véase Walzer, 1998, capítulo III; 1993, Introducción). Es el caso de los escritos de Walter Benjamin, el filósofo que ha defendido desde el terreno mismo de la teoría de la cultura la idea de leer la historia desde la perspectiva de los débiles. Recordemos la novena tesis de su obra *Sobre el concepto de historia*, en la que reivindica —de la mano de una interpretación del cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee— la idea de que el ángel de la historia, si bien vuela hacia el futuro (hacia el «progreso»), no puede apartar la mirada del pasado, en el que se van acumulando los cadáveres y los escombros que los «vencedores» han dejado atrás.

En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. *Este* huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 2005, p. 24).

Benjamin sostiene que la narración de las injusticias perpetradas en el pasado puede recoger efectivamente el hecho de la violencia, así como las exigencias de verdad y reparación que plantean las víctimas. El relato del sufrimiento inocente no es mera «información» ni «noticia», constituye el testimonio de una huella en la historia de lo humano; ese relato solicita la escucha atenta del prójimo. «La información», escribe el autor, «cobra su recompensa exclusivamente en el instante en que es nueva. Solo vive en ese instante, debe entregarse a él, y en él manifestarse. No así la narración

pues no se agota. Mantiene sus fuerzas acumuladas, y es capaz de desplegarse pasado mucho tiempo» (Benjamin, 1991, pp. 117-118). La narración combate la tiranía de la novedad, para dejar constancia de aquello que no debe ser olvidado.

La narración visibiliza la condición de las víctimas, pues reconstruye la memoria de su dolor y actualiza sus demandas de justicia en los escenarios de la vida pública. El propósito de hacer memoria no es solo sancionar a los perpetradores de crímenes contra la vida y reparar a quienes han padecido injustamente situaciones violentas, sino también extraer lecciones importantes sobre cómo evitar que circunstancias similares tengan lugar en el futuro. El trabajo de la memoria somete a examen la responsabilidad de las personas, y de la comunidad en general, frente a hechos de violencia y exclusión que pudieron haberse evitado. Las comunidades deben aprender a reconocer las condiciones estructurales y culturales de los conflictos violentos, y procurar prevenirlas a través de la deliberación y de acciones coordinadas al interior de espacios comunes.

¿Por qué resulta necesario someterse a este examen? Porque la vida de una sociedad no puede entenderse como se entiende el mecanismo de relojería o el movimiento de los astros, regidos ambos por leyes causales, necesarias, determinadas e impersonales; no es, pues, explicable en términos de meros *hechos naturales*. Por el contrario, la existencia humana y sus dimensiones cultural e histórica nos conducen, más allá de las leyes físicas y las relaciones de causa-efecto, al «reino de la libertad», y por ende de la responsabilidad; en efecto, la convivencia humana se ofrece, por encima de todo, como un tejido de relaciones entre *personas concretas*, dotadas todas ellas de una historia singular, en la que de modo inextricable se enlazan las conductas de un pasado inalterable, las preocupaciones del presente, y las ilusiones y proyectos del porvenir. Seres dotados de una libertad situada, los hombres impregnan esta dimensión de su vida en sociedad y así se sustraen al papel de meros espectadores de un relato que los desdén, dentro de una historia carente de sentido (Lerner Febres, 2002, p. 21).

En ocasiones, el impulso de hacer memoria y narrar la tragedia vivida constituye una iniciativa de la propia víctima. Es el caso de Primo Levi y su obra sobre la *Shoah*. Estando recluido en Auschwitz, asume la idea de escribir su historia y la de sus compañeros en el *Lager*, con el fin de que el mundo sepa lo que allí sucedió. El resultado de ese proceso de reflexión y catarsis es el libro *Si esto es un hombre* (2002). Hacer memoria constituye, a su juicio, una condición para hacer justicia a quienes no sobrevivieron y permite abrigar la esperanza de que la humanidad aprenda de esta terrible experiencia. Rememorar la *Shoah* implica decir «nunca más», procura trazar un límite entre nosotros y aquellos funestos acontecimientos.

Entonces por primera vez nos dimos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse (Levi, 2002, p. 13).

