

¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?

Una reflexión sobre el carácter político del perdón y la reconciliación, a la luz de los Juicios a las Juntas en la Argentina y de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica

Claudia Hilb*

Instituto de Investigaciones Gino Germani,
Facultad de Ciencias Sociales, UBA - CONICET

¿Cómo fundar una comunidad después del crimen? Esa pregunta, que da título a esta ponencia, es ante todo la pregunta que me ha conducido, ya desde hace un tiempo, a interesarme en la contrastación de los modos disímiles, y ambos ejemplares, en que, en la Argentina desde 1983, y en Sudáfrica desde 1994¹, se tramitó la salida de regímenes de Terror y se sentaron los cimientos de los “nuevos comienzos” en una y otra comunidad política. En la Argentina,

* Claudia Hilb. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires / Conicet. Ponencia presentada en el Simposio Hannah Arendt, III Congreso Colombiano de Filosofía, Cali, Colombia, octubre 2010. Una versión algo abreviada de esta ponencia fue presentada en las II Jornadas Internacionales Hannah Arendt, Córdoba, noviembre 2010.

¹ En 1990 fue liberado de prisión Nelson Mandela, principal dirigente del African National Congress (ANC), y esta organización fue legalizada. En un tenso proceso de negociación, puntuado por la violencia, se arribó finalmente a las primeras elecciones libres en 1994, que ungieron presidente al propio Mandela, y a la conformación de la Comisión de Verdad y Reconciliación en 1995.

podemos decir de manera muy simplificada, se optó por la Justicia —y no es casual que los hitos de este proceso sean hitos jurídicos—, empezando por el Juicio a las Juntas, que condenó en 1985 a los principales actores de la Dictadura de 1976-1983, continuando por las leyes de punto final y obediencia debida, por la ley de amnistía de 1990 y por la declaración de nulidad de estas últimas tres leyes en 2004. En Sudáfrica, diremos de modo igualmente simplificado, se optó por la Verdad, más precisamente, por una amnistía asentada en la exposición de la Verdad, y no es casual que la Comisión que desde 1995 llevó adelante ese proceso recibiera el nombre de Comisión de Verdad y Reconciliación.

Ahora bien, mi interés en la contrastación entre el ejemplo sudafricano y el ejemplo argentino tuvo y tiene un foco bastante preciso: ese foco es mi interrogación acerca de los motivos por los cuales, en la Argentina, ha sido casi imposible para los represores estatales, pero también para quienes formaron parte de las fuerzas insurreccionales, entre quienes se contó la mayor parte de víctimas del Terror desatado por la Dictadura en 1976, revisar su propia acción y su propia responsabilidad en la ejecución o en el advenimiento de ese Terror. Esa interrogación me llevó a interesarme en la solución sudafricana, tan disímil de la argentina en este plano. Y en la contraposición de uno y otro caso, volví a encontrarme con preguntas que creí que la obra de Arendt podía ayudarme a esclarecer: preguntas acerca del carácter político del perdón, de la responsabilidad, de la reconciliación. Preguntas acerca de la relación entre el pensar y el arrepentimiento, entre el mal y la ausencia del pensar.

Mi intervención constará entonces de dos partes, una primera, en que intentaré sacar algunas conclusiones a partir de la lectura de Arendt, en particular acerca de las nociones a las que aludí recién: perdón, arrepentimiento, responsabilidad. Una segunda, en la que procuraré poner a la vista algunas diferencias significativas entre las escenas sobre las que se erigen los “nuevos comienzos” en la Argentina y Sudáfrica, a fin de poder, a partir de allí y con el auxilio de los conceptos arendtianos desempolvados en la primera parte, avanzar en la comprensión del modo en que la cristalización de la puesta en escena del nuevo comienzo

en la Argentina pudo, no obstante sus enormes virtudes originarias, contribuir a la dificultad de los distintos actores a poner bajo interrogación su propia participación en aquel proceso.

Entonces: para observar de qué manera se despliega en el pensamiento de Arendt la cuestión del perdón, y su relación con la reconciliación, es preciso notar en primer lugar cómo la concepción del perdón parece modificarse a través de su obra, en particular desde la connotación antipolítica que éste parece tener en los cuadernos de 1950 hasta su especificidad propiamente política en *La Condición Humana*.

En efecto, en las anotaciones que realiza Arendt en su *Diario* en 1950, podemos observar que el perdón aparece bajo tres figuras. En primera instancia Arendt parece en realidad proponer una sola, para desecharla radicalmente como pertinente a los asuntos humanos: se trata del perdón que describe allí como ‘quitar el peso de las espaldas’, ese perdón que no se da entre iguales sino solo “entre quiénes están separados cualitativamente”². El perdón, escribe Arendt de manera taxativa, destruye radicalmente la igualdad, y con ello el fundamento de las relaciones humanas —después del perdón, destruida la igualdad, ya no puede haber relación posible—. No habría entonces, propiamente, perdón entre hombres iguales, el perdón es siempre, necesariamente, vertical. Y no hay relación vertical entre iguales. O también, dice Arendt, el perdón es solo un suceso aparente en el que alguien se las da de superior, y otro exige algo que los hombres no pueden otorgarse y quitarse entre ellos

Junto a esta anotación contundente —el perdón entre hombres es solo un suceso aparente— vemos mencionadas en esas mismas páginas otras dos formas de pensar el perdón. *Por un lado*, la del concepto religioso del perdón, donde encontramos restituida una igualdad —todos somos pecadores, todos podríamos haberlo hecho— pero una igualdad sostenida en una solidaridad negativa (así la denomina

² Arendt, Hannah, *Diario Filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, Cuaderno I, entrada 1, junio de 1950, p. 3; Arendt trata del perdón en las páginas 3 a 8 de ese primer Cuaderno. Citaremos las entradas del *Diario* señalando Cuaderno, entrada, fecha y página.

Arendt), que brota del concepto de pecado original. Quien perdona renuncia a vengarse, porque siendo él también un pecador, podría haber hecho igual; quien se venga demuestra, al vengarse, que puede hacer igual. En la falta los hombres se reconocen unos a otros como pecadores, sometidos a una verticalidad común. Es decir, no se trataría aquí tampoco, propiamente, de un perdón entre hombres sino de un reconocimiento, por parte de quien perdona, de su propia condición de pecador, de una igualdad en la culpabilidad vertical. Y encontramos a su vez mencionada una *tercera* forma de perdón; parafraseando a Nietzsche, Arendt anota: “El perdón entre hombres no puede significar otra cosa que: renunciar a vengarse, callar y pasar de largo; y de suyo, eso significa despedirse”³. Callar y pasar de largo, despedirse: esta forma de perdón, la única forma de perdón humano, humano porque horizontal, advierte Arendt, es, como notamos, él también, la sanción de la imposibilidad de toda relación, es despedida: “donde no se puede continuar amando”, dice la frase de Nietzsche, “se debe pasar de largo”. Si nos atenemos a sus anotaciones en los cuadernos de 1950, observamos así que, de cualquiera de estas maneras en que lo consideremos, el perdón no posee para Arendt ninguna pertinencia para pensar los asuntos políticos.

Es interesante señalar que la reconciliación aparece en esa misma entrada del *Diario* como lo *opuesto* del perdón; y muy precisamente, como lo opuesto a lo que Arendt según señalábamos recién considera la única forma del perdón entre hombres, es decir, el perdón entendido como “pasar de largo” (lo opuesto al perdón del pecador, notábamos, es la venganza: yo también puedo hacer el mal). La reconciliación no pasa de largo, no se despide, sino que acoge lo dado como dado. Tampoco desliga al otro del peso de su carga —no podría hacerlo, porque no hay perdón entre hombres—, sino que “pone voluntariamente sobre sus espaldas el peso que el otro, de todos modos lleva”⁴. Sin despedirse —es decir, sin poner fin a la relación— y sin descargar al otro de su peso,

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

la reconciliación reestablece la igualdad. La reconciliación reestablece una solidaridad entre hombres que actúan —pero no se trata de la solidaridad que hace de premisa a la común condición de pecadores—, sino de una solidaridad que es el producto del reconocimiento de los avatares indeseables de la acción de hombres que no son injustos, pero que cometen injusticias.