El libro retrata una situación de absoluta degradación y desesperanza. Luchar a muerte por un trozo de pan adicional o por un par de botones, delatar al vecino por un poco más de sopa. Los nazis construyeron en los campos de concentración un sistema jerárquico que encargaba a los propios judíos el cuidado de la disciplina entre los internos: el *Kapo* se convirtió en una figura particularmente despiadada, que no dudaba en someter a sus propios compañeros a tratos crueles con tal de agradar a las autoridades del campo y así hacer más soportables las condiciones de su propia reclusión. Generar la división entre los internos, fomentar el robo y el trato violento constituyó una estrategia sistemática para ejercer un control absoluto sobre las personas. Se trataba, asimismo, de despersonalizar a los internos, para minar cualquier posibilidad de resistencia contra su cautiverio. Era parte de una política de genocidio, conducente a la erradicación de quienes los nazis tenían por «seres desechables» (véase Lepenies, 2007, p. 93). La destrucción de lo humano en los campos obedecía a un programa cuidadosamente diseñado e implementado en políticas específicas.

Si esto es un hombre y libros de esa clase —bosquejados desde la experiencia de los campos de concentración, o desde la experiencia del exilio— constituyen la concreción de un notable esfuerzo por combatir la pretensión de los perpetradores de imponer un régimen de silencio sobre cualquier intento por dar a conocer las penurias de las víctimas. Escribir en esas condiciones adversas —esperando que su testimonio contribuya a crear conciencia y formar opinión pública sobre la materia— es como lanzar al mar una botella con un mensaje en su interior, con la esperanza de que alguien lo reciba. Los nazis procuraron escribir una «historia oficial» que omitiese cualquier referencia a los campos y a la denominada «solución final», el proyecto de desaparición del pueblo judío de la faz de la tierra. Dar cuenta de la verdad de los campos buscaba erosionar ese proyecto, así como denunciarlo a viva voz.

El ejercicio de la memoria supone deliberación y elección (Todorov, 2001, pp. 15-16). No es posible para una mente humana retener todo recuerdo. Se trata de discernir qué debe ser recordado y qué puede ser progresivamente olvidado. El criterio para distinguir ambas cosas es identificar el tipo de experiencias que deben ser rememoradas porque sirven a las personas o a la comunidad como fuente de aprendizaje o de identidad, o porque pueden convertirse en la base de procesos de justicia. El conocimiento de lo ocurrido durante periodos de conflicto violento, o de interrupción del orden legal, puede propiciar el descubrimiento de nuevas formas de orientación de la comunidad política que aspira a reconstruir sus instituciones o lograr consolidar una cultura de paz entre sus miembros.

El trabajo de las comisiones de la verdad se entiende en este marco significativo. Una sociedad que ha atravesado conflictos armados o que ha padecido regímenes autoritarios y que reconstruye el orden constitucional o recupera la paz decide

—por iniciativa del Estado, a solicitud de la sociedad civil organizada, o a partir de una propuesta de la comunidad internacional— investigar el pasado con el fin de esclarecer la memoria histórica, asignar responsabilidades penales y políticas entre los protagonistas del conflicto y quienes ocuparon cargos de responsabilidad pública en aquel tiempo, y propugnar reformas institucionales para evitar que tales procesos de violencia o de restricción de las libertades se repitan más adelante. La recuperación de la memoria se evidencia como una tarea eminentemente *pública* que convoca a todos los ciudadanos. La palabra de todos los involucrados tiene un lugar en esta discusión —bajo la forma de testimonio o de interpretación crítica de aquel proceso—. Solo la perspectiva de las víctimas tiene prioridad al interior de este diálogo.

Paul Ricœur ha señalado que el esclarecimiento de la memoria de la violencia vivida se propone enfrentar el denominado «olvido de la huida», el cual consiste, sostiene el autor, «en no querer ver, no querer tener noticia de algo» (Ricœur, 2002, p. 74). Se trata de una actitud que la antigua tragedia describía como «ceguera voluntaria»: la disposición a no reconocer el mal que se hace manifiesto y que produce daño en las personas y en las instituciones. Con frecuencia, esta opción por la amnesia moral y política responde a intereses puntuales derivados de la propia posición en el juego de fuerzas político, como ha ocurrido en Guatemala o en el Perú, sociedades en las que un sector importante de la «clase política» se ha mostrado indiferente —cuando no hostil— a los informes presentados por las comisiones de la verdad que examinaron los períodos de violencia ocurridos allí décadas atrás. En otros casos, tal rechazo de las políticas de reconstrucción de la memoria puede deberse a la suscripción de compromisos ideológicos radicales de parte de una facción de la sociedad, tal como ha sucedido con el negacionismo practicado por la extrema derecha en diferentes países de Europa.

La recuperación de la memoria del sufrimiento del inocente está al servicio de la deliberación en torno a las formas de pensar y conjurar la violencia en los diferentes espacios de la vida social. El propósito de esta actividad hermenéutica es comprender los límites que toda conducta humana sensata debe respetar. Tal comprensión nos permitirá identificar la injusticia —contrastándola con la fatalidad— para enfrentarla en el terreno de la práctica. Se trata de una lucha permanente, pues la violencia y la injusticia son posibilidades para la vida humana. Afirma con razón Todorov que «nunca conseguiremos librar a los seres humanos del mal. Nuestra única esperanza no es erradicarlo definitivamente, sino intentar entenderlo, limitarlo y domesticarlo admitiendo que también está presente en nosotros» (2010, pp. 296-297). El uso de la fuerza constituye una tentación permanente como posible instrumento para resolver conflictos. El testimonio de las víctimas nos recuerda la grave falta moral implícita en las concesiones hechas a tal tentación. Es la justicia —basada en la deliberación—

la herramienta básica de la concepción y la solución de los conflictos. Sin embargo, la violencia ejerce una poderosa influencia en el ánimo de los seres humanos. Otro superviviente del Holocausto, Elie Wiesel retrata esta idea de una manera particularmente aguda:

¿Es una repetición de la tragedia de Caín y Abel? Durante mucho tiempo me he preguntado por qué la Biblia comienza por esa historia horrible entre dos hermanos. Quizás sea para enseñarnos algo: en primer lugar, que se puede ser hermanos y, no obstante, odiarse el uno al otro, matarse el uno al otro, y, lo que es más importante aún, que cada vez que alguien mata, mata a su hermano. Esta lección todavía no se ha aprendido (2002, pp. 224-225).

3. PERCEPCIÓN DE LA INJUSTICIA Y *METANOIA*. A MODO DE CONCLUSIÓN

El énfasis en el examen crítico de la comisión de injusticias —así como en la lucha por repararlas—, la visión del ser humano como un ser interdependiente y vulnerable, la lectura de la historia en la perspectiva de los que sufren, todos ellos son rasgos distintivos del «sentido profético», tal y como este se despliega en los textos del Primer Testamento y los Evangelios, pero también en contextos culturales seculares, como en la obra de Walter Benjamin y Primo Levi, por citar dos ejemplos que han aparecido en este ensayo. Si bien la profecía surge en un horizonte hermenéutico religiosamente inspirado, la preocupación por la práctica de la justicia y la compasión adquiere una resonancia básicamente ética en un mundo circundante no confesional. El compromiso con la rememoración es expresión de esta preocupación. El lenguaje profético adquiere una nueva forma ético-espiritual en el contexto de la cultura moderna. No requiere de una fuente teológica o una referencia explícita a Dios. Permanece en su matriz significativa, no obstante, el cuidado de la *parrhesia* y la confrontación con posiciones de poder en el seno de las comunidades, como disposiciones de juicio y carácter inherentes al ejercicio de la profecía.

Los antiguos profetas se dirigieron al pueblo de Israel, advirtiéndoles a sus miembros que la violencia, la opresión del prójimo y la codicia constituyen formas de deshonorar la Alianza una vez celebrada por Dios con su pueblo en el tiempo de los orígenes de la comunidad; estos males destruyen las condiciones de armonía social que los hebreos denominaban *Shalom*. Cuando Jonás predicó en Nínive —una cultura completamente ajena al lenguaje de la Alianza, a sus exigencias éticas y a la tradición de interpretación construida en torno a él—, concentró su mensaje en el daño que produce la práctica de tales vicios. La experiencia de ese daño resultaba familiar a los habitantes de Nínive, esa experiencia histórica constituye la fuente del sentido de injusticia (véase Walzer, 1996, capítulos 1-3). Entendían las palabras de Jonás y podían reconocer la fuerza y la lucidez de su mensaje crítico.

Sucede algo similar con las proyecciones contemporáneas de la profecía. La obra de Primo Levi, Walter Benjamin, Elie Wiesel y otros, así como los trabajos de justicia transicional llevados a cabo por las comisiones de la verdad en el mundo, formulan o dan a conocer narraciones de violencia y exclusión que establecen conexiones significativas con otras experiencias similares. Estas conexiones hacen posible el ejercicio de la empatía y la percepción de la injusticia que requiere la deliberación práctica inscrita en la moderna cultura de los derechos humanos, plural y cosmopolita. Ambas formas de comprender e interpretar el daño justifican la tesis bíblica —evocada por Wiesel— de que *cada vez que alguien mata, mata a su hermano*.