Pero ¿qué entiende Arendt aquí, más precisamente, por reconciliarse, o como también dice, por avenirse con la misión que nos llega, avenirse con uno mismo? En “Comprensión y política” (1953)⁵ encontraremos más sistematizadas aquellas primeras anotaciones, y otras que, sobre el mismo tema, inscribe entonces en el *Diario*. La reconciliación, dice allí, es indisoluble de la comprensión; nos reconciliamos con el mundo a través de la comprensión. “La comprensión”, leemos en el Cuaderno XIII [39], también de 1953, “es la otra cara de la acción, la actividad que la acompaña, a través de la cual me reconcilio constantemente con el mundo común (...). Comprender es reconciliarse en acto”⁶. Comprender es el modo en que en tanto ser particular me reconcilio con lo común, en que encuentro mi lugar en ese mundo común. La conexión entre mi ser particular y el mundo común, advierte Arendt, puede darse bajo la forma de la aceptación, y entonces, bajo la forma de la comprensión y la reconciliación, o bajo la forma de la negación, y entonces, como rebelión y tiranía. En esa misma entrada del cuaderno nos topamos, para diferenciarla de la comprensión, con una nueva mención del perdón, que se ha distanciado de su connotación antipolítica de 1950, y que anticipa ahora lo que Arendt afirmará en *La Condición Humana*: el perdón, escribe en 1953, es una de las más altas capacidades humanas que se propone lo aparentemente imposible, deshacer lo hecho, acción singular que concluye en un acto singular, que logra introducir un nuevo comienzo donde todo parecía haber concluido. La comprensión, en cambio, es interminable, no puntual, y no produce resultados finales. O también, la comprensión es la forma específicamente humana de estar vivo.⁷ Comprender no es perdonar,

⁵ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, *Partisan Review* 20/4, 1953.

⁶ Arendt, Hannah, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIII [39], marzo de 1953, p. 306.

⁷ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, cit., p. 377.

Arendt lo dice explícitamente, pero perdonar tampoco es ya lo opuesto a la reconciliación, tampoco es ya “pasar de largo y despedirse”. El perdón, nos es posible interpretar, es esa capacidad humana, esa acción aparentemente imposible, al alcance de quienes comprenden y, comprendiendo, pueden reconciliarse con el mundo y entonces, eventualmente, perdonar⁸. Hemos de guardar esta referencia al perdón en memoria; volveremos sobre ella.

No digo nada nuevo si digo que en “Comprensión y Política” encontramos los primeros esbozos de lo que luego Arendt pensará largamente bajo la forma de las capacidades del espíritu, en particular del pensar y del juzgar. Ante la defeción de la moralidad y el sentido común, Arendt encontrará en la capacidad de comenzar aquello que nos permite no desesperar: un ser cuya esencia es comenzar, dirá, puede hallar suficiente origen en sí mismo para comprender y juzgar sin categorías preconcebidas o reglas morales consuetudinarias⁹. Frente a la defeción de la moralidad, frente a la pérdida de las categorías con las que juzgábamos el bien y el mal, frente al advenimiento de aquello ante lo cual solo podemos decir “esto no debería haber ocurrido nunca”, en nuestra capacidad de pensar sin categorías preestablecidas, de juzgar sin reglas bajo las cuales subsumir nuestros juicios, se actualiza la posibilidad de comprender lo que ha sucedido, y de ese modo, de volver a encontrar sentido al mundo, de reconciliarnos con él, de habitarlo. Esta capacidad de pensar sin barandas, sin otra orientación que nuestra propia capacidad de comprender y juzgar, nos abre el camino a nuestra reconciliación con el mundo.

Pero la identificación de esta capacidad de pensar no solo nos provee la llave para comprender *qué sucedió*; nos provee asimismo las claves para comprender *cómo pudo suceder aquello que sucedió y no debió haber sucedido*: la identificación de esta capacidad nos abre también las puertas para comprender la tremenda banalidad del mal, que se asienta en la

⁸ Hay, como veremos, de todos modos “lo imperdonable”, aquello respecto de lo cual no podemos hacernos solidarios de la responsabilidad, perdonar o pasar de largo en silencio.

⁹ Arendt, Hannah, “Understanding and Politics”, cit., p. 391.

ausencia de esta capacidad, en la defeción de la capacidad de juzgar por sí mismos de quienes estuvieron dispuestos a abandonar sus reglas morales consuetudinarias de un día para el otro, para adoptar sin solución de continuidad las nuevas reglas criminales que les fueron ofrecidas como sustituto. Así como la comprensión, el pensar sin conceptos bajo los cuales subsumir lo que hemos de comprender, nos permite reconciliarnos con el mundo, así también esa comprensión nos permite acceder a la posibilidad (y al sentido) de la *ausencia* de la disposición a pensar, a juzgar por sí mismo, y nos brinda con ello la clave de aquello que intentamos comprender. De comprender qué sucedió, y cómo pudo suceder. Así, enfrentados a la extraordinaria rapidez con que una buena parte de la población alemana pudo despojarse de sus reglas morales consuetudinarias para adscribir a un nuevo conjunto de reglas morales sostenidas en la voluntad criminal del Führer comprendemos que en última instancia no hay otro resguardo para la moralidad, para la disposición a distinguir el bien del mal, que nuestra propia capacidad de pensar y juzgar.

La *incapacidad* de pensar, la renuncia a pensar por sí mismo ejemplificada para Arendt de manera singular en la figura de Eichmann, de este individuo convencido de haber actuado según las normas, que habla por clichés dando muestras de su absoluta carencia de la capacidad de imaginar y de pensar¹⁰, ha de permitirnos proponer una nueva vuelta sobre el perdón, al que retornaremos ahora por la vía de la conciencia y el arrepentimiento. En las conferencias de 1965 y 1966 reunidas bajo el título de “Algunas cuestiones de filosofía moral”, y en el artículo “El pensar y las reflexiones morales”, publicado en 1971,

¹⁰ En “*Eichmann in Jerusalem*” Arendt vuelve en repetidas oportunidades sobre la tendencia de Eichmann a expresarse con clichés o frases hechas (Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, Penguin, 1982). Años antes, en marzo de 1953, a propósito del desamparo en que se encuentran los hombres incapaces de hacer el esfuerzo de imaginación que exige comprender por fuera del “sentido común”, anotaba en su *Diario*: “Uno de los síntomas de ese desamparo en los hombres corrientes es que hablan en *clichés*” (*Diario...*, Cuaderno XIII [39], marzo de 1953, p. 307).

hallamos en efecto el hilo que liga el pensar al remordimiento, y la *ausencia* del pensar al silenciamiento de la conciencia —a la ausencia de remordimiento—¹¹. Permítanme una larga cita, que dada su claridad prefiero reproducir *in extenso*: “El pensamiento como actividad puede darse a partir de cualquier hecho”, dice Arendt en “Algunas cuestiones de filosofía moral”¹²; “está presente cuando yo, tras observar un incidente en la calle o verme implicado en cualquier acontecimiento, empiezo a reflexionar sobre lo ocurrido, contándomelo a mí mismo como una especie de historia, preparándola de este modo para su ulterior comunicación a otros, etc. Esto mismo” agrega Arendt, “es más verdad, aún, por supuesto, si el tema de mi reflexión silenciosa resulta ser algo que he hecho yo mismo. Obrar mal significa malograr esta capacidad; la manera más segura para el criminal de no ser nunca descubierto y olvidar el castigo es olvidar lo que ha hecho y no volver a pensar en ello nunca más. Por la misma razón podemos decir que el remordimiento consiste ante todo en no olvidar lo que uno ha hecho”. Y finaliza: “Nadie puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversación consigo mismo al respecto”. Dicho de otro modo, la ausencia de la capacidad de pensar, que ya en ese texto toma para Arendt la forma de la capacidad de entrar en diálogo con uno mismo, protege al criminal de ser descubierto por él mismo. No hay remordimiento porque no hay reflexión silenciosa sobre lo que he hecho, porque no hay trabajo de la conciencia, diálogo del dos-en-uno de la conciencia. El criminal más terrible no es el malvado de la literatura, acosado por los fantasmas de su conciencia —quien se siente acosado precisamente porque no ha perdido la capacidad de pensar acerca del