El sentido profético se propone producir aquel fenómeno de conversión que en el Evangelio se describe como *metanoia*. Alude a un proceso de formación del juicio y de la percepción que consiste en forjar un cambio (*meta*) en el modo de pensar y de sentir (*nous*). Una transformación de las creencias y de las actitudes emocionales a partir del tipo de saber y de discernimiento que brota de la experiencia de la injusticia. Se trata de penetrar en el carácter concreto y particular del sufrimiento de la víctima para quebrar la actitud de indiferencia de quien coexiste con la violencia concibiéndola como un fenómeno abstracto e incluso impersonal, Salomón Lerner explica muy bien esta situación tan común en las sociedades que han padecido cruentos conflictos armados en períodos prolongados de su historia.

El espectáculo cotidiano de la muerte y de la impunidad, la proliferación de proclamas a favor del uso ciego de la fuerza como forma de transformación social o de restitución del orden, la sensación de que la única forma de estar a salvo era encerrarnos a piedra y lodo en nuestras propias casas, indiferentes al estruendo de la destrucción que nos cercaba, todo ello se fue sedimentando en una forma nueva y empobrecida de representarnos nuestra vida en sociedad (Lerner Febres, 2004, p. 24).

El esclarecimiento de la memoria propiciado por las narraciones y otras expresiones de sentido evocadas por los escritores involucrados en la defensa de los derechos humanos requiere de espacios públicos, foros de deliberación intersubjetiva en los que tales relatos puedan examinarse y contrastarse con otras historias e interpretaciones sobre la catástrofe, así como discutir las formas de hacer frente a los conflictos. Se trata de construir escenarios para el intercambio de razones y para el inter-aprendizaje en torno a las mentalidades y prácticas sociales que puedan regenerar los vínculos que vertebran la comunidad y han sido severamente lesionados por la violencia. Para continuar estableciendo relaciones con la tradición bíblica (y con la tradición griega), podemos expresarlo como la necesidad de contar con un Areópago, un lugar para el logro del entendimiento común, un espacio para la superación de la violencia en virtud del uso del *logos*.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (1991). El narrador. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2005). Sobre el concepto de historia. En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* [edición digital]. Edición y traducción de Bolívar Echeverría. México DF: Contrahistorias. <http://www.bolivare.unam.mx/traducciones/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf>
- Galtung, Johan (2003). *Paz por medios pacíficos*. Bilbao: Gernika Gogoratu.
- Heschel, Abraham J. (1973). *Los profetas*. Tomo 2. *Concepciones históricas y teológicas*. Buenos Aires: Paidós.
- Kolakowski, Leszek (2001). De la violencia. En *Libertad, fortuna, mentira y traición* (pp. 65-70). Barcelona: Paidós.
- Lepenes, Wolf (2007). La intolerancia, esa terrible virtud. En VV.AA., *La intolerancia*. Buenos Aires: Granica.
- Lerner Febres, Salomón (2002). Tareas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. En VV.AA., *Verdad y reconciliación. Reflexiones éticas* (pp. 15-32). Lima: CEP.
- Lerner Febres, Salomón (2004). Fundamentos éticos de una Comisión de la Verdad. En *La rebelión de la memoria*. Lima: IDEHPUCP/CNDDHH/CEP.
- Levi, Primo (2002). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Nuchnik.
- Ricoeur, Paul (2002). El olvido en el horizonte de la prescripción. En VV.AA., *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Granica.
- Rorty, Richard (2000). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. En *Verdad y progreso* (pp. 219-242). Barcelona: Paidós.
- Shklar, Judith N. (1988). *The Faces of Injustice*. New Haven-Londres: Yale University Press.
- Todorov, Tzvetan (2001). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, Tzvetan (2010). La memoria como remedio contra el mal. En *La experiencia totalitaria*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Walzer, Michael (1993). *La compañía de los críticos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Walzer, Michael (1996). *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza.
- Walzer, Michael (1998). *Interpretation and Social Criticism*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Wiesel, Elie (2002). Elogio de la memoria. En VV.AA., *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Granica.