¹¹ “Some Questions of Moral Philosophy” (“Algunas cuestiones de filosofía moral”) es el texto, editado por Jerome Kohn, de dos cursos dictados por Arendt en 1965 y 1966 en la New School of Social Reserach de Nueva York y en la Universidad de Chicago respectivamente. Ese texto, al igual que la conferencia “Thinking and Moral Considerations” (“El pensar y las reflexiones morales”), están incluidos en Arendt, Hannah (edited and with an introduction by Jerome Kohn), *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003 (edición en español: *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007).

¹² Arendt, H., “Some questions...”, cit., p. 93-94 [español, 110];

mal que ha hecho—. El criminal más terrible es aquel que, privado de la disposición a pensar, no es, propiamente, una persona, si entendemos con Arendt que es bajo la forma del pensar y el recordar que los seres humanos somos propiamente personas, que echamos raíces, ocupamos un lugar en el mundo, nos relacionamos con nosotros mismos y, a fin de poder vivir con nosotros mismos, nos ponemos límites a lo que estamos dispuestos a hacer¹³. El criminal más terrible es aquel que, carente de la imaginación que requiere el pensar, no sufre de remordimientos porque ha acallado el diálogo consigo mismo, porque ha anulado la pluralidad del dos en uno en su seno.

Asidos a esta figura del remordimiento retornemos entonces, como prometimos, al perdón, tal como aparecía en el célebre apartado del Capítulo V de *La Condición Humana*. Sabemos que el perdón adquiere en esos párrafos una connotación claramente política y plural: perdón y promesa pertenecen al ámbito de la acción, de la capacidad del hombre de actuar. Se dan *entre* los hombres, dependen de la pluralidad, de la presencia y acción de otros, y permiten redimir a la acción de su fragilidad, de su carácter irreversible e impredecible. En razón de su pluralidad inherente el perdón se distingue claramente, en cuanto a su rol político, de los estándares morales que se orientan por los principios de mi actitud hacia mí mismo: contrastado con estos estándares, escribe Arendt, “el código moral que se desprende de las facultades de perdonar y hacer promesas descansa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo sino que, por el contrario, están enteramente basadas en

¹³ *Ibid.*, p. 100 [esp. 115]. Respecto de la significativa distinción entre la *persona*, que se constituye en el proceso “enraizador” del pensar que actualiza la diferencia humana específica de la palabra, y el ser humano, véase también p. 95 [esp.110]: “en este proceso de pensamiento (...) me constituyo a mí mismo como persona y permaneceré uno en la medida en que sea capaz de esa constitución una y otra vez (...). Cuando se perdona es la persona, no el delito, lo que queda perdonado. En el mal que carece de raíces (“*rootless*”) no queda persona alguna a la que poder siquiera perdonar” (N. del A.: la edición en castellano contiene un error significativo, al traducir *rootless* en esta frase por radical, cuando claramente significa lo contrario: sin raíces, —sin las raíces provistas por el pensar—, o también en este contexto, banal).

la presencia de otros”¹⁴. En otras palabras: la posibilidad de perdonarme a mí mismo depende, es tributaria, de los modos plurales, públicos, del perdonar. Como la promesa, el perdón entre los hombres está anclado en la pluralidad, en el ser-entre unos con otros, en la común aceptación de que los enormes riesgos de la acción —de su imprevisibilidad, de su irreversibilidad— en un mundo común solo pueden ser mitigados a través de la disposición a perdonar y ser perdonado, de prometer y hacer promesas. Esa disposición a perdonar es la disposición a perdonar el *qué* se hizo en beneficio del *quién*; es la disposición de poner fin, a través de lo inesperado del perdón, a los efectos perniciosos de la acción de aquel “que no sabía lo que hacía”. Es la disposición a reconocer en el otro a un *quién* que vale más que las consecuencias del acto que provocó, de un *quién* que merece poder ser desligado por nosotros del *qué* de su acción particular, de ese *qué* atrapado en las redes de la imprevisibilidad e irreversibilidad de la acción en un mundo plural. “En los asuntos comunes”, dice Arendt, “la transgresión es algo de todos los días que se halla en la naturaleza misma de la acción, que constantemente establece nuevas relaciones en una red de relaciones, y que precisa de perdón, del dejar de lado, para permitir que la vida siga adelante, liberando constantemente a los hombres de lo que han hecho sin saberlo”¹⁵. Solo así podrán los hombres, podremos los hombres y mujeres, seguir siendo agentes libres.

Pero este modo de disponer la escena del perdón significa también que no todo mal es perdonable: no lo es el mal hecho a propósito, el de quien sí sabía lo que hacía y no se arrepiente de haberlo hecho —pero ese mal es raro, dice Arendt—¹⁶ y no lo es tampoco, agrega Arendt, el “mal radical”, aquel sobre el cual, nos dice en 1958, sabemos tan poco. Algo más sabemos, con ella, en 1966: el mal radical, habíamos concluido antes, es aquel que no conoce tampoco el remordimiento porque elude su misma posibilidad. El mal radical es el mal realizado

¹⁴ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 238.

¹⁵ *Ibid.*, p. 240.

¹⁶ *Ibid.*, p. 240.

por hombres incapaces de pluralidad, incapaces de vivir propiamente en el mundo, incapaces de vivir bajo la forma de esa moralidad que surge “directamente de la voluntad de vivir unos con otros en el modo de la acción y la palabra”, como son también incapaces de vivir propiamente con ellos mismos bajo la forma del diálogo silencioso del dos-en-uno. Respecto de esos hombres, dirá Arendt, “solo podemos repetir con Jesús: sería mejor para él que le colgaran una piedra alrededor del cuello y lo arrojaran al mar”¹⁷. O dirá, en sus propios términos, en la conclusión a su libro sobre Eichmann, “que ninguna persona, ningún ser humano, puede desear compartir el planeta con él”¹⁸. Como el mal hecho a propósito que no conoce el arrepentimiento, el mal radical cometido por el hombre banal que no conoce el remordimiento, es él también imperdonable.

Es tiempo de recoger los hilos del argumento. Habíamos partido de una apreciación antipolítica del perdón en los cuadernos de 1950, y hemos arribado a una afirmación del carácter propiamente político de la capacidad de perdonar, pero también, a la posibilidad de determinar mejor lo perdonable, en su distinción de lo imperdonable. Lo imperdonable ha quedado asociado a un agente que desconoce el arrepentimiento y el remordimiento. Esto es, que o bien es auténticamente malvado —aunque pueda ser consciente del mal hecho adrede, e incluso, cual personaje shakespeariano, estar acosado por el remordimiento, no se arrepiente de él—, o bien, incapaz de pluralidad, ha obturado incluso su capacidad de pensar, de entrar en diálogo consigo mismo, de modo tal que ha logrado escapar a la voz de su conciencia, que emana del diálogo del dos-en-uno del pensar. Este último es, claro está, el agente banal del mal radical¹⁹. Frente a ello, el perdón que se despliega sobre la escena de la pluralidad

¹⁷ *Ibid.*, p. 241.

¹⁸ Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem...*, cit., p. 279.

¹⁹ Con esta expresión soy consciente de estar ejerciendo una torsión sobre algunos términos utilizados por Arendt. Entiendo, en efecto, que no existe necesariamente contradicción entre la afirmación temprana de la radicalidad del mal, que refiere a la puesta en obra de la aniquilación de la humanidad del hombre, y la afirmación de la banalidad del mal, que refiere a la ausencia de una ‘intención diabólica’ en los agentes que la llevan a cabo.

de la acción de los hombres, entre los hombres, involucra a actores que se reconocen como tales, y que hallan en la posibilidad del perdón —de perdonar y ser perdonados— el reconocimiento a la vez de su cualidad de actores, de iniciadores, y de las fragilidades a las que esta condición los expone. El perdón es posible *entre* actores de la escena plural. Y si el auténtico malvado tal vez sea, propiamente, un actor, aún perverso, de esta escena, no lo es en cambio el banal funcionario del mal radical. Si el primero no ha de ser perdonado es porque, aún si lo consideramos un actor (del mismo modo en que podemos pensar que para Arendt actúa, cambiando el mundo, el mentiroso) su acción malvada no entra, propiamente, en aquello que —debido a las fragilidades de la acción— el perdón ha venido a perdonar (dicho de otro modo: el malvado que no se arrepiente demuestra su conformidad con el resultado de su accionar: el resultado de su acción debe ser considerado como un producto deliberado, y no como el efecto del carácter indeterminado de la acción. Esto es, el perdón no tiene nada que decir aquí). Si el segundo, en cambio, si el banal funcionario del mal radical no es pasible de ser perdonado —estamos claro está hablando del perdón entre los hombres— es porque no puede, propiamente, ser considerado un actor: en su incapacidad de pensar por sí mismo, que se prolonga en su incapacidad de arrepentirse, ha demostrado ser incapaz de insertarse en el mundo común a través de la acción libre y la palabra, de pertenecer al ámbito plural de la coexistencia de los hombres en tanto actores.

Si aceptamos, entonces, las conclusiones a las que nos ha inclinado el recorrido hecho hasta aquí, deberemos decir que solo quienes “no saben lo que hacen” porque las consecuencias de sus actos exceden a su capacidad de dominarlos, y de quienes podemos pensar que, puestos ante estas consecuencias, querrían poder deshacerlas, solo ellos son susceptibles de ser perdonados, solo en ellos podemos decir que el *quién* tiene primacía sobre el *qué*, o que el *qué* es perdonado por mor del *quién*. Solo ellos, pero también: todos ellos, o sea todos nosotros, que somos aquellos actores para quienes “la transgresión es una cosa de todos los días puesto que se halla en la naturaleza misma de la acción”²⁰. Así, la

²⁰ Arendt, H. *The Human Condition*, cit., p. 240.

disposición al “querer que aquello que resultó de nuestra acción no hubiera sucedido”, en otras palabras, la disposición al arrepentimiento, parece indisociable de la posibilidad del perdón entre los hombres, o por lo menos, del perdón considerado políticamente, como una facultad de estabilización del mundo de la acción de y entre los hombres. Es en nuestra condición de actores, en nuestra apertura a la pluralidad, que somos capaces de perdonar y también, que somos capaces de arrepentirnos. O, en las palabras arriba citadas de Arendt, “el código moral que se desprende de las facultades de perdonar y hacer promesas descansa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo sino que, por el contrario, están enteramente basadas en la presencia de otros”. El perdón, siempre imprevisible, siempre inesperado, está inscripto en la pluralidad. Y la pluralidad, que es la ley de la tierra, es la condición de posibilidad de mi arrepentimiento singular²¹.

Es hora de retornar a mi promesa inicial: la de centrar mi mirada en las diferencias que separan a dos casos absolutamente ejemplares de

²¹ Si esto es así, podemos a la vez aceptar y desechar la crítica que Jacques Derrida eleva al perdón tal como éste es tratado por Arendt. El perdón en Arendt perdonaría, dice Derrida, no a quien ha cometido la acción sino a uno que ya es otro, que es quien se arrepiente de ella (Derrida, Jacques, “Le siècle et le pardon”, entrevista realizada por Michel Wieviorka, *Le Monde des Débats*, diciembre 1999). Podríamos decir: para que haya perdón, en el sentido propiamente político que Arendt le acuerda, éste debe darse entre personas de quienes *podemos pensar* que, una vez realizada la acción y a la vista de sus consecuencias, son *otras* que las que eran al momento de realizarla. Es decir, de las que podemos pensar que no volverían a hacerlo. Estamos aquí probablemente más cerca de Ricoeur: en la disociación entre el acto y el actor se manifestaría “un acto de fe, un crédito acordado a los recursos de regeneración del sí mismo” (Ricoeur, Paul, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 638). En palabras de Arendt, el *quién* tiene primacía sobre el *qué*. El perdón es irrupción, es creación, es donación. Pero esta irrupción, esta donación, solo sucede entre actores, o solo es políticamente pertinente allí donde sucede entre actores, igualados en la escena pública, o allí donde, en él, se restituye la igualdad y por ende la capacidad de actuar. En cierto modo, nos hallamos en presencia de una forma secularizada del perdón religioso que Arendt desechaba en su *Diario* en 1950; pero la igualdad entre los hombres ya no tiene la forma de la solidaridad negativa de los pecadores sino del co-

“nuevos comienzos”, los de la Argentina a partir del Juicio a las Juntas militares de 1985, y el de Sudáfrica a partir de la labor de la Comisión de Verdad y Reconciliación creada en 1995. El centro de mi mirada estará puesto en los modos radicalmente diferentes en que en una y otra situación se ha hecho frente a la cuestión de la posibilidad de poner fin a lo que sucedió, y de inaugurar una nueva historia: esos modos radicalmente diferentes se dejan leer productivamente —tal es mi hipótesis, y de allí, entonces, mi interés en el desarrollo arendtiano precedente— en el lugar en que una y otra escena disponen para la palabra respecto de “aquello que pasó”, y muy particularmente para la palabra de los victimarios. La diferencia, lo señalaba al principio de mi intervención, se lee ya de entrada: en un caso, hablamos de Juicios y justicia, en el otro, de Verdad y Reconciliación. Es probable que en un caso —el de la Argentina— la resolución haya pagado un precio en Verdad; es probable que en otro caso —el de Sudáfrica— se haya pagado un precio en Justicia. Es seguro que uno y otro caso han dado lugar a formas distintas de construir tanto la memoria del pasado, como la proyección del futuro. De eso quiero ocuparme ahora²².

No podré entrar en los detalles de ambos procesos, diré solo lo necesario para desplegar mi argumento. En la Argentina, la

reconocimiento de los actores; y la irrupción del perdón, aún manteniendo su condición milagrosa, imprevisible, corresponde ahora a la capacidad milagrosa del comienzo anclado en la condición humana. No hay, no parece haber en ello (*contra* Derrida), una economía del perdón. Nuevamente, Arendt parece más cercana a Ricoeur: el círculo paradójico del perdón, señala éste, no es lo mismo que una transacción. Así como la contracara existencial del perdón —es decir, el arrepentimiento— está de alguna manera implicada en el don —del perdón—, al mismo tiempo la precedencia del don (el perdón) es reconocida en el interior mismo del gesto de arrepentimiento. Lo que no es muy distinto que decir que el carácter público del perdón, que se inscribe como posibilidad permanente de la pluralidad de los asuntos humanos, precede al gesto particular, puntual, del arrepentimiento.

²² En lo que sigue retomo parcialmente algunas afirmaciones realizadas en mi artículo “La virtud de la Justicia, y su precio en Verdad. Una reflexión sobre los Juicios a las Juntas en Argentina, a la luz de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica”, 2010, en prensa.

escenificación de la ruptura con el pasado de Terror instaurado por la Junta Militar se consolidó alrededor del juzgamiento de las cúpulas militares. Apenas asumió el gobierno en 1983 el presidente Alfonsín ordenó la conformación de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep), compuesta por prestigiosas personalidades del mundo académico y cultural de la Argentina. En apenas nueve meses la Conadep reunió testimonios sobre casi nueve mil desapariciones²³, sobre la organización de los campos de concentración, sobre el modo operativo de la política de desaparición, tortura y asesinato²⁴. El trabajo de la Conadep, plasmado en el informe *Nunca Más*, constituyó el insumo fundamental de la fiscalía en el Juicio a las Juntas, que tomó de la labor de aquella Comisión 709 casos sobre los que asentó la acusación contra los nueve Comandantes de las Fuerzas Armadas que integraron las tres juntas de gobierno que gobernaron el país entre 1976 y 1983²⁵. El trabajo de la Conadep proveyó asimismo a la sociedad argentina un relato sobrio y estremecedor del nivel de horror y barbarie alcanzado por la Dictadura del Proceso²⁶. Sostenida en la evidencia facilitada por la investigación de la Conadep, y en el relato escalofriante de las víctimas, la realización del histórico Juicio a las Juntas culminó en la condena a prisión perpetua de

²³ Más exactamente, 8961. Véase Crenzel, Emilio, *La historia política del 'Nunca Más'*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 115.

²⁴ Véase Fernández Meijide, Graciela, *La historia íntima de los derechos humanos en la Argentina (a Pablo)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009, especialmente caps. 16 a 18. El tiempo de seis meses acordado originariamente a la Conadep (del 22/12/83 al 24/6/84) fue extendido en tres meses más a demanda de ésta. El 20/9/1984 Ernesto Sábató, presidente de la Conadep, entregó formalmente el informe al presidente Alfonsín. Véase también Crenzel, cit.

²⁵ Fernández Meijide, Graciela, *La historia íntima de los derechos humanos en la Argentina (a Pablo)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009, p. 300. De estos 709 casos presentados, indica Fernández Meijide, el Tribunal decidió analizar 280. Crenzel (op.cit., p. 138) da la cifra de 711 casos. La acusación de la fiscalía se proponía demostrar la responsabilidad directa de los Comandantes en los casos presentados. Véase Nino, Carlos, *Juicio al Mal Absoluto*, Buenos Aires, Emecé, 1997, p. 136 y ss.

²⁶ La primera edición de cuarenta mil ejemplares del *Nunca Más*, aparecida en noviembre de 1984, se agotó en dos días. Desde entonces hasta noviembre de

dos de los nueve inculpados, condenas menores para otros tres, y la absolución de cuatro de ellos²⁷. A ese juicio seminal le seguirían, en los veinte años siguientes, diferentes hitos, todos ellos jurídicos: leyes de punto final y obediencia debida, indultos, y por fin, declaración de la nulidad de las leyes de perdón y reapertura de los juicios.

No hubo casi en el Juicio de 1985, como no lo hubo tampoco antes y como no lo habría después (salvo escasísimas excepciones, sobre las que volveré), voces que desde el campo de los perpetradores contribuyeran, con su relato, al esclarecimiento de lo sucedido²⁸. Pero esas voces no eran necesarias para condenar, ni social ni jurídicamente, a los principales responsables del Terror estatal: en las voces de las víctimas y de los representantes del Estado de Derecho, el *Nunca Más* y el Juicio habían logrado establecer inequívocamente una verdad suficiente —la acción criminal sin precedentes de la Dictadura del proceso, la política de desapariciones masivas, la tortura sistemática, el robo de niños nacidos en cautiverio— como para enjuiciar a sus principales responsables.

Del todo diferente, sabemos, fue la operatoria elegida en Sudáfrica. La Comisión de Verdad y Reconciliación tuvo por tarea escuchar a víctimas y victimarios de actos horribles contra los derechos humanos.

2007 se publicaron más de quinientos mil ejemplares. Véase Crenzel, E., *La historia política del 'Nunca Más'*, cit., p. 131.

²⁷ Los Comandantes en Jefe del Ejército y de la Armada, Jorge Videla y Eduardo Massera, integrantes de la primera Junta militar, fueron condenados a prisión perpetua, el Brigadier Agosti, comandante de la Fuerza Aérea e integrante de esa misma Junta recibió una condena de cuatro años y medio. Todos ellos fueron asimismo inhabilitados para el ejercicio de toda función pública. También fueron condenados e inhabilitados para toda función pública el Gral. Viola (diecisiete años) y el Almt. Lambruschini (ocho años), dos de los tres integrantes de la segunda Junta, y resultaron absueltos el Brigadier Grafigna (Fuerza Aérea, segunda junta), Galtieri, Anaya y Lami Dozo (tercera Junta). Tras apelación, la Corte Suprema redujo posteriormente ligeramente las condenas de Viola y Agosti.

²⁸ Carlos Nino (op. cit.) releva con razón este hecho, sobre todo en circunstancias en que, en 1984 o 1985, los periódicos habrían estado dispuestos a retribuir generosamente tales confesiones.

Aquellas víctimas de abusos que así lo demandaran, serían escuchadas por la Comisión de Verdad y Reconciliación y podrían obtener reparación; aquellos perpetradores que, de manera voluntaria, solicitaran dentro de un plazo establecido exponer sus crímenes ante dicha Comisión, serían amnistiados en caso de poder proceder a la “plena exposición” de sus crímenes, siempre y cuando pudieran demostrar que éstos estaban “asociados a un objetivo político”²⁹. Ningún criminal podía saber con seguridad, a priori, si su nombre sería evocado en una denuncia. Quien no solicitara la amnistía y fuera posteriormente inculcado por una denuncia, o quien la solicitara y no procediera a lo que, a juicio de la Comisión, era un relato exhaustivo, proseguiría el camino de la justicia ordinaria. Si se la puede resumir en una frase, puede decirse que la solución inédita a la que se arribó en Sudáfrica redundó en que los principales interesados en decir la verdad serían los propios criminales. Agreguemos además que todas las denominadas “graves violaciones de derechos humanos”, cualquiera fuera su actor o el campo al que perteneciera, eran alcanzadas por esas disposiciones³⁰.

Durante 1888 días en 267 sitios diferentes, con una cobertura mediática permanente, la población sudafricana pudo conocer, en la voz

²⁹ La Comisión de Verdad y Reconciliación seleccionó una parte de las denuncias para su tratamiento oral. La expresión utilizada para la “plena exposición” de los hechos es “full disclosure”. En cuanto al objetivo político, debía demostrarse que no había sido una iniciativa particular del demandante, sino que respondía a lo que podía interpretarse la política de algún grupo, y no debía a su vez estar acompañado de ninguna ganancia personal (robo, etc.).

³⁰ Es decir, la presentación de reparación, como así también la búsqueda de amnistía, involucraba tanto a los partidarios del apartheid, quienes habían cometido sus crímenes en la defensa de lo que la nueva Constitución sudafricana reconoció —en sintonía con la ONU— un crimen contra la humanidad, como también a quienes habían cometido esas violaciones en la lucha *contra* el apartheid. Cabe destacar que la solución sudafricana fue imaginada en una situación en que puede afirmarse que ninguno de los contendientes en pugna tenía, en aquel momento, la fuerza suficiente para imponer sus propias condiciones, pero en que ambos bandos —las fuerzas más

y en las múltiples lenguas de víctimas y victimarios, las historias más tremendas sucedidas bajo sus ojos durante los treinta años precedentes³¹. La sociedad blanca sudafricana tuvo que escuchar, de parte de quienes en buena medida había considerado los protectores de su forma de vida, el relato de las mayores atrocidades. Para no correr el riesgo de ir a prisión los criminales tuvieron que relatar de manera exhaustiva las historias de sus crímenes ante las víctimas o sus familiares. Ni el arrepentimiento ni el perdón fueron condición de la amnistía.

Henos entonces aquí en presencia de dos escenas bien distintas. En la Argentina, el dispositivo judicial puesto en marcha tuvo por efecto fundamental la cárcel de los principales responsables, pero también el silencio casi unánime de los perpetradores. ¿Quién, del campo de los involucrados en el Terror estatal, podía tener interés en hablar? ¿Quién, de entre los militares o sus cómplices, estaría dispuesto a pagar el precio no solo del ostracismo entre sus pares, sino de su propia inculpación? Y si alguna duda podía corroer a alguno de ellos, esa duda terminó de disiparse cuando por fin, uno de ellos habló: en un relato tremendo el Capitán Antonio Scilingo, entrevistado por el periodista Horacio Verbitsky, describió de manera detallada su participación en los vuelos de la muerte, en que desde aviones de la Armada prisioneros vivos eran arrojados al mar³². El resultado, para Scilingo, fue su detención en España, donde había ido en primera instancia a declarar voluntariamente ante el Juez Garzón, y su condena a 640 años por crímenes de lesa humanidad³³. La retractación posterior de Scilingo, negando toda participación en esos hechos, no tuvo efecto sobre su condena. Obviamente, desde entonces ningún perpetrador tuvo la ocurrencia de hablar. Lo que en el terreno de la verdad de los hechos se

radicales del sistema del apartheid, y las organizaciones más radicales antiapartheid— tenían la capacidad de impedir toda pacificación duradera.

³¹ La amnistía alcanzaba a los actos cometidos entre el 1 de marzo de 1960 y el 10 de mayo de 1994.

³² Las conversaciones fueron publicadas en Verbitsky, Horacio, *El vuelo*, Buenos Aires, Planeta, 1995.

³³ Scilingo fue juzgado en virtud de las leyes españolas, que acuerdan a los tribunales españoles jurisdicción universal sobre crímenes de lesa humanidad, genocidio o terrorismo acaecidos en cualquier lugar del mundo.

fue obteniendo en la Argentina —identificación de los cuerpos de los desaparecidos por la exhumación de cementerios clandestinos, recuperación de los niños secuestrados veinte años antes por la vía de la aparición de jóvenes con dudas sobre su identidad que acudían a las asociaciones de familiares de las víctimas— fue casi siempre el resultado lento, dificultoso, de un trabajo incesante de quienes se situaban en el campo de las víctimas de la violencia estatal. Mucho queda hoy sin saberse.

Bien distinta es la situación en Sudáfrica. Individuos culpables de los crímenes más horribles se presentan voluntariamente ante la Comisión para relatar, de la manera más completa, antes sus víctimas, los familiares de sus víctimas pero también ante su propia comunidad, los crímenes perpetrados. Son ellos, los perpetradores, los más interesados en exponer toda la verdad —es la garantía de su amnistía—. Han apostado a decir la verdad a cambio de la amnistía definitiva; nadie los ha forzado a comparecer. Muchos de ellos podrían haber preferido apostar a que su caso nunca fuera conocido, podrían haber apostado al olvido. La escena de la Comisión de Verdad y Reconciliación propone así, propiamente, una economía del perdón: quien cuenta todo el mal que ha hecho, será amnistiado. Es posible que casi todos, si no todos, quienes entran en esa escena lo hagan en función de ese cálculo económico. Pero a la luz de las reflexiones de Arendt podemos imaginar que quienes por ella transitan no saldrán, en muchos de los casos, iguales a como entraron. En el camino se habrán visto obligados, por el mismo dispositivo de amnistía, a reactivar su capacidad de pensar, de enfrentarse a ellos mismos: puestos ante su propio relato, obligados —por su propio interés— a revivir en la palabra, de manera exhaustiva, los actos estremecedores de los que son autores, ¿pueden estos hombres aún seguir olvidando lo que han hecho? ¿pueden seguir eludiendo la conversación con ellos mismos? ¿pueden escapar al remordimiento? Ni el arrepentimiento ni el perdón son condiciones para la amnistía, decíamos. Pero a la luz de los múltiples testimonios descubrimos que hubo, en importantes ocasiones, arrepentimiento, y hubo también, en muchas ocasiones, perdón³⁴.

³⁴ Mucho y muy bueno se ha dicho sobre el efecto curativo, re-humanizador, que la exposición de las historias tuvo tanto para víctimas como para victimarios,

Una segunda diferencia fundamental, ligada a la anterior, separa ambas operatorias: la dinámica de los Juicios instauro en la Argentina una distinción tajante entre victimarios militares y víctimas civiles, entre culpables militares y una sociedad inocente. Las víctimas de la barbarie militar, muchas veces activistas de organizaciones armadas que han ejercido el terrorismo, solo aparecen públicamente en su condición de víctimas, su relato es el relato de su padecer en cautiverio, no el de su hacer en libertad. En Sudáfrica, en cambio, el llamado a la amnistía a través de la exposición completa de la verdad atañe, como ya lo hemos señalado más arriba, tanto a los agentes del apartheid como a los militantes que se han opuesto, de manera violenta, al régimen criminal. Todas las víctimas serán escuchadas, todos los autores de hechos calificables como “graves violaciones de derechos humanos” pueden pedir la amnistía a cambio del relato pleno de sus acciones. En la Argentina el nuevo comienzo ha de fundarse sobre el enjuiciamiento de

sobre el poder creador de comunidad del discurso, sobre la potencia transformadora por la cual el dispositivo de amnistía convertía un mal moral en un bien político. Véase entre otros Cassin, Barbara, “Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique”, in. *Le genre humain: «Vérité, Réconciliation, Réparation»*, Cassin, Barbara, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (dir.), No. 43, Noviembre 2004, éd. Seuil, Paris, pp. 37-57. Véase también, en el mismo volumen, Salazar, Philippe-Joseph, «Une conversion politique du religieux», pp. 59-88. En “A personal encounter with perpetrators” Ginn Fourie, madre de una joven muerta en un atentado terrorista en un bar, el Heidelberg Tavern, realizado por fuerzas del ANC, relata de manera conmovedora el encuentro con los asesinos de su hija. Fourie describe el proceso que lleva “de la tragedia a la curación”, que tiene lugar a través de un reconocimiento del carácter humano de los jóvenes perpetradores, de una creciente disposición a perdonarlos, y de la actitud de éstos que culmina en un abrazo entre los jóvenes y ella, y en la demanda de “counselling” por parte de aquellos con el propósito de encontrar el modo de cerrar un largo período de odio contra los blancos. Véase Fourie, Ginn, “A personal encounter with perpetrators”, in. Charles Villa-Vicencio and Wilhelm Verwoerd, *Looking back, reaching forward. Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Cape Town, University of Cape Town Press, 2000, pp. 230-238. Véase también Antjie Krog, *Country of my skull*, New York, The Three Rivers Press, 1999.

los culpables de las fuerzas militares y policiales, y sobre la reparación de quienes han sido sus víctimas. Los crímenes del personal estatal se saldan ante la justicia, y de hecho, se siguen saldando al día de hoy, veinticinco años más tarde; los crímenes de las fuerzas de izquierda armada han quedado sepultados bajo su condición de víctimas de la violencia estatal. En Sudáfrica, el nuevo comienzo ha de fundarse sobre la reparación de las víctimas, y la reaceptación, a través del reconocimiento de los crímenes, de quienes los han cometido, en la nueva sociedad a venir. Un mismo individuo, un mismo combatiente del ANC puede, a la vez, presentarse para obtener reparación como víctima, y amnistía como victimario. La presentación voluntaria ante la Comisión de amnistía, el relato exhaustivo de los crímenes cometidos, efectiviza el reconocimiento de estos crímenes en tanto tales, como condición para la aceptación en tanto ciudadano de la nueva comunidad multirracial. La escena de reconciliación se dibuja no solo en la reintegración del criminal a la comunidad a través de su demanda de perdón político, de amnistía, sino también en el común reconocimiento de que — pese a las enormes diferencias entre ambos campos— la violencia los ha alcanzado a todos y que, para fundar una nueva comunidad eximida de la violencia, todos deben mostrarse deseosos de incorporarse a ella asumiendo públicamente el carácter criminal de sus acciones precedentes. La escena de confesión y amnistía restituye al culpable de esos crímenes su capacidad de actuar, y con ello, su condición de actor pleno del nuevo comienzo³⁵.

³⁵ Etimológicamente, advierte Philippe-Joseph Salazar, en “perpetrator” se escucha a “aquel que comete los crímenes” y a aquel que “actúa como padre”. En su participación en la escena de constitución de la verdad acerca del pasado, los perpetradores devienen a la vez padres fundadores. Salazar, Philippe-Joseph, “Perpetrator ou De la citoyenneté criminelle”, *Rue Descartes, Philosophies Africaines: traversée des expériences*, 36, Junio 2002, pp. 167-179. Obsérvese, a la luz de nuestras reflexiones sobre Arendt y el pensar, la siguiente afirmación del informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación, Volumen 1, cap. 5: [103] “What is required is that individuals and the community as a whole must recognise that the abdication of responsibility, the unquestioning obeying of commands (simply doing one’s job), submitting to the fear of punishment, moral indifference, the closing of one’s eyes to events or

Retomando nuestro recorrido por las categorías arendtianas podemos decirlo en estos términos: en la Argentina está obturada la posibilidad de la reconciliación porque está obturada la posibilidad de la asunción de la responsabilidad, y está obturada la posibilidad del perdón porque está obturada la posibilidad del arrepentimiento. En tanto la escena de los juicios dispone el castigo de los hechos como opción exclusiva, el reconocimiento público de sus actos, su relato detallado, no solo no es exigida sino que es contraria al interés del inculpado: su confesión solo puede contribuir al castigo. Simultáneamente, la clara discriminación entre el campo de los victimarios estatales y de los eventuales agentes de acciones criminales de las fuerzas insurgentes divide claramente la escena en militares malvados y criminales, y civiles buenos e inocentes. Al mismo tiempo que la escena provee, de manera ejemplar, el castigo para los mayores criminales, no provee las condiciones mínimas para la asunción de las responsabilidades particulares ni para reconciliación alguna, si por reconciliación entendemos el reconocimiento, la asunción, de un peso compartido. En Sudáfrica, en cambio, puede haber perdón porque puede haber arrepentimiento. Y puede haber arrepentimiento, porque la escena dispone, bajo la forma de la economía del perdón, las condiciones no solo “económicas” sino también llamémoslas “existenciales” para la experiencia del remordimiento³⁶. Y puede haber reconciliación porque la escena favorece el reconocimiento de un peso compartido. No hay, en cambio, castigo para quienes voluntariamente comparecen y relatan exhaustivamente sus crímenes, por más horribles que estos sean.

Actores o espectadores de aquellos dos momentos inéditos, el de los juicios en la Argentina, el de la Comisión por la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica, ¿deberíamos acaso optar por alguna de las

permitting oneself to be intoxicated, seduced or bought with personal advantages are all essential parts of the many-layered spiral of responsibility which makes largescale, systematic human rights violations possible in modern states”.

³⁶ En los términos de Arendt, recuperados en la primera parte de este trabajo, podemos decir también que el paso ineludible por el diálogo consigo mismo favorece la restitución del individuo a su condición de persona.

dos escenas? ¿Podemos determinar, en uno u otro escenario, de qué manera se generan, de la mejor manera, las condiciones para un renacer de la politicidad, de una restitución de lo público? No creo que tenga sentido demandar una respuesta a este interrogante: diría, muy someramente, que estamos en presencia de la invención política y que la invención política no es simplemente iterable. Creo, sí, en cambio, que la luz del contraejemplo sudafricano puede permitir iluminar una zona oscura de la escena argentina; nos permite preguntarnos acerca del precio que la opción por la justicia, opción notable, pagó sin embargo, en su cristalización posterior, en la Argentina, en lo que concierne al restablecimiento de una escena pública asentada en la asunción, por parte de sus actores, de una responsabilidad común.

Con ese fin, querría terminar mi intervención dando un paso más en la interrogación acerca de los motivos por los cuales en la Argentina el lenguaje de la reconciliación parece estar absolutamente vedado en el campo de quienes han sido opositores a la Dictadura. Como señalaba, la disposición de la escena en los términos en los que lo he descrito colaboró a la cristalización de un relato que discriminaba, con claridad, dónde estaba el Mal y dónde el Bien —el mal del lado de los militares culpables, el bien del lado de las víctimas inocentes—. En el contraste con la experiencia sudafricana descubrimos que la disposición de esta escena de los Juicios ocluyó la posibilidad de que los propios militares contribuyeran a producir la verdad de sus crímenes. Con ello se dificultó el acceso a una verdad cuya ausencia se hace sentir, aún hoy, de manera lacerante para muchos: el destino de los cuerpos, la identidad de los niños apropiados. Con ello, descubrimos, se dificultó asimismo la confrontación de los propios perpetradores, de manera singular, con sus crímenes —y si nuestras reflexiones anteriores tienen un sentido, se cerró la puerta a la posibilidad del arrepentimiento—. Pero con ello se ocluyó también la posibilidad de que —aún reconociendo la carga de verdad que puede concederse a aquel relato cristalizado— se diera a luz una verdad más compleja³⁷. De una verdad que, al tiempo que debía sostener

³⁷ Ambos relatos se alzaban a su vez en oposición a un tercero, “la teoría de los dos demonios”, que tendía a equiparar la violencia del Terror estatal con la violencia de las organizaciones políticas revolucionarias. Para las

como legado común la convicción de que en la Argentina de los militares había ocurrido lo que nunca debió ocurrir, lo que *nunca más* debe ocurrir —ha ocurrido una forma radical del Mal, revestido en las formas de los campos de tortura, de desaparición y de muerte— no podía reducir, sin embargo, la pregunta de “por qué ocurrió” a una tormenta súbita en que el Mal se abatió sobre los inocentes o en el que el Mal se impuso sobre el Bien.

Porque no podemos ignorar que así como nosotros, mi generación, fuimos las víctimas principales (pero no las únicas) de ese Mal radical, no sus perpetradores, así nosotros, mi generación, contribuimos también a hacer posible su advenimiento. El advenimiento del Terror estatal fue la culminación de un tiempo largo de banalización y legitimación de la violencia política y el asesinato político en la que las organizaciones armadas de izquierda tuvieron una responsabilidad que no podemos desconocer. El Terror estatal no fue su consecuencia necesaria (el Mal no es nunca una consecuencia necesaria), pero aquella banalización de la violencia preparó las condiciones que lo hizo posible. Veinticinco años después de los históricos juicios es posible advertir que detrás de la dificultad, véase la renuencia, por ir más allá de la simplificación —necesaria— de la memoria común parece cobijarse también la resistencia a repensar en qué pudieron muchas de las víctimas, en qué pudo un fuerte movimiento de izquierda radicalizada, contribuir al advenimiento del Mal.

Dicho de otro modo: en la insistencia en el trabajo de la justicia, en la persecución de los máximos culpables, reconocemos el legado de lo mejor de nuestra historia reciente; pero en esa insistencia anida también la negativa a asumir nuestra responsabilidad, la negativa a derogar el relato demasiado simple de culpables e inocentes, del Mal que se abatió

cristalizaciones de los relatos posdictatoriales me permito remitir a mi texto “La responsabilidad como legado”, in. César Tcach (comp.), *La política en consignas. Memoria de los setenta*, Rosario, Homo Sapiens, 2003. En este terreno los trabajos de Hugo Vezzetti son ineludibles: véase Vezzetti, Hugo, *Pasado y Presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, y Vezzetti, Hugo, *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

sobre el Bien. En la disposición de la escena de la justicia —en la discriminación sin fallas de militares, moralmente malvados y criminalmente culpables, y civiles, moralmente buenos y criminalmente inocentes— queda legitimada la negativa a volver a pensar en el campo de quienes fueron partícipes de la violencia insurreccional, a pensar, también aquí *por fuera de clichés y frases hechas*, cómo, por qué, pudo suceder lo que nunca debió haber sucedido.

Todo intento de repensar la responsabilidad de las fuerzas insurrectas es en la Argentina inmediatamente condenada bajo la acusación de contribuir a sostener la “teoría de los dos demonios”³⁸, de la existencia de dos fuerzas igualmente diabólicas. Sin embargo, tanto nuestro tránsito por las categorías arendtianas como el ejemplo sudafricano deberían ayudar a resistir a esa simplificación —a distinguir dimensiones del mal, a diferenciar responsabilidades y culpas—. Advertimos, en Sudáfrica, que la Constitución provisoria de 1993 da origen a una Comisión que habrá de juzgar, por igual, a los crímenes realizados a favor del apartheid o en contra de él, al mismo tiempo que declara el carácter intrínsecamente malvado, criminal, del régimen de apartheid. Dicho de otra manera, trazada la línea del Mal, de aquello que nunca debió suceder —el régimen criminal del apartheid o, agreguemos, los campos de tortura y desaparición—, nos encontramos frente a una asunción en común por la responsabilidad del futuro asentada en el reconocimiento de la propia responsabilidad pasada³⁹.

³⁸ La “teoría de los dos demonios” es uno de los más recurrentes clichés con que se manifiesta la obturación del pensamiento en el tema de la responsabilidad de las organizaciones revolucionarias que ejercieron la violencia en Argentina.

³⁹ Para algunos ejemplos de la extraordinaria sutileza con que procede en este terreno la Comisión de Verdad y Reconciliación, véase el informe de la Comisión, Volumen 1, cap. 4: [70] “(...) this system of enforced racial separation and discrimination was itself found to be a crime against humanity (...). Thus, those who fought against the system of apartheid were clearly fighting for a just cause, and those who sought to uphold and sustain apartheid cannot be morally equated with those who sought to remove and oppose it. [71] (...) any analysis of human rights violations which occurred during the conflicts of the past, and any attempt to prevent a recurrence of such violations, must take cognisance of the fact that, at the heart of the conflict,

Enormes diferencias separan, no lo ignoramos, la situación argentina de la sudafricana. Baste aquí una sola: en Sudáfrica la política del apartheid constituye el marco de referencia de todas las acciones criminales que han de ser amnistiadas a través de la exposición completa, por presentación voluntaria, de sus autores. En otras palabras, los actos horribles sucedidos en el campo anti-apartheid pueden —aún teñidos por el Mal— situarse en el contexto de la lucha *contra* el Mal. En ese espejo la responsabilidad, en la Argentina, de las fuerzas políticas radicalizadas que proveerían la mayor cantidad de víctimas al Terror estatal, no puede enmarcarse en su lucha *contra* el Terror; esa responsabilidad debe pensarse en relación con el *advenimiento posterior* del Terror. La participación de las fuerzas antiestatales en la violencia no puede, así, justificarse tan sencillamente en los términos de la lucha del Bien contra el Mal, si por Mal entendemos el Terror estatal desencadenado por la Dictadura militar en 1976.

Esta responsabilidad acrecentada de los actores de la violencia antiestatal en la Argentina hace que la asunción de responsabilidades se vuelva allí más significativa, pero también más delicada: en el afán de preservar la línea demarcatoria entre la violencia de izquierda, y el posterior Terror desencadenado desde el Estado, los actores de la

stood an illegal, oppressive and inhuman system imposed on the majority of South Africans without their consent. [73] (...)The recognition of apartheid as an oppressive and inhuman system of social engineering is a crucial point of departure for the promotion and protection of human rights and the advancement of reconciliation in South Africa. [74] The Commission's confirmation of the fact that the apartheid system was a crime against humanity does not mean that all acts carried out in order to destroy apartheid were necessarily legal, moral and acceptable. The Commission concurred with the international consensus that those who were fighting for a just cause were under an obligation to employ just means in the conduct of this fight. [76] (...) Apartheid as a system was a crime against humanity, but it was also possible for acts carried out by any of the parties to the conflicts of the past to be classified as human rights violations. [80] At the same time, it must be said that those with the most power to abuse must carry the heaviest responsibility. It is a matter of the gravest concern when the state, which holds the monopoly on public force and is charged with protecting the rights of citizens, uses that force to violate those rights”.

violencia política de izquierda parecen haber optado por obturar cualquier apelación a su propia responsabilidad⁴⁰. La negativa a pensar su propia responsabilidad, la repetición, en el discurso de buena parte de los sobrevivientes y herederos de aquella izquierda insurreccional, de clichés y frases hechas, nos ponen también en este campo en presencia de individuos que parecen más dispuestos a subsumir su reflexión bajo normas y costumbres ininterrogadas y slógenes congelados que a enfrentar, en la rememoración de los hechos, su propia responsabilidad.

Concluyo entonces esta intervención intentando religar con el comienzo: a diferencia de lo sucedido en Sudáfrica, constatamos que en el debate argentino está vedado evocar los términos de responsabilidad y reconciliación, de arrepentimiento y de perdón, omnipresentes en el proceso sudafricano. He intentado, a través de la lectura de Arendt, sugerir que allí y solo allí donde hay una asunción común de aquello que sucedió *pero no debería haber sucedido* —donde la comprensión de cómo pudo suceder hace posible que pueda también haber, entonces, arrepentimiento por haber contribuido a que sucediera— puede imaginarse la constitución de una escena común de reconciliación. Una apropiación *en términos políticos* de estas nociones solo parece ser posible a partir de la institución de una escena compartida entre quienes pueden eventualmente perdonar y quienes pueden arrepentirse; pero la existencia misma de esa escena compartida, su institución, supone, de una manera u otra, un interés (un inter-est) en común. He tratado de sugerir que ese inter-est se halla presente en el dispositivo de Verdad y reconciliación en Sudáfrica, y está por su parte ausente en el dispositivo de la Justicia en la Argentina.

Ello me conduce por fin a sugerir que el rechazo, en el debate político argentino, a asumir los términos de arrepentimiento, de perdón, de

⁴⁰No quiero que subsistan ambigüedades, y mucho menos si esas ambigüedades podrían servir para amparar los clichés que me importa contribuir a desarticular: creo firmemente que no debe confundirse cualquier forma de violencia política, como la ejercida por las organizaciones armadas en Argentina entre 1968 y 1977 sobre todo, con el Mal radical, que en la Argentina ha tenido la forma de los campos de concentración, tortura y desaparición.

reconciliación, tan presentes en el proceso sudafricano, muestra las huellas no solo, como muchos prefieren creer, de la oposición a que se borren las marcas de la culpa y la inocencia, de los asesinos y las víctimas, sino también de la imposibilidad por erigir, junto a una escena de justicia, una escena donde pueda desplegarse plenamente la verdad de los hechos, donde podamos hacernos responsables por ellos, donde, en la exposición de la verdad, encontremos una escena del inter-est común. La escena instaurada por los juicios, escena extraordinaria, quiero repetirlo una vez más, ha al mismo tiempo cristalizado en un relato que ha obturado la posibilidad del arrepentimiento y del perdón de unos y otros, ha dificultado la exposición y el reconocimiento de la propia responsabilidad. Tal vez, veinticinco años después de los juicios, haya llegado la hora de abandonar los clichés y de volver a pensar si no hay allí algo para pensar. Ojalá este retorno a Arendt pueda contribuir con ello.